

## **AS REGRAS MONÁSTICAS OCIDENTAIS (SÉCULOS IV-VII): CARACTERÍSTICAS TIPOLÓGICAS, TEMAS RECORRENTES E CONTEXTOS DE PRODUÇÃO**

### **The western monastic rules (IV-VIIth centuries): typological characteristics and production contexts**

Bruno Uchoa Borgongino

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8354-1085>

E-mail: [uchoa88@gmail.com](mailto:uchoa88@gmail.com)

Recebido em: 15/07/2021

Aprovado em: 16/10/2021

#### **Resumo:**

O monaquismo cristão emergiu nos desertos orientais, tendo se dispersado ao longo do Mediterrâneo e nas ilhas britânicas e irlandesas. As regras monásticas foram documentos escritos pela elite clerical para estabelecer os valores e normas a serem observadas pelas comunidades. Esse artigo tem como objetivo apresentar uma caracterização desse tipo de documento.

**Palavras-chave:** monaquismo, monges, regras monásticas, valores, normas.

#### **Abstract:**

Christian monasticism emerged in the eastern deserts, having dispersed throughout the Mediterranean and the British and Irish islands. The monastic rules were documents written by the clerical elite to establish the values and norms to be observed by the communities. This article aims to present a characterization of this type of document.

**Keywords :** monasticism, monks, monastic rules, values, norms.

O monaquismo cristão emergiu nos desertos do Egito e da Síria do século IV, tendo se dispersado, ainda naquela centúria, ao longo do Mediterrâneo, alcançando eventualmente as ilhas britânicas e irlandesas. O fenômeno monástico não pode ser considerado como algo homogêneo, nem mesmo na porção ocidental do universo latino. Ao contrário: constata-se pluralidade de práticas, de modalidades de organização e de táticas de interação com a hierarquia eclesiástica e com os grupos sociais locais. Apesar do vínculo declarado com a comunidade apostólica e as tradições dos Pais, os monges se adequavam às condições socioeconômicas e às relações de poder da região em que se estabeleciam.

Entre os séculos IV e VII, produziram-se textos que esclareciam os valores constitutivos da profissão monástica e as normas que deveriam ser observadas – as regras monásticas. Foram ao todo vinte e seis: uma no norte da África, houve a de Agostinho de Hipona,<sup>1</sup> quinze na Gália,<sup>2</sup> três na Península Itálica,<sup>3</sup> quatro na Irlanda<sup>4</sup> e quatro na Península Ibérica.<sup>5</sup>

O objetivo do presente artigo é apresentar uma caracterização das regras monásticas produzidas no Ocidente durante a Primeira Idade Média, definindo os elementos textuais constitutivos, os temas que frequentemente abordavam e os contextos em que eram produzidos. Para tanto, levantarei recorrências identificadas na produção acadêmica especializada sobre esse tipo de documento, compondo, assim, uma síntese dos resultados obtidos até o momento pela produção especializada.

## **1. O monaquismo como forma de vida**

O fenômeno monástico se configurava entre os séculos IV e VII como uma *forma de vida*.<sup>6</sup> Naquele período, a palavra “monge” (*monachus*) era utilizada para designar alguém que se comprometeu em viver de determinada maneira, devendo, por isso, condicionar toda a sua existência em consonância com essa decisão. A frequente caracterização da adoção da profissão monacal como uma conversão (*conversatio*) aludia justamente à mudança da forma como se vivia: tornar-se monge era abandonar a vida secular para adotar outra, tida como superior.<sup>7</sup>

A escolha pelo monaquismo implicaria na renúncia a tudo o que remetesse à vida pregressa no mundo, ou seja, os prazeres físicos, as relações matrimoniais e de

parentesco, a posse particular de bens materiais e o domínio sobre si mesmo. Nessa nova forma de vida, o sujeito deveria mortificar asceticamente o corpo, interagir apenas com outros monges, dispor tudo o que viesse a receber para a comunidade e submeter-se perpetuamente a um superior hierárquico. A mudança teria como propósito a busca por viver em permanente contemplação do divino e indiferença aos vícios – ainda que tal objetivo nunca seja efetivamente cumprido, tendo em vista a fraqueza inerente à condição humana desde o Pecado Original.<sup>8</sup>

A dispersão e consolidação deste movimento no universo latino foi um fenômeno indissociável das transformações ocorridas a partir do século IV,<sup>9</sup> uma vez que era percebido pelos seus adeptos como opção viável para assegurar seus interesses ante uma nova conjuntura. Ainda que não houvesse uma experiência correlata na Antiguidade, a forma de vida monástica adotava elementos oriundos das escolas filosóficas helenísticas e latinas<sup>10</sup> até então familiares aos círculos aristocráticos. A própria forma de vida monástica seria caracterizada como uma filosofia.

Um aspecto que distinguia o monaquismo cristão das escolas filosóficas antigas era o caráter indissociável entre a forma de vida e as normas que a modelariam. O monge considerado genuíno era considerado aquele que vivia conforme preceitos disciplinares de natureza espiritual, que estariam materialmente vinculados nas regras monásticas. Em listagens que propunham classificar as modalidades aprováveis e reprováveis de vivência monacal, eram desqualificados os que optavam por seguir seus próprios desígnios ao invés de observarem um código normativo (LECLERCQ, 2012: 125-127).

Essa característica tendeu a ser reforçada a partir de meados do século V, sobretudo em função da crescente subordinação dos mosteiros à autoridade episcopal. O Concílio de Calcedônia (2002: 51-72), celebrado em 451, instituiu em seu quarto cânone essa relação de subordinação pela primeira vez. De acordo com o que foi deliberado na ocasião, seria necessário o consentimento episcopal para a fundação de mosteiros e oratório. Determinou-se também que os monges estivessem sujeitos ao bispo e que não intervissem em assuntos clericais e civis. Competia ao prelado, por sua vez, o dever de tomar os mosteiros sob seus cuidados. O vigésimo quarto cânone, em contrapartida, assegurava que comunidades monásticas que obtivessem aval episcopal se manteriam para sempre nessa condição, além de garantir que os bens monásticos

estivessem reservados apenas aos próprios mosteiros. Os consensos eclesiásticos firmados em concílios celebrados em diversas regiões tenderam a reproduzir tais orientações, prescrevendo a adoção de uma regra reconhecida como um dos requisitos necessários para o reconhecimento de uma nova fundação monástica por parte do episcopado.

