REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

O MEDITERRÂNEO DO ORIENTE AO OCIDENTE: AS MOBILIDADES DE CÓDICES E A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO MONÁSTICO NA COMPILAÇÃO HAGIOGRÁFICA DE VALÉRIO DO BIERZO (SÉCULO VII).

THE MEDITERRANEAN FROM EAST TO WEST: THE MOBILITY OF CODICES AND THE RECEPTION OF MONASTIC THOUGHT IN THE HAGIOGRAPHIC COMPILATION OF VALERIUS OF BIERZO (7TH CENTURY).

Renan Frighetto
UFPR/Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR)/CNPq

RESUMO

O tema das mobilidades revela toda a dinâmica do processo histórico. Nosso estudo está voltado a análise dos movimentos socioculturais e políticos no espaço do Mediterrâneo durante o período tardo-antigo, com acento nas interações de manuscritos monásticos que transitavam entre o oriente e o ocidente mediterrânicos. Fluxos que revelam a dimensão do pensamento, bem como da atuação, relativo às formas de vida monástica que ganharam espaço nos relatos hagiográficos. Destacaremos a coleção hagiográfica feita por Valério do Bierzo (625? /695), observando quais são os escritos nele inseridos e que modelos monásticos eram por ele defendidos.

PALAVRAS-CHAVE: ANTIGUIDADE TARDIA; MEDITERRÂNEO; MOBILIDADES; CÓDICES; COMPILAÇÃO HAGIOGRÁFICA; VALÉRIO DO BIERZO.

ABSTRACT

The theme of mobility reveals the entire dynamics of the historical process. Our study focuses on the

analysis of sociocultural and political movements in the Mediterranean during the late antique period, with an emphasis on the interactions of monastic manuscripts that travelled between the eastern and western Mediterranean. These flows reveal the dimension of thought, as well as action, regarding the forms of monastic life that gained space in hagiographic accounts. We will highlight the hagiographic collection made by Valerius of Bierzo (625? /695), observing which writings were included in it and which monastic models he defended.

KEYWORDS: LATE ANTIQUITY; MEDITERRANEAN; MOBILITIES; CODICES; HAGIOGRAPHIC COMPILATION; VALERIUS OF BIERZO.

1 – Mobilidades, circulação e erudição no Mundo mediterrânico.

O tema das mobilidades remete, de uma forma instantânea, a ideia de movimento que caracteriza o processo histórico[1] desde o mundo antigo. Isso incluí o nosso recorte espaço-temporal do mundo do Mediterrâneo entre os séculos IV e VIII, especificamente nesta baliza cronológica que delimitamos como a Antiguidade Tardia[2]. Para abordarmos as mobilidades que eram realizadas na tardo-antiguidade, partimos da afirmação feita por Claudia Moatti de que os movimentos realizados no Mediterrâneo antigo estavam pautados em três vetores: o da translação, o da comunicação e o da migração[3]. De fato, Moatti refere-se aos movimentos que estavam associados ao conjunto de mobilidades feitas pelos agentes sociais, políticos, econômicos e culturais que visavam o que Arnaldo Momigliano definiu como "interação cultural"[4] e, também, o

[1] A relação entre movimento e processo historico é apresentada por KOSELLECK, R. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos.* Rio de Janeiro: Contraponto – Editora da PUC Rio, 2006, p. 85, "... Se a história for experimentada como o movimento de diferentes correntes, cuja relação entre si é continuamente alterada em diferentes graus de intensidade, cristalização e aceleração, então o conjunto desses movimentos só pode ser apreendido por um ponto de vista conscientemente assumido...".

[2] Conceito que nesse primeiro quarto do século XXI ganhou novas dimensões que vão além do espaço mediterrânico, como bem nos apontam DI COSMO, N. e MASS, M. (Org.). *Impérios e trocas na Antiguidade Tardia Eurasiática. Roma, China, Irã e a estepe por volta de 250 – 750*. Campinas: Editora da Unicamp, 2023, p.51, "...ao subsumirmos não apenas encontros sociais e políticos de algo nível, o conceito de Antiguidade Tardia Eurasiática é também útil na medida em que fornece uma lente distinta através da qual podemos vislumbrar mudanças internas às sociedades...". Dos muitos estudos relacionados ao debate sobre a Antiguidade Tardia, destacamos o dossiê organizado pela revista Diálogos Mediterrânicos e coordenado pelos professores doutores Everton Grein e Otávio Luiz Vieira Pinto (2021), *O Mundo da Antiguidade Tardia de Peter Brown 50 anos depois* (21), no qual apresentam-se novas abordagens e pesepectivas a partir dos estudos de Peter Brown.

[3] MOATTI, Cl. (2006). Translation, migration and communication in the Roman Empire: three aspects of movement in History. *Classical Antiquity* (25/1), p. 109, "…but it hides another and very specific aspect of the ancient Mediterranean world, namely movement. As instances of movement, I consider here translation, communication, and migration…".

[4] MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica*

seu resultado mais expressivo, o cosmopolitismo, que teve no caso romano um de seus exemplos mais significativos. Vale lembrarmos, segundo Maria José Hidalgo, que estamos nos referindo a noção de *Ecúmene*, ou de domínio, que estava associada diretamente à ideia de hegemonia de Roma no espaço mediterrânico[5]. Construída ao longo da fase helenística, a expansão romana desde a época republicana promoveu, incluindo as fases posteriores que alcançaram o mundo imperial romano tardio, o paradigma da criação do patrimônio cultural hegemônico romano voltado à uma comunidade "mundial" centrada no domínio do Mediterrâneo[6] onde a universalização do conhecimento, ao lado de um princípio jurídico mais abrangente como foi o proposto pela *Constitutio Antoniniana* de 212[7,] caminhava *pari passu* com a democratização da cultura[8] voltada, sobretudo, aos segmentos sociais aristocráticos e burocráticos romanos nos quais o cristianismo, o neoplatonismo e outras correntes de pensamento e de formação individual já se faziam presentes no conjunto da *Paideia*[9]. Ou seja, encontramo-nos diante da formulação do pertencimento dos

e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 27 – 49, páginas nas quais Momigliano apresenta-nos a relação muito próxima entre romanos e gregos. Destacamos a citação da página 49 na qual o historiador italiano nos indica que "...Ao distinguir os romanos como nação com que os gregos tinham maior afinidade natural, empurravam os celtas e os cartagineses para uma categoria diferente. Era a categoria dos bárbaros e os eruditos gregos eram tradicionalmente famosos por investigar as terras bárbaras e torna-las compreensíveis aos civilizados...".

[5] HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (2008). Ecumenismo romano: entre utopía y realidad. *Studia Historica. Historia Antigua* (26), p. 48: "…La ecúmene romana es presentada por los propios romanos como una construcción política, cultural y territorial que abarcaba todo el mundo habitado, *oikouméne*, sobre el que los romanos ejercían una dominación total…".

[6] Ideia apresentada por HORDEN, P. and KINOSHITA, Sh. (Eds.). *A Companion to Mediterranean History.* Malden – Oxford: Blackwell, 2014, p. 5, "…Mediterranean history is nothing if it is not also, to some extent, global history, alive to the wider entanglements that may explain or reflect Mediterranean phenomena. The Mediterranean may or may not be different from other "inland seas," whether maritime or, by analogy, terrestrial (the Steppes, for example) …".

[7] Segundo BANCALARI MOLINA, A. *Orbe romano e imperio global. La romanización desde Augusto a Caracalla.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007, p. 125, "…emanada en el 212 d. C. por Caracalla, que conformó, sin duda, el eje transversal entre un antes y un después de la promulgación del edicto. Éste consiguió la igualdad jurídica de los miembros libres del imperio con la excepción de los *dediticii* y se produjo la transformación del organismo político cívico en otro unitario y universal, con lo que desaparecieron las diferencias entre ciudadanos y extranjeros (*peregrini*)…".