## 2. Características textuais

As regras monásticas eram estruturadas em pequenos capítulos, cada qual dedicado a um aspecto específico do cotidiano e das relações sociais numa comunidade. Tendo caráter normativo, por vezes esses documentos vinculavam elementos literários que remeteriam a outros gêneros textuais. As regras escritas por Agostinho de Hipona e Leandro de Sevilha, por exemplo, apresentavam elementos epistolares. No caso do sevilhano, aliás, suas características textuais resultaram em debates sobre a validade de sua categorização como regra.<sup>11</sup> Outro caso ilustrativo é da *Regula IV Patrum*, que foi produzida na forma de diálogo entre quatro renomados “pais” egípcios, a saber, Serapião, Macário, Pafnúcio e o outro Macário. No contexto da Irlanda, a regra atribuída a Ailbe era metrificada, provavelmente visando facilitar sua memorização.

As especificidades textuais de cada regra desempenhavam papel relevante na relação entre a comunidade e o documento. A opção de um autor por compor um código monacal na forma de diálogo ou de breves sentenças, ou ainda acompanhado de uma epístola, estava em conformidade com as condições particulares em que escreveu. Esses aspectos formais, portanto, não constituíam o elemento definidor das regras monásticas. A delimitação tipológica consiste no uso pretendido daquele documento: o cumprimento das normas expostas. Assim, considero regra monástica todo texto produzido no período para vincular um código a que um grupo determinado de monges deveria se adequar.

Como existiam comunidades femininas, houve regras dirigidas a monjas. Segundo o levantamento documental realizado, foram ao todo cinco: as versões femininas das regras de Aureliano, de Cesário e de Columbano e as escritas por Leandro e Donato de Besançon. Alguns estudiosos apontaram, a partir da comparação entre regras masculinas e femininas produzidas num mesmo ambiente, que as normas eram razoavelmente similares. Gilliam Cloke demonstrou como a literatura cristã dos séculos IV e V

apresentavam a virtuosidade ascética feminina como resultado de uma opção de vida masculina, que a virilizava (CLOKE, 2005). Por vezes, o autor utilizava a metáfora da virgem como esposa de Cristo para se referir à forma feminina de vida monacal (CLARK, 2008; HUNTER, 200) – como foi o caso, por exemplo, da regra escrita por Leandro de Sevilha. Havia, porém, a *Regula Communis*, destinada aos mosteiros duplos do noroeste da Península Ibérica, onde o ingresso de famílias inteiras numa mesma comunidade era prática frequente.

### 3. Temas recorrentes

O movimento monástico era heterogêneo, tendo em vista a diversidade de contextos sociais, políticos, econômicos e culturais em que emergiu. Não havia uma maneira única de se viver monasticamente, tendo sido a escrita de cada regra monástica condicionada pela forma de vida monástica a que seu autor pretendia definir como legítimo nas circunstâncias em que escreveu. Entretanto, reivindicava-se o monacato enquanto experiência que presentificaria a comunidade apostólica (BATERLINK, 2004) e a experiência dos Pais (LENKAITYTÉ, 2013) – ou seja, o monaquismo estaria vinculado a uma tradição universal e antiga, consoante aos desígnios divinos. Na prática, isso significava que toda nova regra deveria se embasar num conjunto consolidado de referências normativas anteriores para que fosse considerada legítima. Essa *instância de controle discursivo* (FOUCAULT, 2008) resultava na recorrência de certos elementos nas regras monásticas e na explicitação do vínculo das regras recém-redigidas com as tradições dos “Pais” e com o exemplo apostólico. Inclusive, tornou-se habitual com que os novos textos fossem apresentados como mera reprodução em linguagem acessível do que já fora previamente estabelecido (SERNA GONZÁLEZ, 1986).

O corpo desempenhava papel importante na ascese monástica prescrita pelas regras: a concupiscência da carne, potencialmente prejudicial à alma, poderia ser combatida por meio da renúncia aos prazeres corporais e de rígido controle corporal; a redenção espiritual das faltas cometidas seria obtida por meio de sofrimentos físicos. Aspectos diversos da corporeidade eram abordados: o atendimento às necessidades corporais durante a realização das atividades diárias, a atenção ao corpo nas interações

com outros monges, as manifestações físicas de movimentos da alma,<sup>12</sup> os castigos corporais destinados aos que delinquissem (PANCER, 2003; RIERA MELIS, 1999) e o abrandamento do rigor disciplinar para os que estivessem fisicamente debilitados, fosse por saúde (CRISLIP, 2008) ou pela idade.<sup>13</sup>

Desde a década de 1980, estudos dedicados ao ascetismo destacaram as normas monásticas referentes ao corpo, privilegiando o tema da sexualidade. O enfoque foi criticado por Caroline W. Bynum (1995), argumentando que a centralidade na questão sexual diz respeito mais à contemporaneidade do que ao medievo, havendo outros tópicos mais relevantes sobre a corporeidade em voga no período. Mais recentemente, Harmless (2008) discordou do próprio privilégio que a historiografia sobre o monaquismo delegou ao corpo nas últimas décadas, apontando que a ênfase da literatura monástica era no âmbito espiritual. As críticas procedem: as diversas referências à corporeidade nas regras eram aspectos da ascese constitutiva da forma de vida monacal, remetendo a conceitos e temas transcendiam à esfera física do homem.

O patrimônio monástico era tópico frequente nos documentos em debate. Segundo Linage Conde (2007: 14-22), prescrevia-se a pobreza individual, tendo sido formulado na regra agostiniana o princípio de que os monges não deviam possuir nada como próprio. O que fosse eventualmente obtido deveria ser disponibilizado para a comunidade. Ao preverem a possibilidade de alguém retivesse algum bem para si ao invés de entregá-lo, as regras descreviam a conduta como “fazer pecúlio” (*peculiare*) – termo jurídico romano que amenizava a proibição de posses materiais por escravos – e a condenavam. A menção a personagens reprováveis das *Escrituras*, principalmente Judas e o casal Ananias e Safira (ROSÉ, 2008; TONEATTO, 2013) sublinhava o desvio moral que a prática representava.