[8] CARRIÉ, J.-M. (2010). Elitismo cultural e "democratização da cultura" no Império Romano Tardio. *História São Paulo* (29/2), p. 466 – 468, em particular na p. 466 quando nos indica "...Seja como for, a cristianização contribuiu fortemente para renovar as condições sociológicas da comunicação e da cultura. A questão dos públicos e dos seus diversos níveis de participação a uma inspiração cultural por natureza unificadora apresenta-se ainda hoje como um apaixonante campo de estudo...".

[9] De acordo com BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire.* Madison: The

grupos aristocráticos romanos a *humanitas*, onde a humanidade estaria relacionada tanto a *romana ciuilitas*, a civilização romana, como a *christiana ciuilitas*, a civilização cristã que sucederá e substituirá a primeira[10]. Humanidade e civilizações, romana e cristã, que manteriam a sua hegemonia cultural graças a dois dos três movimentos/mobilidades propostos por Moatti, o da translação, onde a produção de textos e a revelação naqueles de práticas e de ideias comuns das tradições romanas e cristãs as manteriam junto aos grupos aristocráticos numa posição destacada, e o da comunicação que faria a mobilidade e a circulação daqueles documentos escritos entre as áreas do mundo mediterrânico, provendo aos aristocratas conhecimentos e escritos da mais variada procedência levando-os, na perspectiva de Oronzo Giordano, "ao desejo inato de liberação e de promoção social"[11]. Assim, configurava-se o que Guglielmo Cavallo definiu como "novo público literário"[12], interessado tanto na leitura de códices como na sua circulação, voltada a erudição, aos modelos e exemplos que aqueles aristocratas e burocratas deviam seguir para atingirem a condição civilizacional. E dentre esta plêiade de escritos que circulavam pelo mundo do Mediterrâneo, um segmento chama a atenção por transmitir ensinamentos, práticas e conhecimentos voltados ao aperfeiçoamento espiritual e religioso: nos referimos aos escritos monásticos.

2 – O ascetismo e o movimento monástico entre o Oriente e o Ocidente.

University of Wisconsin Press, 1992, p. 51, "… *Paideia* was a means of expressing social distance. Its skills were difficult to acquire and, once acquired, could only be displayed within rigid, traditional conventions. Education, therefore, controlled "unstructured" social mobility. At the same time, it offered an acceptable avenue of promotion to a few men of talent from less-privileged backgrounds. Sons of petty notables, such as Augustine, at Thagaste, were enabled, through great effort and the patronage of wealthy friends, to enjoy successful careers as teachers, rhetors, and poets. These careers might even be crowned by posts in the bureaucracy and by a provincial governorship..."; importante a definição oferecida por CARVALHO, M. M. *Paideia e retórica no séc. IV D. C. A construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno.* São Paulo: Annablume, 2010, p. 153 – 154, "... quando nos remetemos a *Paideia* estamos, necessariamente, nos referindo à questão da educação, ou da formação dos homens que ocupariam os cargos mais importantes do Império, como as altas funções administrativas (...). Estava em questão a formação do homem que pregaria uma unidade política para o Império Romano através de uma teoria que ratificasse as ações do governante. Portanto, a *Paideia* seria não só uma demonstração de um conhecimento ativo e atuante na administração política do Império, mas também uma demonstração de força...".

[10] Sobre este tema, vide FRIGHETTO, R. (2004). Da Antiguidade Clássica à Idade Média: a ideia de *Humanitas* na Antiguidade Tardia Ocidental. *Temas Medievales*, 12, p. 147 – 164.

[11] GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media.* Madrid: Gredos, 1983, p. 9.

[12] CAVALLO, G. *Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*. Madrid: Alianza Universidad, 1995, p. 139.

Os estudos relativos à vida ascético-contemplativa no interior da sociedade tardo-antiga mediterrânica tiveram um grande impulso nas três últimas décadas do século XX a partir das pesquisas realizadas tanto por Peter Brown como por especialistas que direcionaram suas investigações às abordagens socioculturais que colocavam o movimento monástico e a figura do *vir sanctus* no centro de suas análises[13]. A partir desta abordagem, podemos observar até que ponto o movimento monástico da Antigüidade Tardia, o mais significativo dos movimentos ascéticos incrementado pelos avanços e pelas dúvidas filosóficas duma sociedade em constantes transformações[14], esteve integrado às questões de cunho político e social ocorridas, principalmente, na *Pars Occidentalis* do mundo imperial romano[15], futuro solar das monarquias romano-bárbaras ocidentais. Movimento monástico ocidental que recebeu uma forte influência do monacato egípcio e que desde meados do século IV ganhou projeção sociocultural e política sobre todo o espaço mediterrânico[16].

---

[13] Destes estudos, destacamos os trabalhos de BROWN, P. *The Cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University Chicago Press, 1981; *Society and the holy in the Late Antiquity*. Los Ángeles-Berkeley: University of California Press,1989; PRICOCO, S. *Monaci, Filosofi e Santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*. Messina: Universitá di Messina, 1992; BOWERSOCK, G. W., BROWN, P. and GRABAR, O. (Eds.). *Interpreting Late Antiquity. Essays on the postclassical world.* Cambridge-Massachussets-London: The Belcknap Press of Harvard University Press, 2001.

[14] Uma interessante explicação do conceito de transformação no mundo romano entre os séculos II e VIII nos é oferecida por WOOD, I. *The transformation of the Roman West.* Leeds: Arc Humanities Press, 2018, p. 10, "...The word 'Transformation' was deliberately chosen in order to avoid the negative connotations of 'Decline' (...). For the majority of the scholars (...) the emphasis was on continuity and development rather than on catastrophe, although the meaning of the word 'transformation' can in fact encompass sudden change - and, indeed, as any lover of traditional English theatre knows, the cataclysmic scene in a pantomime, when the scenery collapses to reveal a different (usually devastated) world, is called the "transformation scene...".

[15] FRIGHETTO, R. (2014). La comunidad monástica como sinónimo de sabiduría y santidad: los cenobitas y la regla monástica de Isidoro de Sevilla (siglo VII). *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, p. 146 – 147; e segundo TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del Cristianismo antiguo.* Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 150, "...En este ámbito, el nacimiento y la difusión del monacato, creemos, es una de las manifestaciones más apasionantes para el historiador y que mejor refleja las múltiples tensiones a que estaba sometida la vida privada y pública del hombre de la época...".

[16] Segundo PRICOCO, S.: *Monaci, filosofi e santi...*, p.9, "...Quello straordinario 'straripare della vita interiore in forme sociali' (P. Brown) che fu l'antico monachesimo iniziò a coinvolgere l'Occidente latino nella seconda metà del secolo IV. Prima di allora è credibile che notizie sui padri del deserto siano state diffuse dai pellegrini reduci dalla Terra Santa o dagli orientali venuti a Roma..."; de acordo com DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. (1991). La recepción del monacato en Hispania. *Codex Aquilarensis*, 5, p. 138, "...Si aceptamos la posibilidad de que se hubiese dado forma 'monástica' a las prácticas ascéticas pre-existentes en el NO, incluidas aquellas imbuidas de priscilianismo, el modelo a aplicar sólo puede ser el del monacato oriental, que en el último cuarto de este siglo había empezado a ser conocido

Um dos elementos centrais para a valorização do modelo vida monástica, propugnado exatamente pelas fontes de tradição oriental, foi o da prática individual da *askéses*[17]. De fato, nestas fontes, o ascetismo aparece definido como "exercício espiritual" a ser praticado pelo indivíduo[18], enquanto nas fontes ocidentais a noção da busca pela "vida contemplativa" parece estar diretamente vinculada com as normas canônicas exaradas pelas atas conciliares orientais[19]. Logo o *monachus* seria o portador da ascese estando, dessa forma, voltado única e exclusivamente à contemplação de Deus, devendo por este motivo afastar-se de todos os males e pecados seculares. Assim, a solidão e o isolamento são termos que caracterizam o *monachus* que dessa maneira

---

en Occidente..."; na mesma linha, DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Monacato y ascesis en Hispania en los siglos V-VI. In: *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV – VII). XXII incontro di studiosi dell'antichità cristiana.* Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1994, p. 380, "…Oriente es la cuna de los cenobitas, de allí han llegado los primeros modelos…". Esta influência do monacato egípcio nos territórios ocidentais é também percebida pela práxis de se nomearem monges para a condição episcopal, como indica VILLEGAS MARÍN, R. El Obispo y los monges. In: ACERBI, S., MARCOS, M. y TORRES, J. *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 325, "... El tipo ideal de 'monje-obispo' se forjó en Oriente, donde la figura veterotestamentaria de Moisés, con sus cuatro décadas pasadas en el desierto de Madiam y sus otros cuarenta años liderando al pueblo de Dios, vino a constituirse en modelo de aquellos monjes que, tras un periodo de vida contemplativa en el 'desierto', asumían responsabilidades ministeriales en la Iglesia (…). La *Vida de Martín de Tours* escrita por Sulpicio Severo atestigua —entre otros ejemplos (…) — la expansión de este paradigma de santidad episcopal por el Occidente latino…".

[17] Seguindo o pensamento de PRICOCO,S.: *Monaci, filosofi e santi...*, p.213-4: "...Il personaggio di Giacobbe fu talvolta assunto come simbolo di atletismo spirituale, ma con una simbolica la quale, più che materiata di specifiche instanze christiane, appare radicata in un concetto dell'ασκησις come 'esercizio' più propriamente intellettuale e morale, secondo canoni di remota tradizione filosofica, da Platone agli stoici agli epicurei alla mitografia ascetica dei neopitagorici...", sendo uma prática filosófica e espiritual que remonta ao período helenístico; ver também ROUSSEAU, Ph. *Ascetics, Authority and the Church in the age of Jerome and Cassian*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010, pp. 21-32 e RAPP, Cl. *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2013, pp. 142 y ss.

[18] *Athan.., Uit.Antonii, 91:...asceticam agere....*; segundo ACERBI, S. y TEJA, R. "En la raíces del eremitismo cristiano: la vida en el desierto concebida como conquista del cielo en la tierra". In: TEJA, R. y GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (Coords.). *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval.* Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2011, p. 11, "... Desde los primeros tiempos muchos cristianos fervientes optaron por una vida de abstención sexual (virginidad), de pobreza material, de ayunos y otras formas de renuncia a los placeres corporales, lo que denominamos 'ascetismo', del término griego *askésis* (ejercício del cuerpo para alcanzar la virtud)...".

[19] *Conc.Const. I, a.381, c.4: De honore monachis competente et ut nullus eorum tentet ecclesiastica aut saecularia inquietare negotia, nec alienum seruum praeter conscientiam domini eius suscipere. Qui uere pure solitariam eligunt uitam digni sunt conuenienti honore. (...) Eos uero qui per singulas ciuitates seu possessiones in monasteriis sunt, subiectos esse episcopo et quieti operam dare atque obseruare ieiunia et orationes...*

poderia melhor contemplar a Deus com o intuito de atingir a perfeição evangélica[20]. Desta forma, podemos dizer que o *monachus* cristão do período tardo-antigo surge como o protótipo cristianizado do *theíos ànér* da época helenística[21], sendo que este último teve "una gran difusión en los ambientes filo-paganos occidentales a lo largo del siglo IV siguiendo, en líneas generales, los mismos preceptos utilizados por los autores cristianos en su presentación sobre los santos y mártires"[22]. Ou seja, notamos uma aproximação, seja em termos de sua ação como de sua formação, entre o *theíos ànér*, o *vir sanctus* e o *monachus* que os projetaria como homens voltados a alcançarem um nível de aprimoramento pessoal que repercutiria junto ao corpo social no qual eles atuavam. Aperfeiçoamento individual que no caso do *monachus*, e desde finais do século IV, esteve tutelado e reconhecido por uma série de normas e regras provenientes dos espaços institucionais da hierarquia eclesiástica[23].

Na *Pars Occidentalis* do mundo romano os primeiros sinais dessa regulação institucional

[20] Uma definição do termo *monachus* é apresentada por *Isid., Etym., VII,13,1: Monachus graeca etymologia vocatus, eo quod sit singularis. Μοναϛ enim graece singularitas dicitur...* utilizamos a versão das Etimologias de OROZ RETA, J., MARCOS CASQUERO, M.-A. y DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. Edición bilíngüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, 2 v.; e como aponta TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p. 154, "... De modo similar, los *anakhoretai* cristianos, cuando optan por la retirada al desierto, no sólo rompen los lazos que les unían con su familia, con su aldea o ciudad, sino también con la organización eclesiástica imperante. Los anacoretas optan por una búsqueda directa de Dios, sin intermediarios de ningún tipo, Iglesia incluida...".

[21] No ocidente tardo-antigo encontramos como sinônimo de *theíos ànér* o termo *uir sanctus*. Uma definição do *theíos ànér* helenístico é apresentada a partir da figura de Apolonio de Tiana na *Vita Apolloni* de Filóstrato e encontra-se no trabalho de HIDALGO DE LA VEGA: M.J.: *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca,1995, p.194-5: "...Apolonio de Tiana fue un filósofo taumaturgo capadocio, que vivió en el siglo primero de nuestra era. Probablemente tuviera más de mago que de filósofo, debido a lo cual, según una tradición basada en los valores de la cultura clásica, fue considerado un hechicero. Sus prodigios y milagros llegaron a ser usados en contra de la figura de Cristo y se originó una polémica en torno a la superioridad de uno y otro(...). La primera dificultad que se presenta es la de tratar de definir este texto, cuyo título *tà és Tyanéa Apollónion*, enlaza con el género novelesco(...). Por otra parte, es una obra biográfica de carácter especial, dada la presencia novedosa de los 'milagros' en ella(...). La obra está centrada en la vida de este filósofo sofista y santo pitagórico, mago y hombre religioso, en definitiva, es el modelo de 'hombre divino', según los valores culturales de la época de Filóstrato (...). La misma obra filostratea sirvió como base de posteriores invectivas entre cristianos y paganos, e incluso autores diversos lo consideraron como el 'santo' del paganismo en contraposición al Cristo evangélico...".

[22] FRIGHETTO, R. La comunidad monástica como sinónimo de sabiduría y santidad..., p. 147.

[23] De acordo com TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p. 165, "... La otra vía era la integración del monacato en las estructuras eclesiásticas en vigor. Esta vía la intentaron muchos obispos, pero hubo dos factores, o mejor dicho, dos personas que desempeñaron un papel fundamental, Atanasio de Alejandría y Basilio de Cesarea...".

sobre os monges aparecem referenciados nas *Conlationes* de João Cassiano[24], escritas no final do século IV e nos começos do século V[25]. Na conferência XVIII do abade Piamun, Cassiano menciona os tipos ou gêneros de monges existentes no Egito, dois dos quais eram considerados legítimos e um terceiro a ser evitado[26]. Com efeito, Cassiano apontava os monges cenobitas, solitários que viviam em comunidade, que seguiam uma regra de vida e eram governados por *seniores*[27], ao lado dos monges anacoretas, aqueles que depois de terem integrado comunidades monásticas vivem isoladamente em áreas mais remotas[28], como os gêneros monásticos capazes de conduzirem à perfeição e à santidade. É certo que para apresentar esta tipificação monástica Cassiano recebeu influências de escritos provenientes do Oriente, como a *Vita Antonii* de Atanasio de Alexandria que foi traduzida ao latim por Evágrio de Antioquia[29], que por sua vez também

[24] A trajetória de Cassiano revela-nos o dinamismo de sua mobilidade. Segundo ROUSSEAU, Ph. *Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian*, p. 169 – 170, "… Unfortunately, little is known of Cassian's life before his arrival in Gaul in 415. He was a native of the Dobrudja, in what is now Romania and Bulgaria, on the shores of the Black Sea; and, after a period in Bethlehem, he lived as an ascetic in Egypt for two years at least, if not longer. Apart from hints in his own writings, the only direct evidence concerning him after his departure from Egypt, in 399, comes from Palladius and Pope Innocent I, and refers to the role he played in a delegation from Constantinople to Rome in 404, pleading the cause of Chrysostom. A reference in Gennadius states that Cassian then became a priest, settled in Marseille, and founded two monasteries there. All that can be said of the years between is that he seems to have his devotion to the ascetic movement…"; e de acordo com SPIDLIK, T. "Giovanni Cassiano". In: BERARDINO, A. (Dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, F-O*. Genova-Milano: Editrice Marietti, 2007, p. 2206, "...Principale esponente occidentale della tradizione monastica..."; ver também PINHEIRO-JONES, R. "João Cassiano". In: SOUZA, G. Q. e NASCIMENTO, R. C. S. (Orgs.). *Dicionário: Cem fragmentos biográficos. A Idade Média em trajetórias.* Goiânia: Editora Tempestiva, 2020, p. 39-44.