Além da imposição da renúncia material individual em favor da comunidade, as regras continham normas quanto aos bens do mosteiro. Conforme observou Valentina Toneatto, a gestão patrimonial era objeto de regulamentação desses documentos, destacando-se a condenação da dilapidação e desperdício dos bens ou negligência no seu manejo. Geralmente, esse rechaço ocorria nos capítulos sobre a atuação dos encarregados de funções específicas, como o despenseiro, ou quando nas passagens a respeito do uso dos bens comuns. A partir de fins do século IV, os bens de uso cotidiano eram definidos como “sagrados” ou “divinos”, o que tornava a dilapidação e a

negligência como um ataque à sacralidade do pertencente ao mosteiro. Por vezes, ainda segundo Toneatto, censurava-se quem se valia de algo coletivo para proveito particular. Tal prática era caracterizada como uma apropriação indevida do que era de todos e como um prejuízo à adequada medida no acesso aos bens, que deveria estar em conformidade às necessidades de cada um. Nesse sentido, o vício da avareza impelia o monge a atentar contra os interesses comuns (TONEATTO, 2014).

A admissão de um aspirante à profissão monástica era condicionada à submissão a uma série de etapas preparatórias para a adoção da nova forma de vida, cabendo ao candidato comprovar sua aptidão. Nesse processo, as posses particulares eram abdicadas e entregues aos superiores, os demarcadores da posição socioeconômica anterior eram abandonados, a cultura externa era rejeitada e as relações prévias, inclusive as de parentesco e de amizade, eram abdicadas (GRADOWICZ-PANER, 1992). O ingresso numa comunidade era caracterizado como uma conversão, ou seja, na passagem da experiência secular para a perseverança num meio social comprometido com valores elevados.<sup>14</sup> Diversas imposições e proibições contidas nas regras eram justificadas pela precaução em evitar práticas apropriadas às vivências seculares, não à disciplina monacal – principalmente no que diz respeito à estabilidade na comunidade (DIETZ, 2005; GOMES, 1999) e à segregação do século (DAILEY, 2014; GRADOWICZ-PANER, 1992). Eram também frequentes as menções à efemeridade do que fosse material e humano, às distrações que o apego ao mundo poderia provocar na contemplação e aos vícios propiciados pelas experiências que não fossem ascéticas.

O conjunto dos monges era por vezes referida como uma *militia Christi*, enquanto o monge individualmente, como *miles Christi*. De acordo com McNeill, a expressão *militia Christi* era anterior ao advento do monaquismo, estando presente tanto nos escritos de autores como Tertuliano e Cipriano de Cartago quanto na *Vulgata*. A terminologia bélica começou a ser empregada em referência aos monges a partir do século IV, segundo uma perspectiva em que a comunidade monástica era uma fraternidade da paz, onde cada homem estaria a salvo do militarismo secular e da violência, mas que empreenderia um combate espiritual contra os demônios e as tentações (McNEILL, 1936: 2-7).

As relações entre os monges na comunidade eram caracterizadas em termos análogos ao século. A noção de amizade (*amiticia*) era uma das manejadas. David

Konstan (2005) argumentou que, durante os séculos IV e V, houve uma sutil alteração das ideias clássicas sobre o tema, deslocando a ênfase das relações particulares entre pessoas para a harmonia coletiva. Promovia-se, então, a ideia de que a consonância de sentimentos, a lealdade e a franqueza entre todos os membros de uma comunidade favoreceriam a coesão e a progressão espiritual, enquanto a intimidade pessoal e os segredos seriam perniciosos e desagregadores. A amizade monástica presumiria a caridade, o afeto e partilha de virtudes entre os convivas – uma igualdade, portanto, no amor mútuo e na busca por aperfeiçoamento, mas não necessariamente de méritos. As análises de John R. Fortin (2009) e de Brian Patrick McGuire (2010) sobre a amizade na regra atribuída a Bento de Núrsia demonstraram como tais aspectos figuraram no documento.<sup>15</sup>

Outra terminologia empregada em alusão às relações entre os monges remetia às filiações parentais. Os membros de um mesmo mosteiro eram referidos como irmãos, numa analogia entre os laços espirituais entre os monges e os laços sanguíneos entre filhos dos mesmos pais. Com os monges sendo designados como irmãos, denotava-se o vínculo perpétuo entre homens de responsabilidade e lealdade mútua em benefício do aperfeiçoamento disciplinar. O tema começou a ser desenvolvido, como demonstrou Claudia Rapp (2016, p. 88-179), nos documentos egípcios, palestinos e sírios dos séculos IV e V. A *Regula Magistri* empregou a analogia de forma notável: em diversas passagens, o autor se dirigia para a sua audiência se referindo a ela como “meus irmãos”.

Apesar da concórdia evocada nas regras, o ideal comunitário expresso nas normativas monacais tendeu cada vez mais a se referir à subordinação coletiva a um superior (PRICOCO, 1994). A partir da *Regula Patrum*, escrita na Gália no século V, a tendência das regras era reforçar a estratificação vertical da comunidade ao estas preverem deveres específicos a cada grau hierárquico e incrementarem o distanciamento entre o abade e o restante da comunidade (IBIDEM: 24-25; DUNN, 2003: 89-90). A plena submissão de si aos de maior patamar na hierarquia era atrelada à alienação da própria vontade implicadas na conversão monacal e no compromisso de observância da regra de vida.