[25] Utilizamos a edição de PICHERY, E. *Jean Cassien. Conférences XVIII-XXIV. Sources Chrétiennes 64*. Paris: Editions du Cerf, 1959. É interessante a afirmação de DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo. In: DE LAS HERAS, A., GALLON, Fl. e PLUCHOT, N. (Eds.). *Ouvrer pour le salut. Moines, chanoines et frères dans la Península Ibérique au Moyen Âge.* Madrid – Paris: Collection Casa de Velázquez, 2019, p. 20, "...Casiano, que será el gran difusor en Occidente de los modelos monásticos orientales, insistirá en esa imagen del monasterio como la comunidad perfecta de los creyentes, unidad de vida y de bienes. En su percepción, que se aceptará como universalmente válida, el monje tiene un mérito indudablemente mayor que el asceta individual, pues ha hecho de la humildad y la renuncia a la propia voluntad el medio de acercarse a Dios, de alcanzar la salvación…".

[26] *Cass., Conl., XVIII, 4:...Tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnimodis euitandum...*

[27] *Id., ibid.:...Primum est coenobiotarum, qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur: cuius generis maximus numerus monachorum per uniuersam Aegyptum commoratur....*

[28] *Id., ibid.:...Secundum anachoretarum, qui prius in coenobiis instituti iamque in actuali conuersatione perfecti solitudinis elegere secreta: cuius professionis nos quoque optamus esse participes...*

[29] Como é indicado por Segundo ROUSSEAU, Ph. *Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian*, p. 15, nota 19, "…and making of a translation by Jerome's friend, Evagrius of Antioch, *c.* 370…"; e de

influenciou obras latinas contemporâneas as de Cassiano como a *Vita Martini* de Sulpício Severo[30] que tornou-se o modelo de hagiografia durante a Antiguidade Tardia e a Idade Média nos territórios romanos ocidentais[31].

3 – O movimento monástico na *Hispania* visigoda: entre o eremitismo-anacoretismo e o cenobitismo.

Com isso, observamos que o *corpus* documental composto pelas obras de João Cassiano e de Sulpício Severo indicavam o cenobitismo como a forma de vida monástica mais perfeita que o anacoretismo, embora reconhecessem este último como legítimo para que o *monachus* alcançasse a perfeição[32]. Porém, esta tendência foi sendo paulatinamente substituída nas fontes monásticas e

---

acordo com DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La recepción del monacato en Hispania, p. 138, "...La traducción de la Vida de Antonio, la propaganda de Jerónimo y la llegada de orientales, como Martín, dieron lugar a las primeras manifestaciones monásticas suburbanas, que si bien no tenían aún forma cenobítica sí asumían el concepto de vida comunitaria y sumisión a una autoridad, así como respeto a unas normas mínimas...".

[30] Valorização da santidade e da perfeição claramente expostas em *Sulp.Sev., Vit.Mart.,1, 6:...Vnde facturus mihi operae pretior uideor, si uitam sanctissimi uiri exemplo aliis mox futuram, perscripsero, quo utique ad ueram sapientiam et caelestem militiam diuinamque uirtutem legentes incitabuntur. In quo ita nostri quoque rationem commodi ducimus, ut non inanem ab hominibus memoriam, sed aeternum a Deo praemium exspectemus, quia, etsi ipsi non ita uiximus ut exemplo aliis esse possimus, dedimus tamen operam, ne is lateret qui esset imitandus...*; utilizamos a edição de FONTAINE, J. *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin. Tome I, II, III*. Paris: Sources Chrétiennes 133, 134, 135, 1967.

[31] Segundo PRICOCO, S. *Monaci, filosofi e santi...*, p.274: "...una spiritualis victoria che ha antecedenti anche nei grandi modelli dell'agiografia occidentale, dalla *Vita di San Martino* di Sulpicio Severo..."; ver também FRIGHETTO, R. (1997). O modelo de *uir sanctus* segundo o pensamento de Valério do Bierzo. *Helmantica* (XLVIII/145-146), p. 62; WOOD, I. "The use and abuse of latin hagiography in the Early Medieval West". In: CHRYSOS, E. and WOOD, I. (Eds.). *East and West: modes of communication. Proceedings of the First plenary Conference of Merida*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999, p. 94, "…Hagiography deals with men and women; clerics and ascetics; martyrs and confessors—some of them the focus of cult throughout Christendom, and some of them culted in one or two places; each deserving and receiving different treatment. There are episcopal Lives; though instantly one might contrast two of the earliest: Sulpicius Severus' Life of Martin,' which stands at the head of much western hagiography, and which was cited regularly by later hagiographers, was written before the saint's death, more to justify Martin's ascetic lifestyle…".

[32] Nesse sentido, é muito significativa a afirmação feita por TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p. 163, "...el conocimiento del anacoretismo del tipo de Antonio y del cenobitismo pacomiano había llegado a casi todos los puntos del Imperio y había provocado enorme atractivo y numerosas adhesiones e imitaciones..."; para DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo, p. 21, "...El monje acata la disciplina del monasterio, tanto si este se rige por un cúmulo impreciso de normas recopiladas en un *codex regularum*, como si cuenta ya con una disciplina normalizada, una regla específica de las que se difundieron desde el siglo v por todo el mundo cristiano. Pero estos monjes seguirán teniendo en los anacoretas del desierto sus héroes particulares y estos seguirán siendo su fuente última de inspiración. La fuerza del modelo será tal que las formas anacoréticas, eremíticas, nunca serán erradicadas y, además de inspirarles, a algunos creyentes les

eclesiásticas oficiais ao longo dos séculos VI e VII que passaram a acentuar cada vez mais a valorização da forma de vida monástica cenobítica em detrimento do eremitismo-anacoretismo[33]. Regras monásticas como as de Bento de Nurcia, Isidoro de Sevilha, Fructuoso de Braga e a regra Comum[34] realçavam, com óbvio interesse, a importância da vida monástica em comunidade, regulada por uma norma de vida reconhecida pelas hierarquias episcopais e que conduziria os monges cenobitas a uma vida santa e perfeita[35]. Este reconhecimento do monacato cenobítico como única forma de vida monástica legítima aparece claramente definido nas normas canônicas conciliares, particularmente nos concílios hispano-visigodos de finais do século VI e ao longo do século VII[36].

impulsarán a imitarlas, convirtiéndose en un fenómeno universal y, ocasionalmente o regionalmente, importante…".

[33] Segundo FRIGHETTO, R. La comunidad monástica como sinónimo de sabiduría y santidad…, p. 151, "…la preferencia de las jerarquías eclesiásticas por el monacato de tipo cenobítico ante aquel eremítico-anacorético, revelando una tendencia hacia la fuerza y unidad de los poderes jurisdiccionales y espirituales de la *dioceses* eclesiástica y de su representante máximo, el obispo, a lo largo del siglo VI…".

[34] Para analisar a regra de São Bento, utilizamos a versão de COLOMBAS, G. & ARANGUREN, I. *La Regla de San Benito.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. E para as regras de Isidoro de Sevilha, Fructuoso de Braga e a regra Comum, CAMPOS RUIZ, J. & ROCA MELIA, I. *Santos Padres Españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias".* Madrid: Biblioteca de Autoes Cristianos, 1971.

[35] SERNA GONZÁLEZ, Cl. (1986). 'Regula Benedicti' 73 y el prólogo de 'Regula Isidori'. A propósito de las fuentes literarias de las reglas monásticas". *Antigüedad y Cristianismo III. Los Visigodos. Historia y Civilización*, p. 387-388. Para os casos das regras monásticas de Fructuoso de Braga e a *Communis*, observação interessante é a de DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. (1990). El monacato y la cristianizacion del NO hispano. Un proceso de aculturación. *Antigüedad y Cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, p. 534 – 535, "…Frente a un monasterio rígidamente establecido, y fundado 'desde fuera', nos encontramos monasterios que surgen por iniciativa privada, que se organizan de manera poco canónica, y que rechazan en cuanto a fines y medios la disciplina monacal ortodoxa. Como respuesta se intenta someter a los monasterios a una disciplina, bajo la tutela de un obispo…"; e como reforçou recentemente DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo, p. 44, "...La sumisión a la Regla del monasterio tenía una serie de ventajas de índole práctica. La más evidente es que el converso no debe construir un camino propio a la salvación, la conversión está ritualizada por la norma monástica. El converso es el que sumisamente acepta las condiciones de vida impuestas en la comunidad en la que ingresa. De alguna manera, la construcción de un esquema de actuaciones es sustituida por la renuncia a la propia voluntad que, por medio de la obediencia, es sometida a la autoridad del monasterio y de sus superiores...".

[36] Utilizamos a edição de VIVES, J., MARÍN, T. y MARTÍNEZ, G. *Concilios Visigoticos e Hispano-Romanos.* Barcelona-Madrid: CSIC, 1963. Sobre o reconhecimento do monacato cenobítico, vide *Conc.III Tol., a.589, c.4: Si episcopus unam de parrochitanis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ea monachorum regulariter congregatio vivat, hoc consensu concilii sui habeat licentiam faciendi...; Conc.IV Tol.,a.633,c.51:...monasteriis vindicent sacerdotes quod recipiunt canones: id est monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere, atque extra regulam acta corrigere...*

Com base na documentação conciliar hispano-visigoda, observamos que o modelo monástico anacorético/eremítico passou a ser considerado pelas autoridades episcopais hispano-visigodas como uma forma de vida monástica que poderia ser um meio de passagem, mas nunca o fim para que o indivíduo atingisse a perfeição, pois esta encontrava-se vinculada ao modo de vida cenobítico[37]. As associações que colocavam os anacoretas e os eremitas como indivíduos errantes, marginalizados e contrários as normas eclesiásticas vigentes, como as apresentadas nos cânones 52 do IV Concílio de Toledo de 633[38] e 5 do VII Concílio de Toledo de 646[39], reforçavam o estereótipo de homens que desrespeitavam os princípios de convivência comunitária. Tanto assim que ambos os cânones se referem aos anacoretas e eremitas com o termo *uagi*[40], associando a todos aqueles que viviam de forma solitária fora das comunidades cenobíticas reconhecidas como vagabundos. Ou seja, os anacoretas e os eremitas eram considerados pelas hierarquias episcopais

[37] Com respeito a relevância da vida monástica cenobítica naquele contexto hispano-visigodo parece encontrar eco na afirmação feita por DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., MARTÍNEZ MAZA, Cl. y SANZ HUEMA, F. J. *Hispania tardoantigüa y visigoda.* Madrid: Istmo, 2007, p. 572 – 573, "…el periodo que sigue a 589 es rico en manifestaciones propias. En este periodo se va a generar una literatura monástica, especialmente unas reglas donde, sin dudar de las influencias normativas de origen diverso, se pretende dar respuesta a situaciones particulares, inmediatas. Esta nueva fase se apoya en la anterior: la aceptación de un fenómeno hasta cierto punto ajeno, una concepción espiritual, una forma de entender la religiosidad y las relaciones sociales del individuo; a lo que siguió su aceptación por parte de la jerarquía y la asimilación del fenómeno monástico en la casuística jurídico-legal. A partir de ahí, fue posible integrar la vida cenobítica en las estructuras del cotidiano, convertir el movimiento monástico en elemento de sociabilidad, incorporarlo en los mecanismos de producción y consumo, en las redes de poder; incluso, se pudieron transferir a los monasterios actividades concretas, por ejemplo la educación y la cultura en su vertiente intelectual…".

[38] *Conc.IV Tol.,a.633,c.52:[De monachis uagis]. Nonnulli monachorum egredeuntes a monasterio non solum ad seculum reverturtur, sed etiam et uxores accipiunt; hii igitur revocati in eodem monasterium a quo exierunt poenitentiae deputentur ibique defleant crimina sua unde decesserunt.*

[39] *Conc.VII Tol.,a.647,c.5: De reclusis honestis siue uagis. Quosdam paternarum incognitos vel oblitos traditionum in tantam conspicimus corruisse desidiam, ut eorum execrando usu pene abolita patescant quae extiterunt legitime constituta;(...) Et quia gressu praepostero innitentes praesumtionem doctrinae discendi studiis anteponunt, patet quod non summa utilitatis petunt sed actioni depravationis inserviunt.(...) Illos vero quos in tale propositum ignavia inpulit, non prudentiae cognitio deputavit, quosque nulla vitae dignitas ornat, sed quod est deterius et ignorantia foedat et morum execratio turpat, decernimus ab his abici cellulis, atque locis in quibus auferuntur vagi aut tenentur inclusi atque ab episcopis sive rectoribus monasteriorum, ex quorum congregatione fuerunt vel in quorum vicinitate consistunt, in monasteriis omnimodo deputentur, ut illic sancti ordinis meditantes doctrinam primum possint discere quae sunt a patribus instituta, ut post valeant docere quae sunt sancta meditatione praecepta, atque tunc demum si doctrinae et sancti operis fructu extiterint fecundati, ad summam virtutis propernt exercitio sanctae intentionis inbuti. Deinceps autem quiquumque ad hoc sanctum propositum vinire disposuerit, non aliter illis id dabitur adsequi neque ant hoc poterunt adipisci, nisi prius in monasterio constituti, et secundum sanctas monsateriorum regulas plenius eruditi et dignitatem honestae vitae et notitiae potuerint sanctae promereri doctrinae...*

[40] Uma definição válida para o momento que estudamos, *Isid., Etym., X, 279:...Vagus, quia sine via...*

hispano-visigodas como verdadeiras ameaças ao monacato cenobítico e em última instância ao modelo eclesiástico por elas proposto, pois seu exemplo inquieto e averso à obediência poderia provocar insubordinação e conflitos eclesiásticos[41].

Concomitantemente, começaram a surgir relatos hagiográficos ao longo do século VII que seguiam a trajetória do modelo martiniano de *vir sanctus* onde o anacoretismo/eremitismo surgia como o início da caminhada espiritual para alcançar a vida perfeita, sendo que esta seria plenamente realizada passando pela instância cenobítica antes de se atingir a dignidade episcopal[42]. O exemplo mais significativo desse caminho cenobítico e episcopal rumo à perfeição espiritual no reino hispano-visigodo é o proposto pela *Vita Fructuosi*[43] na qual Fructuoso de Braga é apresentado por um curtíssimo período como anacoreta/eremita[44]. Porém, o que chama a atenção

[41] Apesar de referir-se ao movimento monástico desenvolvido ao longo do século IV, podemos estender aos séculos seguintes a afirmação feita por TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p. 164, "...estas formas de monacato son una forma de protesta contra las estructuras sociales y políticas del momento, pero también contra el cristianismo dominante representado por la Iglesia jerárquica...". Para DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Integración cultural y atención social en el monacato visigodo. In: *Los Visigodos y su mundo - Arqueología - Paleontología – Etnografía*. Madrid: Comunidad de Madrid, 1998, p. 93, "...El monacato se convirtió en el vehículo que iba a encauzar, por un lado, una visión ascético-rigorista de la doctrina, y por otro un sentimiento de pureza 'antiuniversalista' que no tenía ya cabida en una Iglesia que (...) caminaba de la mano con el poder político...". Insubordinação apresentada na segunda metade do século VII por Valério do Bierzo ao negar-se a participar da comitiva que seria levada pelo bispo Isidoro de Astorga, provavelmente, ao XII Concílio de Toledo de 681 e que demonstra esta tensão entre o anacoreta, representado por Valério, e a figura episcopal, no caso Isidoro de Astorga: *Val., Ord. Querm., 7:...demum agressus pestilentissimum virum Isidorum, Asturicensem episcopum, supplantans eum ut me quasi per fraudulentae laudis instinctum ad publica Toletanae urbis...* Existem algumas versões das obras escritas por Valério do Bierzo: uma em língua portuguesa de FRIGHETTO, R. *Valério do Bierzo. Autobiografia*. Primeiro Prémio História Medieval da Galiza 2005. Noia – A Coruña: Editorial Toxosoutos, 2006; e duas em língua castelhana: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio del Bierzo. Su persona, su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2006; e VALLEJO GIRVÉS, M., DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. e MARTÍN-IGLESIAS, J. C. *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2020, pp. 794 – 854.