A autoridade entre os monges estava atrelada ao domínio exemplar sobre si e ao saber espiritual, obtido pelo longo e perseverante aperfeiçoamento disciplinar.<sup>16</sup> O

tempo de vivência monástica, a idade avançada e a demonstração de virtudes eram geralmente apontados como critérios para a ascensão ao cargo abacial. O poder exercido pela liderança monacal era de caráter pastoral, ou seja, demandava de quem exercia tal poder um saber da consciência e a capacidade de a dirigir de modo a assegurar a salvação dos seus subordinados.<sup>17</sup> No desempenho dessa função, o abade recorreria a técnicas de *direção espiritual*, assumindo, portanto, o papel de governar e de ensinar.<sup>18</sup> Nesse sentido, as regras monásticas apresentavam formas de exercício de poder do abade sobre os demais monges a partir de uma perspectiva moral: a vigilância constante, a aplicação de penas (PANCER, 2003) e a prática da confissão (FOUCAULT, 2014; VON MOSS, 1995; VON MOSS, 1996) eram instrumentos que o superior deveria empregar em benefício da alma dos seus subordinados, em conformidade com as particularidades de cada um. Como observado por Toneatto (2015, p. 31-48), o interior do sujeito era normatizado e submetido ao controle alheio – situação inexistente no direito romano.

O cotidiano monástico era permeado por uma série de atividades: o trabalho manual (PEIFER, 1977; THELAMON, 1994; SILVA, 2005),<sup>19</sup> a mesa comum (BOULC'H, 1997; GRIMM, 2004), os ofícios, as leituras (LECLERCQ, 2012; LINAGE-CONDE, 2005) a conferência e o descanso. O tempo entre o alvorecer e o anoitecer era repartido em doze partes, as horas canônicas, cuja distribuição ao longo do dia não era necessariamente marcado com precisão. Conforme demonstrou Taft (1986), as regras monásticas faziam tal demarcação em benefício da oração incessante. Por sua vez, Agamben (2014: 20-25) argumentou que o sistema de horas canônicas representava uma escansão temporal integral da existência, tornando toda a vida um ofício. Mesmo quando a celebração de ofícios era distinguida pela regra de outras tarefas, as regras monásticas impunham que cada atividade fosse acompanhada de exercícios contemplativos.<sup>20</sup> Portanto, concluiu Agamben, a minuciosa regulamentação cronológica de cada ação exterior estava atrelada a uma escansão temporal do discurso interior.

#### 4. Contextos de produção

Em muitos casos, a redação de regras entre os séculos IV e VII estava associada às disputas de poder envolvendo os mosteiros recém-fundados. Segundo Marion Segaud, fundar “trata-se de estabelecer uma relação inaugural, por meio do espaço, com outrem (o que indica a expressão atual *fundar um lar*) e/ou com o cosmos (sagrado)” (SEGAUD, 2016: 139). Por meio da fundação, fixam-se sentidos no solo que transformam sua relação com o universo e com os homens que nele vivem – pois o lugar é tanto produto quanto produtor de simbologia e de sociabilidade. Esse é o motivo pelo qual o estabelecimento de novos mosteiros desencadeava tensões entre diversos grupos e agentes sociais: o novo significado atribuído ao espaço poderia atender às demandas de alguns, mas poderiam gerar o desagravo de outros.

No recorte temporal em questão, declarar um determinado local como mosteiro, mesmo quando não havia intervenção material relevante, implicava numa transformação do seu estatuto, tal como da condição de seus habitantes ou parte deles – que se tornavam monges.<sup>21</sup> A fundação de um mosteiro incidia também na interação com pessoas externas à localidade, como habitantes das proximidades e representantes da elite laica e eclesiástica, tendo, portanto, consequências políticas, econômicas e sociais. Daí os debates e disputas a respeito da legitimidade de novas comunidades monacais. O reconhecimento da validade de um espaço como mosteiro era, por vezes, objeto de tensões e conflitos.

A observância de uma regra monástica era um dos aspectos que contribuiriam para o reconhecimento de uma fundação. Conforme anteriormente observado, a regra era afirmada como indissociável da vida monacal genuína, dado ser definidora da sua forma; com base nesse discurso, a posse de uma regra favorecia a legitimidade de uma nova comunidade monástica. Assim, diversos foram os casos de fundadores que redigiram seus próprios documentos prescritivos: Bento de Núrsia, que produziu sua célebre regra ao estabelecer uma comunidade em Monte Cassino; Frutuoso de Braga, que redigiu a *Regula Monachorum* para Compludo; Columbano, cujo documento normativo era destinado aos mosteiros que criou no século VII.

Quando não era de autoria do fundador, as regras podiam ser escritas por um membro do clero que o apoiava. Nesse caso, o autor se valia do seu prestígio

eclesiástico ao redigir um documento que propiciaria o reconhecimento de um novo mosteiro. Esses foram os casos, por exemplo, do mosteiro honoriasense, para o qual Isidoro de Sevilha escreveu a *Regula Isidori*, e da comunidade estabelecida pelo bispo Castor de Apt, que teve sua legislação composta pelo monge marselhês João Cassiano por requisição do próprio epíscopo. A redação de uma regra para uma comunidade cujo autor não fundou não era um ato desinteressado, mas uma decisão tática frente às relações de poder do momento.<sup>22</sup>

As hagiografias que relatavam sobre o estabelecimento de comunidades monásticas por santos desempenhavam o papel de *narrativas de fundação* (SEGAUD, 2016: 143-146), dentre outras possíveis funções. Por meio da atribuição do ato fundador a alguém revestido de autoridade moral, ampliavam-se as possibilidades de reconhecimento. Algumas vezes, os relatos hagiográficos mencionavam a redação de uma regra monástica escrita pelo santo para o mosteiro que fundou, atestando a legitimidade cristã de sua origem e, portanto, sua aplicabilidade enquanto instrumento regulador de comunidades genuinamente monásticas. Um caso particular é o da regra de Bento de Núrsia, cuja hagiografia do autor escrita por Gregório Magno relatou sua produção e a exaltou pela sua linguagem clara e espírito de discrição; afirmou, ainda, que os preceitos da regra tinham sido praticados pelo próprio santo que a compôs.<sup>23</sup>

A situação econômica, a procedência social e a inserção institucional dos monges numa região influíam na produção das regras monásticas locais. Tendo em vista a finalidade regulamentadora da escrita de um documento desse tipo, era necessária a adequação ao perfil e às demandas do público pretendido. Por isso, constam prescrições que incidem sobre particularidades da área. Por exemplo, a *Regula Monachorum*, de Frutuoso de Braga, continha referência aos cuidados com o rebanho, indicando o exercício de atividades pastoris pelos monges da *Gallaecia*. Na regra escrita por Gomghall de Bangor constavam diversos dispositivos proibindo a mendicância, a requisição de doações generosas, a negociação da misericórdia divina e as atividades de compra e venda, elementos que poderiam estar relacionados a tensões quanto à conduta econômica dos monges.