[42] Nesta linha interpretativa, VILLEGAS MARÍN, R. El Obispo y los monges, p.325, afirma que "...La figura del 'monje-obispo' iba a tener una larga fortuna, tanto en Oriente como en Occidente — aunque más en unas iglesias que en otras: el primer monje consagrado obispo de Roma es Gregorio Magno —. Bastará evocar aquí el ejemplo del cenobio fundado por Honorato en la isla de Lérins — frente a la costa de Cannes — a principios del siglo V: a lo largo de los siglos V y VI, muchos de los monjes formados en este monasterio acabarían abandonándolo para ocupar diversas cátedras episcopales…".

[43] Utilizamos a edição da *Vita Fructuosi (V.F.)* feita por DIAZ Y DIAZ, M.C. *La vida de Fructuoso de Braga*. Braga: Camara Municipal, 1974, p.78 – 117.

[44] Mais especificamente em *V.F.,6,1-4: Post haec denique in uastissima et arta procul a saeculo remota solitudine in excelsorum montium sinibus extruens monasterium Rufianensem, et erga sanctum altarium se in angusto et paruulo retrusit ergastulo. Quumque ibidem aliquanto tempore quieuisset...*

na narrativa do anônimo autor da *Vita* de Fructuoso é o fato dos monges do cenóbio de Compludo, primeira fundação monástica de Fructuoso de Braga no noroeste da Península Ibérica[45], terem obrigado o seu fundador e mestre a abandonar um retiro eremítico por ele iniciado junto ao que seria o *monasterium Rufianensem* duma forma agressiva[46], demonstrando o tipo de tratamento que era oferecido tanto aos eremitas como aos anacoretas por parte dos monges cenobitas e que seguia, em linhas gerais, o que fora estabelecido pelo cânone 5 do Concílio VII de Toledo[47].

Contudo, devemos notar que a ação violenta promovida contra os eremitas e os anacoretas era corriqueira e poderia envolver a outros agentes sociais. Referência desta atitude de violência é apresentada por Valério do Bierzo em sua autobiografia quando menciona as diversas ocasiões nas quais ele, enquanto anacoreta, ou seus discípulos, foram atacados por *latrones* ou *serui*[48]. Por certo que tais ações eram um sinal evidente da falta de segurança nas regiões periféricas do reino hispano-visigodo de Toledo[49], sem que isso fosse um impeditivo para a atuação caritativa tanto de

---

[45] *Id.,3,1-6: Post haec reuertens ad locum illum solitudinis supra memoratum et deuotionem quam dudum paruulus elegerat iam perfectus impleuit. Nam construens cenobium Conplutensem iuxta diuina praecepta nichil sibi reseruans, omnem ase facultatis suae ibidem conferens, eum locupletissime ditauit et tam ex familia sua quam ex conuersis ex diuersis Spaniae partibus sedule concurrentibus eum agmine monachorum affluentissime compleuit...*

[46] *Id.,6,1-6: Post haec denique in uastissima et arta atque procul a saeculo remota solitudine in excelsorum montinum sinibus extruens monasterium Rufianensem, et erga sanctum altarium se in angusto et paruulo retrusit ergastulo. Quumque ibidem aliquanto tempore quieuisset, egressa est omnis congregatio Conplutensis cenobii; multitudo monachorum pie uiolenti uenientes eiecerunt eum de eadem claustra et ad pristinum reduxerunt locum...*; mosteiro Rufianense que foi erguido junto ao *castellum Rufianensem*, conforme nos indica *Val., Ord. Querm., 7:... In finibus enim Vergidensis territori inter caetera monasteria juxta quodam castello uetustus conditor nomen ediit Rufiana. Est hoc monasterius inter excelsorum alpium conuallia sanctae memoriae beatissimo Fructuoso olim fundatus...*

[47] Para tanto, vide nota 39.

[48] *Val.,Ord.Querm.,3,8-13:...Postmodum vero, si per ipsius versutissima supplantationis saevitia si autem per auctoris sui diaboli instigante peritia ille novit cui nulla latet absconsa, nam crebro latronum atrocitate vastatus, et usque ad mortem diversorum scandalorum injuris humiliatus, cum paene extremo degerem spiritu...; Val.,Ord.Querm.,6,50-2:...Ibique me gravissimis injuriis irrite confusum nisi fratrum intercessione fuissem ereptus, ferro me in conspectu multorum rabiens jugulare conabatur...; Val.,Ord.Querm.,9,3-5:...cupiditatis invidiaeque facibus inflammatus, jussit venire de domo nativitatis suae qui ipsum caballum furantes ducerent in pertiditone...; 28-30:...Post haec, instigante diabolo, ita eorum invidia exarsit malitia ut destinatus unus ex eorum collegio praedictum Johannem diaconem jugulavit et mortuus est...; Val.,Repl.,7,16-9:...Cumque solus mihi in interioris heremi vasta solitudine socius adhaesisset, supposuit suae crudelitatis ministros latrones saevissimos per quorum impiissima vastatione nos efficeret utraque parte divisos...; Val.,Repl.,14,15-9:...dictus Johannes meus discipulus, illius quoque magister primus a quodam iniquissimo rustico, ab ipso invido persequente diabolo praecipiter impulso in praedicto suo monasterio ante sanctum altarium in oratione prostratum, est impiissime et crudeliter capite truncatus.*

[49] Um interessante estudo sobre esta questão é o de DIAZ MARTINEZ, P.C. “Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda”. In: *De Constantino a Carlomagno – Disidentes, Heterodoxos,*

eremitas como de anacoretas naqueles espaços rurais. Uma ação junto das populações camponesas que revela a importância sociopolítica daqueles que eram considerados, em termos locais, como *viri sancti* e que agiam, inclusive, como interlocutores entre aquelas populações rústicas e os membros da aristocracia hispano-visigoda estabelecidos naquelas paragens do noroeste peninsular ibérico[50]. Além disso, podemos destacar o importante papel dos eremitas e dos anacoretas nas tarefas de conversão e de evangelização daquelas populações devotadas às tradições ancestrais e que foi descrito por Valério do Bierzo [51].

Atividades que acabavam por atrair aquelas populações rurais e que reforçavam a condição de eremitas e de anacoretas como *viri sancti*[52] perante aqueles grupos sociais rústicos, gerando potenciais conflitos com outras instâncias eclesiásticas. De fato, Valério descreve-nos diversas querelas ocorridas entre ele e os *presbyteri* de oratórios consagrados aos mártires localizados na região galaico-berciana, denotando que o nosso autor concorria, com sua fama de *vir sanctus*, com outros indivíduos que ocupavam lugar de destaque naqueles oratórios[53]. Contudo, a crítica do bergidense em várias passagens de sua obra é dirigida aos monges tanto dos mosteiros Complutense e Rufianense[54], ambos fundados por Fructuoso de Braga[55], como também à todas

Marginados. Cadiz: Ediciones Universidad de Cadiz, 1992, p.159 – 177.