Por fim, cabe problematizar os fatores materiais envolvidos na produção e difusão desses escritos e as relações estabelecidas entre as regras e seus proprietários. Caso o mosteiro possuísse um *codex* com regras, isso necessariamente implicaria que o material

seria lido ou quiçá que seu conteúdo seria de conhecimento pelos seus monges?<sup>24</sup> Quando não era produzida uma nova regra para um mosteiro recém-fundado, como eram selecionados os textos a serem adotados e como eram obtidos? Por que a reprodução de algumas regras foi mais comum do que outras? Até o presente momento, não estou ciente de pesquisas que propusessem hipóteses para tais questões; consistem, portanto, em possibilidades investigativas para trabalhos vindouros.

## **5. Considerações finais**

Apesar da multiplicidade de experiências monacais em decorrência da multiplicidade de contextos em que emergiu, houve certas características comuns às diversas manifestações do fenômeno no mundo cristão latino dos séculos IV ao VII. As convergências resultaram em elementos comuns nos instrumentos empregados para regulamentar as comunidades ascéticas – as regras monásticas, documentos cuja observância paulatinamente se impôs como indissociável da forma de vida monástica genuína e efetivamente superior à vida no século.

Diversos temas eram recorrentes nesse tipo de documentação. A vinculação das normas às experiências apostólicas e às tradições dos “Pais do Deserto” eram o principal recurso para se justificar a aplicação das prescrições. Diretrizes referentes às atenções devidas à corporeidade, ao patrimônio coletivo, ao processo de ingresso no mosteiro, à hierarquia entre os monges e ao cotidiano eram estabelecidas a partir de orientações comuns, ainda que fossem adequadas às especificidades locais. Geralmente, a comunidade em si era caracterizada a partir de analogias ao ambiente militar e às relações de amizade e de parentesco.

Num momento em que a fundação de mosteiros legítimos desencadeava controvérsias e disputas, a posse de uma regra monástica consistia num dos recursos para assegurar o reconhecimento de uma comunidade como monástica de fato. Por isso, muitos fundadores escreviam regras para as suas próprias comunidades ou requisitavam a influentes membros da elite clerical que o fizessem. As alusões a regras monásticas específicas em hagiografias endossavam a pertinência de seu emprego como fonte legisladora.

## Referências

### Documentos

- AGOSTINHO DE HIPONA, Le travail des moines. In: **L'ascétisme chrétien**. Paris : Declée, De Brouwer et cie, 1939, 3v. v. 3. p. 400-515.
- \_\_\_\_\_. Règle de Saint Augustin. DESPREZ, V. **Règles monastiques d'Occident IVe-Ve siècle**. Bégolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1980. p. 64-88.
- AILBE. The rule of Ailbe. In: **The celtic monk. Rules and writings of early irish monks**. Kalamazoo, Spencer: Cistercian, 1996. p. 17-28.
- AURELIANO DE ARLES. Règle pour les moines et Règle pour las vierges. In: DESPREZ, V. **Règles monastiques d'Occident IVe-Ve siècle**. Bégolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1980. p. 223-255.
- BENTO DE NÚRSIA. **La règle de saint Benoît**. Paris: Cerf, 1972, 6v.
- CALCEDÔNIA (451). In: **Documentos dos primeiros oito concílios ecumênicos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 51-72.
- CESÁRIO DE ARLES. **Césaire D'Arles. Oeuvres Monastiques**. Paris: Éditions du Cerf, 1994, 2v.
- CIARÁN DE CLONMACNOIS. The rule of Ciarán. In: **The celtic monk. Rules and writings of early irish monks**. Kalamazoo, Spencer: Cistercian, 1996. p. 43-48.
- COLUMBANO. **Règles et pénitentiels monastiques**. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1989.
- COMGHALL DE BANGOR. The rule of Comghall. In: **The celtic monk. Rules and writings of early irish monks**. Kalamazoo, Spencer: Cistercian, 1996. p. 29-36.
- DONATO DE BESAÇON. The rule of Donatus. In: HALBORG, John; McNAMARA, Jo Ann. **The Ordeal of Community**. Toronto: Peregrina, 1993. p. 31-73.
- ETIENNE; PAULO. Règle de Paul et Etienne. In: DESPREZ, V. **Règles monastiques d'Occident IVe-Ve siècle**. Bégolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1980. p. 342-346.
- FERROLO DE UZÈS. Règle de saint Ferréol. In: DESPREZ, V. **Règles monastiques d'Occident IVe-Ve siècle**. Bégolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1980. p. 288-339.

- FRUTUOSO DE BRAGA. Regla de San Fructuoso. : RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 137-162.
- GREGÓRIO MAGNO. **Vida e milagres de São Bento**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1996.
- ISIDORO DE SEVILHA. Regla de San Isidoro. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 90-125.
- JOÃO CASSIANO. **Institutions Cénobitiques**. Paris: Cerf, 1965.
- La Règle du Maître**. Paris: Cerf, 1964, 2v.
- LEANDRO DE SEVILHA. Regla de San Leandro. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 21-76.
- MACÁRIO. Règle de Macaire. In. VOGUÉ, Adalbert de. **Les règles des Saints Pères**. Paris: Cerf, 1982, 2v. v. 1. p. 373-389.
- Regla Comun. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 172-211.
- Règle des Quatre Péres. In. VOGUÉ, Adalbert de. **Les règles des Saints Pères**. Paris: Cerf, 1982, 2v. v. 1. p. 181-205
- Règle du monastère de Tarnant. In: DESPREZ, V. **Règles monastiques d’Occident IVe-Ve siècle**. Bégolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1980. p. 258-286.
- Règle Orientale. In. VOGUÉ, Adalbert de. **Les règles des Saints Pères**. Paris: Cerf, 1982, 2v. v. 2. p. 462-495.
- Seconde Règle des Pères. In. VOGUÉ, Adalbert de. **Les règles des Saints Pères**. Paris: Cerf, 1982, 2v. v. 1. p. 275-283.
- The rule of the grey monks. In: **The celtic monk. Rules and writings of early irish monks**. Kalamazoo, Spencer: Cistercian, 1996. p. 49-52.
- Troisième Règle des Péres. In. VOGUÉ, Adalbert de. **Les règles des Saints Pères**. Paris: Cerf, 1982, 2v. v. 2. p. 533-543.
- WALDERBERTO DE LUXEUIL. The rule of a certain father to the virgins. In: HALBORG, John; McNAMARA, Jo Ann. **The Ordeal of Community**. Toronto: Peregrina, 1993.p. 75-103.

### Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ALCIATI, Roberto. Il problema della direzione spirituale nelle Conferenze di Giovanni Cassiano. In: FILORAMO, Giovanni (ed.). **Storia della direzione spirituale**. Brescia: Morcelliana, 2006. p. 337-352.
- BARTELINK, G. J. M. Monks: the ascetic movement as a return to the *aetas apostolica*. In: HILHORST, A. (ed.). **The apostolic age in patristic thought**. Leiden, Boston: Brill, 2004. p. 204-218.
- BOULCH, S. Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge. **Revue belge de philologie et d'histoire**, 75 (2), 1997, p. 287-328.
- BOWES, Kim. Inventing ascetic space: house, monasteries and the 'arqueology of monasticism'. In: **Western monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Turnhout: Brepols, 2011. p. 315-351.
- BRAKKE, D. The problematization of nocturnal emissions in early Christian Syria, Egypt and Gaul. **Journal of Late Antiquity Studies**, 3 (4), 1995, p. 419-460.
- BYNUM, C. Why all the fuss about the body? A medievalist's perspective. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 22, n. 1, p. 1-33, 1995.
- CLARK, E. A. The celibate bridegroom and his virginal brides: metaphor and the marriage of Jesus in early Christian ascetic exegesis. **Church History**, 77 (1), 2008, p. 1-25.
- CLOKE, Gillian. **This female man of god. Women and spiritual power in the patristic age, AD 350-450**. London, New York: Routledge, 2005.
- CRISLIP, A. T. **From monastery to hospital. Christian monasticism & the transformation of health care in Late Antiquity**. Ann Arbor: University of Michigan, 2008.
- DAILEY, E. T. Confinement and exclusion in the monasteries of sixth-century Gaul. **Early Medieval Europe**, 22 (3), 2014, p. 304-335.
- DIAS, P. B. A *regvla* como gênero literário específico da literatura monástica. **Hvmanitas**, Coimbra, 50, 1998, p. 311-335.
- DIETZ, Maribel. **Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in Mediterranean world 300-800**. University Park: The Pennsylvania University, 2005.

- DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. Perspectivas de unidad en el “De institutione virginum” de Leandro de Sevilla. In: GONZALEZ RUIZ, R. **Inovacion y continuidad en la España visigótica**. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes S. Eugenio, 1981. p. 23-47.
- DUNN, Marilyn. **The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Malden: Blackwell, 2003.
- ELLIOTT, Dyan. **Fallen bodies. Pollution, sexuality, & demonology in the Middle Ages**. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999.
- FORTIN, John R. Friendship in the Rule of St Benedict. **The Downside Review**, 127, 2009, p. 49-63.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. O Combate da Castidade. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Obra mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231 – 249.
- FIGUINHA, Matheus Coutinho. Questões sobre a versão feminina da Regra de Santo Agostinho. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica**, 5, 2010, p. 155-173.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Nos confins do mundo, na vizinhança do paraíso: a utopia monástica. **Revista Graphos**, 19 (3), 2017, p. 9-32.
- FRIGHETTO, Renan. A regra monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na *Baetia* hispano-visigoda (século VII). **Tiempo y espacio**, 14, 2004, p. 31-42.
- \_\_\_\_\_. De um lugar ao outro: as mobilidades forçadas e os deslocamentos coletivos no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, 9, 2017, p. 254-272.
- GOMES, F. J. S. *Peregrinatio e stabilitas*: monaquismo e cristandade ocidental nos séculos VI a VIII. In: III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM, 2001, Rio de Janeiro. **Anais do III Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM**. Rio de Janeiro: ABREM, 1999. v. 1. p. 391-398.

- GOODRICH, Richard J. **Contextualizing Cassian. Aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul.** Oxford: Oxford University, 2007.
- GRADOWICZ-PANCER, Nira. Enfermement monastique et privation d'autonomie dans les règles monastiques (Ve –VIe siècles). **Revue Historique**, 583, 1992, p. 3-18.
- GRIMM, Veronika. **From feasting to fasting, the evolution of a sin. Attitudes to food in Late Antiquity.** London, New York: Routledge, 2004.
- HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga.** São Paulo: É Realizações, 2014.
- \_\_\_\_\_. **O que é a Filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.
- HARMLESS, William. Monasticism. In: HARVEY, Susan Ashbrook; HUNTER, David G. (eds.). **The Oxford Handbook of Early Christian Studies.** Oxford: Oxford University, 2008. p. 493-518.
- HAUSHERR, Irénée. **Direction spirituelle en Orient autrefois.** Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955.
- HOLMET, R. **Los viejos y la vejez en la Edad Media: Sociedade e imaginário.** Rosário: PUC – Argentina, 1997.
- HUNTER, D. G. The virgin, the bride, and the Church: reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome, and Augustine. **Church History**, 69,(2), 2000, p. 281-303.
- KONSTAN, David. **A amizade no mundo clássico.** São Paulo: Odysseus, 2005.
- LAUWERS, Michel. Mosteiros, lugares de vida e de espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente medieval. **Revista Territórios & Fronteiras**, 7 (2), 2014, p. 4-31.
- LE GOFF, Jacques. O riso na Idade Média. In.: BREMER, J.; ROODENBURG, H. **Uma história cultural do humor.** Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2000. p. 65-82.
- LECLERCQ, Jean. **O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média.** São Paulo: Paulus, 2012.
- LENKAITYTÉ, Manté. *Patris nostri.* Présence des Pères dans les règles monastiques anciennes d'Occident. **Revue d'études augustinienes et patristiques**, 52, 2006, p. 261-285.
- LEYSER, Conrad. **Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great.** Oxford: Oxford University, 2000.
- LINAGE CONDE, A. **La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media.** Madrid: Complutense, 2007.