[50] Segundo BROWN,P. "The rise and the function of the Holy Man in late antiquity". In: *Society and the holy...*, p.114, "…like the holy man they were notorius intruders into the settled patterns of social relationships; they were the most influential single group among the clientele of the holy man…"; vide também FRIGHETTO,R.: "O modelo de *uir sanctus*…", p.77 – 78.

[51] Função esta apresentada por nosso autor em *Val., Repl.,1,7-11:...Cumque in exelsi montis cacumine stulta populi sacrilega caecitates dementia profana daemonum delubra impie atque insipienter paganorum ritu excoleret, fidelium Christianorum ope tandem probosa obscenitas destruitur, opeque omnipotentis Domini in nomine sancti Felicis martyris basilica construitur...*

[52] De acordo com MANGO,C. "El Santo". In: CAVALLO, G. (Org.). *El hombre bizantino*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p.322, "...los santos eran los sucesores de los antigüos dioses y heroes locales...", aspecto este também realçado por BROWN, P.: *The Cult of the saints*, p. 5: "...Pagan parallels and antecedents can only take us so far in understanding the Christian cult of the saints, very largely because the pagan found himself in a world where his familiar map of the relations between the human and divine (…): the relations between the ancient cult of the heroes and the Christian cult of the martyrs…".

[53] As querelas de Valério com presbíteros, como Flaino e Justo, podem ser vistas em *Val., Ord.Querm., 2* e *6*. Um estudo sobre esta questão é o de FRIGHETTO, R. (1999). Um protótipo de *pseudo-sacerdos* na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus (*Ordo Querimoniae, 6*). *Arys* (2), p. 411-22.

[54] Observamos esta crítica direta às comunidades monásticas de Compludo e Rufiana em *Val., Ord.Querm.,1,13-6; Val., Ord.Querm.,7,46-51; Val., Ord.Querm.,8,1-11; Val., Ord.Querm.,9; Val., Resd.,2,15-9*.

[55] É interessante notar que Compludo aparece denominado como cenóbio, enquanto o Rufianense como mosteiro,

aquelas fundações monásticas próprias, fundadas por grandes proprietários e sem o reconhecimento episcopal existentes na região galaico-berciana e descritas pela *Regula Communis*[56]. Em todos estes mosteiros existiam, na opinião de Valério, monges que na sua maioria eram indignos de sua condição e que deram ao bergidense a motivação necessária para escrever o seu famoso *De Genere Monachorum*[57], obra que rompeu com a tradicional divisão dos tipos de monges de seis para sete[58] e que obteve uma grande difusão no mundo franco dos séculos VIII e IX[59].

4 – Valério do Bierzo, seu pensamento monástico e a sua compilação hagiográfica.

Esta crítica dirigida aos maus monges, que segundo o pensamento valeriano desconheciam os ensinamentos monásticos e desrespeitavam os *seniores* gerando uma descrença do modo de vida comunitária[60], levou o bergidense à uma tentativa de valorização do eremitismo e do

---

sugerindo que a primeira fundação fructuosiana contava com uma regra reconhecida, *Val., Ord.Querm.,1, 10:...ad Complutensis coenobii litus properans...*; já no caso do mosteiro Rufianense conjecturamos que talvez existisse uma norma de vida vinculada com a Regra Comum ou com a Regra Consensoria Monachorum, ambas elaboradas naquele ambiente do noroeste peninsular hispânico. Aquela fundação monástica aparece assim descrita por *Val., Resd., 1, 4 – 6:... Cum autem hinc per supra dicta serie fuissem perductus, intuens huic Rufianensis locum monasterii procul a mundana conversatione remotum, et velut Gallorum Alpium...*; vide também nota 43.

[56] *Reg.Comm.,1,6-11:...Solent enim nonnulli ob metum gehennae in suis domibus monasteria componere et cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare et in suis sibi ut diximus uillis et nomine martyrum ecclesias consecrare et eas tale monasteria nuncupare. Nos tamen haec non dicimus monasteria sed animarum perditionem et ecclesiae subuertionem...*

[57] Um estudo desta questão é o de FRIGHETTO, R. (1999). Sociedade e cultura no NO. Peninsular ibérico em finais do século VII, segundo o *De Genere Monachorum* de Valério do Bierzo. *Gallaecia* (18), p. 363-73; como indica DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. El eremitismo en la *Hispania* visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno. In: TEJA, R. y GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (Coords.). *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval.* Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2011, p.76, "...en uno de los textos más significativos del propio Valerio, el tratado *De genere monachorum*, ést intenta justificar su propria opción por la decepción que la vida monástica habría producido, y si en sus textos autobiográficos había dado cuenta de las actuaciones de los monjes que suponían una descalificación individual..."; ver também, DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo, p. 36

[58] De acordo com *Isid., De Eccl.Off., XV,2: Sex autem sunt genera monachorum, quorum tria optima, reliqua uero deterrima atque omnimodis euitanda...* utlilizamos a versão de LAWSON, Ch. (Ed.). *Sancti Isidori Episcopi Hispalensis. De Ecclesiasticis Officiis. Corpus Christianorum. Series Latina CXIII*. Turnholt: Brepols, 1989; porém Valério sugere um sétimo gênero em *Val.,De Gen.Mon.,1: Hinc subsistit septimum genus monachorum nuper adiectum, peius prioribus...*, embora tal observação possa ter sido colocada *ex post*, provavelmente na *Concordia Regularum* de Bento de Aniane conforme indica DIAZ Y DIAZ, M.C.: *Anedocta Wisigothica I*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1958, p. 50.

[59] Para tanto vide DIAZ Y DIAZ, M.C. *Anedocta...*, p. 49-55.

[60] *Val.,De Gen.Mon.,3:...Quicumque ex senioribus causam delinquentis adornat, maiorem ei insolentiae fomitem*

anacoretismo como modelos ideais para atingir a perfeição monástica. Para tanto, fazia-se necessário reforçar a importância do papel do eremita e do anacoreta quer em termos regionais da ação de Valério, quer revelando o seu destaque através dos escritos hagiográficos dos Padres dos séculos IV-V dando, com isso, uma prova do reconhecimento e da validade do modo de vida eremítico-anacorético como meio idôneo para alcançar-se a perfeição.

Esta valorização do eremitismo e do anacoretismo foi feita por Valério em sua singular compilação hagiográfica[61]. Dos cinquenta documentos, completos ou excertos, nela contidos, seis são de autoria comprovada de Valério[62], enquanto os quarenta e quatro restantes são cópias feitas pelo nosso autor dos escritos de Jerônimo, Rufino de Aquileia, Venâncio Fortunato, Evágrio de Antioquia, Possídio, João Cassiano, João Crisóstomo, Sulpício Severo, dentre outros[63]. Embora seja complexo afirmarmos a origem precisa dos códices latinos que continham aquelas obras copiadas pelo bergidense, devemos aventar a possibilidade da circulação daqueles manuscritos desde o *scriptorium* monástico do mosteiro de Dume criado por Martinho de Braga em meados do século VI no qual um discípulo do bracarense, Pascácio de Dume, realizou uma tradução das *Vitae Patrum* que pode ter sido propagada pelo quadrante Noroeste da *Hispania*, incluindo a região galaico-berciana[64]. Além destes, outros escritos monásticos podem ter sido compilados em Dume,

---

generat, ita ut cor eius magis magisque indurari faciat, et contumanciam delinquentis in peius enutriat...

[61] Como indica-nos DIAZ Y DIAZ,M.C. (1951). Sobre la Compilación Hagiográfica de Valerio del Bierzo. *Hispania Sacra* (4), p.22: "...La compilación de Valerio es por todos conceptos una de las más grandes obras de la epoca visigoda, y puede, en su escuela, compararse a la labor de Isidoro de Sevilla..."; e segue pensando da mesma forma em *Anedocta Wisigothica I*, p.50-1, especialmente a nota 11, "...Sigo pensando (...) que, pese al interés innegable de sus obras originales, esta compilación es su labor cumbre...".