- \_\_\_\_. Libros en los monasterios: producción y consumo. **Anales de documentacion**, 8, 2005, p. 125-143.
- MACEDO, J. R. **Riso, cultura e sociedade na Idade Média**. Porto Alegre: Editora da Universidade. UFRGS, 2000.
- MATHISEN, Ralph. The ideology of monastic and aristocratic community in Late Roman Gaul. **Polis**, 6, 1994, p. 203-220.
- McGUIRE, Bian Patrick. **Friendship and community. The monastic experience, 350-1250**. Ithaca, London: Cornell University, 2010.
- McNEILL, J. T. Asceticism versus Militarism in the Middle Ages. **Church History**, 5 (1), 1936, p. 3-28.
- OURY, G.-M. L'abbé selon Saint Benoît. In: DAUZET, Dominique-Marie; PLOUVIER, Martine (dirs.). **Abbatia et abbés dans l'ordre de prémontre**. Turnhout: Brepols, 2005. p. 23-37.
- PANCER, N. "Crimes et châtements" monastiques: aspects du système pénal cénobitique occidental (Ve et VIe siècles). **Le Moyen Age**, 59 (2), 2003, p. 261-275.
- PEIFER, C. J. The relevance of the monastic tradition to the problem of work and leisure. **The American Benedictine Review**, 28 (1), 1977, p. 373-396.
- PRICOCO, Salvatore. Los origenes de la normalizacion monastica occidental: la Regla de San Benito. **Codex Aquilarensis**, 10, 1994, p. 21-30.
- RAPP, Claudia. **Brother-making in Late Antiquity and Byzantium. Monks, laymen, and Christian ritual**. Oxford: Oxford University, 2016.
- RIERA MELIS, A. Las restricciones alimenticias como recurso expiatório em algunas reglas monásticas de los siglos VI y VII. **Aragón en la Edad Media**, 14-15, 1999, p. 1303-1316.
- ROSÉ, Isabelle. Ananie et Saphire ou la construction d'un contre-modèle cénobitique (IIe – Xe siècle). **Médiévales**, 55, 2008, p. 2-14.
- ROUSSEAU, Philip. **Ascetics, authority, and the Church in the age of Jerome and Cassian**. Notre Dame: University of Notre Dame, 2010.
- SALZMAN, Michele Renne. **The making of a Christian aristocracy**. Cambridge, London: Havard University, 2004.
- SCHMITT, J. –C. **La raison des gestes dans l'Occident médiéval**. Paris: Gallimard, 1990.
- SEGAUD, Marion. **Antropologia do espaço: habitar, fundar, distribuir, transformar**. São Paulo: Sesc São Paulo, 2016.

- SERNA GONZÁLEZ, C. de la. “Regula Benedicti” 73 y el prologo de “Regula Isidori”. A proposito de las fuentes literarias de las reglas monasticas. **Antigüedad y Cristianismo**, 3, 1986, p. 387-395.
- SILVA, Leila Rodrigues. Trabalho e corpo nas regras monásticas hispânicas do Século VII. Encontro Internacional de Estudos Medievais, 5, 2003, Salvador. In: **Atas do V Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Salvador: Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2005. p. 192-198.
- STEWART, Columba. The practices of monastic prayer: origins, evolution, and tensions. In: SELLEW, Philip (ed.). **Living for eternity: the White Monastery and its neighborhood**. Minnesota: University of Minnesota, 2003.
- STOCK, Brian. **The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries**. Princeton, New Jersey: Princeton University, 1983.
- STROUMSA, G. G. Dreams and visions in early Christian discourse. In: SHULMAN, D.; STROUMSA, G. G. **Dream cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming**. Nova York: Oxford University, 1999. p. 189-212.
- \_\_\_\_\_. From master of wisdom to spiritual master in Late Antiquity. In: BRAKKE, David; SATLOW, Michael L.; WEITZMAN, Steven (eds.). **Religion and the self in Antiquity**. Bloomington: Indiana University, 2005. p. 183-196.
- TAFT, Robert. **The liturgy of the hours in East and West**. Collegeville: The Liturgical, 1986.
- THELAMON, F. Sociabilité, travail et loisir dans le monachisme antique. **Archives des sciences sociales des religions**, 86, 1994, p. 183-197.
- TONEATTO, Valentina. Des règles à géométrie variable: modulation de la règle et pouvoir de l’abbé (IVe-VIIe siècle). In: BRETSCHEIDER, Falk; CLAUSTRE, Julie; LUSSET, Élisabeth; HEULLANT-DONAT, Isabelle (eds.). **Règles et dérèglements en milieu clos (IVe-XIXe siècle)**. Paris: Sorbonne, 2015. p. 31-48.
- \_\_\_\_\_. Dilapidation et bonne administration des res monasterii d’après les sources normatives monastiques (Ve-IXe s.). In: LEMESLE, Bruno. **La dilapidation de l’Antiquité au XIXe siècle. Aliénations illicites, dépenses excessives et gaspillage des biens et de ressources à caractère public**. Dijon: Universitaires de Dijon, 2014. p. 43-62.

- \_\_\_\_. Judas et les moines. L'utilisation d'une image patristique dans les règles monastiques du haut Moyen Âge. In: BERIOU, R.; BERNDT, M. et al. (eds.). **Las receptions des Pères de l'Église au Moyen Âge**. Münster: Aschendorff, 2013, 2v. v.2. p. 1033-1056.
- VON MOOS, Peter. Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, I. Formes du silence. **Médiévales**, 29, 1995, p. 131-140.
- \_\_\_\_. Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge (II). **Médiévales**, 30, 1996 p. 117-137.
- WHITE, Carolinne. **Christian friendship in the fourth century**. Cambridge: Cambridge University, 1992.

## Notas

<sup>1</sup> Consiste na Regra de Agostinho de Hipona. Existem versões masculinas e femininas dessa regra, o que desencadeou controvérsias sobre qual teria sido escrito pelo próprio Agostinho e qual consistiu numa adaptação posterior. Sobre essa questão, cf.: FIGUINHA, 2010.

<sup>2</sup> As três Regras dos Pais e as regras de Macário, do mosteiro tarnatense, de Ferrolo de Uzès, de Columbano, de Donato de Besaçon, de Walderberto de Luxeuil, a Regra Oriental e as versões masculinas e femininas das regras de Aureliano de Arles e de Cesário de Arles, além das *Instituições* de João Cassiano.

<sup>3</sup> Regras do Mestre, de Bento de Núrsia e de Paulo e Etienne.

<sup>4</sup> Regras de Ailbe, de Comghall de Bangor, de Ciarán de Clonmacnois e dos Monges Cinzas

<sup>5</sup> Regras de Leandro de Sevilha, de Isidoro de Sevilha, de Frutuoso de Braga e Regra Comum. Na relação bibliográfica ao fim do artigo, consta as edições consultadas nas pesquisas que realizo e das quais esse artigo é resultado.

<sup>6</sup> Aqui, remeto a um conceito debatido nas obras de Pierre Hadot (1999) e Giorgio Agamben (2014) tendo cada autor empregado o termo em circunstâncias distintas, cada qual com seus próprios desdobramentos teóricos. De modo esquemático e sucinto, poder-se-ia dizer que Hadot o utilizou para questões filosófico-existenciais e Agamben, às político-jurídicas. Utilizo *forma de vida* para a compreensão do monaquismo a partir da leitura crítica das reflexões desses autores.

<sup>7</sup> Esse aspecto será retomado e aprofundado mais adiante nesse artigo.

<sup>8</sup> Hilário Franco Júnior postulou que o monaquismo medieval era utópico, dado o isolamento social numa comunidade pautada pela manutenção de traços essenciais de um passado pretensamente perfeito (FRANCO JÚNIOR, 2017: 9-32).

<sup>9</sup> Entre as quais, destaco a instalação de grupos migrantes oriundos de além do *limes*, a mudança das relações sociais no campo e a reorganização das elites locais frente ao enfraquecimento da autoridade imperial em Roma.

<sup>10</sup> Pierre Hadot (2014) realizou apontamentos a esse respeito em seus estudos sobre a forma de vida filosófica na Antiguidade.

<sup>11</sup> Para uma síntese do debate, cf.: DOMÍNGUEZ DEL VAL, 1981: 23-47.

<sup>12</sup> A esse respeito, a historiografia se atentou principalmente à poluição noturna (BRAKKE, 1995; FOUCAULT, 1985; ELLIOTT, 1999). Outros aspectos considerados foram o riso (MACEDO, 2000; LE GOFF, 2000: 65-82) e a gestualidade (SCHMITT, 1990: 57-82).

<sup>13</sup> Raquel Holmet demonstrou que a velhice na Primeira Idade Média foi imaginada como uma etapa ambivalente da vida, uma vez que seria composta por potências opostas: negativa no que diz respeito ao material, por conta da debilidade física inerente à idade avançada; positiva para o âmbito espiritual, pois acrescentaria sabedoria e maturidade e enfraqueceria os prazeres e a concupiscência (HOLMET, 1997).

<sup>14</sup> Conforme alguns estudiosos, os autores ascéticos cristãos recorreram a valores tradicionais e distintivos da elite, apresentando-os em termos espirituais e que tornassem a opção pela ascese como alternativa viável para preservação da posição privilegiada numa sociedade em transformação. A historiografia destacou o caso da Gália nesse processo (GOODRICH, 2007; MATHISEN, 1994; SALZMAN, 2004).

---

<sup>15</sup> Para uma discussão mais ampla a formulação da concepção cristã de amizade, cf.: WHITE, 1992.

<sup>16</sup> Há extensa bibliografia sobre o desenvolvimento das ideias a respeito da autoridade ascética que respaldaria o exercício do poder pelo abade sobre a comunidade. Dentre os estudos sobre o assunto, destaque: OURY, 2005: 23-37; ROUSSEAU, 2010; LEYSER, 2000.

<sup>17</sup> Para uma discussão sobre o conceito de *poder pastoral*, cf.: FOUCAULT, 1995: 231-249

<sup>18</sup> Para um debate sobre direção espiritual, cf.: HAUSHERR, 1955. p. 10.; FOUCAULT, 2014: 208; STROUMSA, 2005: 183-196; ALCIATI, 2006: 337-352.

<sup>19</sup> A questão foi tema do influente tratado *De opera monachorum*, escrito por Agostinho de Hipona (1939).

<sup>20</sup> Para a origem dessas ideias monásticas, cf.: STEWART, 2003.

<sup>21</sup> Estudos arqueológicos a respeito das comunidades fundadas entre os séculos V e VII atestam a ausência de elementos materiais que distinguissem um espaço como sendo propriamente um mosteiro. Muitas vezes, a fundação consistia na simples ocupação de uma estrutura pré-existente abandonada (BOWES, 2011; LAUWERS, 2014).

<sup>22</sup> Dois estudos escritos por Renan Frighetto, um sobre a *Regula Isidori* (FRIGHETTO, 2004) e outro sobre *Regula Monachorum* de Frutuoso de Braga (Idem, 2017), abordaram episódios que ilustram esse tipo de contexto de produção.

<sup>23</sup> Para uma versão em português do documento, cf.: GREGÓRIO MAGNO, 1996.

<sup>24</sup> Deve-se considerar nessa questão a predominância da oralidade sobre o letramento que perdurou até a modernidade, que resultava na circulação de ideias em *comunidades textuais* – conceito cunhado por Brian Stock (1983).