[62] As obras originais de Valério, contidas em sua Compilação Hagiográfica, são: *Epitameron libri huius exordio (Fol.I r.); De exultatione diaboli in ruyna monachorum vel perseverantia et labore perfectorum (= De Vana Saeculi Sapientia; Fol. 222 v.a.); Item dicta Beati Valerii ad Beatum Donadeum scripta (Fol.225 r.b.); Item de Bonello monacho (Fol. 226 v.a.); De Caeleste Revelatione (Fol. 227 v.b.); Epitameron consummationis libri huius (Fol.246 v.b.)*. Todas as referências à Compilação Hagiográfica de Valério do Bierzo encontram-se contidas no manuscrito 10007 da Biblioteca Nacional de Madrid.

[63] Uma lista dos escritos da coleção hagiográfica de Valério é apresentada por DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio del Bierzo. Su persona, su obra*, p. 97-99.

[64] Analisando a importância de Martinho de Braga, DIAZ MARTÍNEZ, P. C. *El reino suevo (411 – 585)* Madrid: Akal, 2011, p. 231 – 232, afirma que "...En su producción literaria no se le puede considerar un escritor monástico, aunque sí parece suya la traducción desde el griego de una colección de *Sententiae Patrum Aegyptiorum*, una recopilación de máximas o consejos seleccionados de entre los miles de aforismos adjutidacos a los primeros ermitaños y que funcionaría como un libro de instrucciones, ejemplos morales, para los monjes de Dumio, ya que

incluindo as *Vitas* de vários *viri sancti* que acabaram sendo inseridos na coleção elaborada pelo bergidense em finais do século VII[65].

Em sua autobiografia, Valério faz menção a sua compilação hagiográfica[66] dando-nos a sensação de que tinha a sua disposição códices que continham aquelas obras. É provável que estes códices pertencessem a alguma biblioteca monástica, quiçá do mosteiro Rufianense junto ao qual Valério esteve confinado[67], ou mesmo que tenham sido doados ao bergidense por algum grande proprietário laico, como Basiliano[68], sendo, a partir de então, copiados em sua coleção hagiográfica. Seja como for, o fato é que Valério copiou escritos hagiográficos que, na maioria dos casos, destacavam a figura do eremita-anacoreta como *uir sanctus*[69] e que seguiam um caminho próximo daquele proposto pelos relatos hagiográficos oficiais, onde o *uir sanctus* atingia a plenitude de seu status com a dignidade episcopal. Em nossa opinião Valério, a partir dos relatos hagiográficos inseridos em sua coleção hagiográfica, colocava o eremita-anacoreta como autêntico modelo de santidade que seria o mais desejado pelo próprio bergidense que, de acordo com Díaz

Martín nunca redactó una regla monástica propiamente dicha. Estos textos fueron complementados con una traducción de las *Vitae Patrum*, trabajo encargado por Martín a Pascasio, un monje del mismo monasterio...".

[65] Um exemplo disto seria o pequeno excerto da Vida de Arsenio, apresentado na parte final do último escrito autobiográfico valeriano, o Residuum, que na perspectiva de DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. El eremitismo en la *Hispania* visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno, p. 76, "...Esta inversión de lo que habría sido aceptable, esto es, pasar a una celda individual y aislada tras una vida de virtud en compañia, una especie de *cursus honorum* a la inversa que culminaba en un retiro contemplativo o el liderazgo monástico (...). Para legitimarse ha tomado una historia muy difundida, conocida en el noroeste hispano porque forma parte del conjunto de dichos del desierto que el monje Pascacio de Dumio había traducido a finales del siglo VI por indicación de Martín de Braga...".

[66] *Val., Resd.,3,1-6: Librorum vero volumina tam quae quotidiano officio quam pro sanctarum festivitatum per ordine pertinent anniversario vel etiam diversarum sanctarum scripturarum quod ad edificationis profectum atque industriae documentum proficit animarum, utraque altariorum sanctorum juvante Domino plenarium accelebravi compendium...*

[67] Sobre a possibilidade de Valério ter sofrido a imposição de um exílio e o consequente confinamento no mosteiro de Rufiana, vide FRIGHETTO, R. (2023). A política nas entrelinhas: a traição, o exilio e o confinamento no *Ordo Querimoniae* 17-23 de Valerio do Bierzo. *Antigüedad y Cristianismo*, (40), 5–19.

[68] *Val., Ord. Querm., 8:...laboriosa necessitate vir illustrissimus Basilianus...*; sobre Basiliano, vide GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografia del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1974, p. 36, n. 26.

[69] Aqui destacamos os escritos voltados ao eremitismo e ao anacoretismo, como a *Vita Pauli*, de Jerônimo de Estridon *(Fol. 13)*; a *Vita Antonii*, com a epístola de Evágrio de Antioquia (*Fol. 17b – 48a*); a *Vita Hilarionis*, de Jerônimo de Stridon (*Fol. 48b – 64a*); os capítulos 1 a 28 da *Historia Monachorum* de Rufino de Aquileia (*Fol. 139 r.b. – 169 v.b.*); excertos das *Vitae Patrum*, como a *Vita Frontonis* (*Fol. 176 r.a. – 178 v.b.*), *De Monachorum penitentia* (*Fol. 228 v.a.*), *De anacoretas* (*Fol. 242 r.a. – 244 r.a.*), *De Heremitis* (*Fol. 244 r.b. – 245 r.a.*) e *De Fratrum perfecta obedientia* (*Fol. 245 v.a.*); Fragmentos de João Cassiano retirados das *Vitae Patrum* (*Fol. 220 v.a. – 221 r.a.*).

Martínez, conviveu com "formas monásticas relaxadas, ou mais bem dito, alternativas" comuns na *Gallaecia* tardo-antiga[70].

Assim, podemos dizer que a compilação hagiográfica de Valério do Bierzo é bastante original na medida em que apresentava o eremita-anacoreta como protótipo de *sanctus* numa época em que as normas conciliares hispano-visigodas apontavam todo o contrário. Chama-nos também a atenção a idéia encontrada na maioria dos escritos existentes na compilação hagiográfica valeriana de que o eremitismo-anacoretismo seria o ponto de chegada de todo o indivíduo que almejava atingir a perfeição. Ou seja, mesmo que alcançasse a condição episcopal o indivíduo somente poderia ser considerado *sanctus* se tivesse passado pelo eremitismo-anacoretismo ao longo de sua trajetória de vida. Portanto, observamos que a coleção hagiográfica de Valério do Bierzo apresenta-nos um ideal de perfeição que era o seu e que ainda tinha uma grande difusão em áreas interiores da *Hispania* visigoda na segunda metade do século VII, cujos antecedentes remontariam ao mundo romano tardio do século IV. Nesse sentido, Valério aparece representado, através de sua compilação hagiográfica, como um homem portador da *traditio* eremítico-anacorética do século IV que chocava-se com a realidade oficial e cenobítica propugnada pela *ecclesia* hispano-visigoda que via aquele movimento monástico defendido pelo bergidense distante dos controles institucionais sendo, dessa forma, considerado como uma autêntica ameaça tanto a hierarquia eclesiástica como a unidade à volta do cristianismo católico proposta pelas instâncias episcopais e régias hispano-visigodas.

5 – Conclusão.

Dessa forma, podemos dizer que o movimento e a circulação de escritos e de ideias pelo espaço do Mediterrâneo e, em particular, no interior do reino hispano-visigodo de Toledo atuavam de forma contraditória com a proposta de unidade desejada pelas estruturas político-institucionais e religiosas mais elevadas. É preciso lembrar que juntamente com os manuscritos reconhecidos e válidos nas esferas episcopais e régias, especialmente a partir da conversão da realeza e da aristocracia dos godos ao catolicismo no ano de 589, transitavam, também, escritos considerados

[70] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. El eremitismo en la *Hispania* visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno, p. 76.

como ideologicamente ilegítimos, fossem associados ao priscilianismo, ao arianismo ou ao monofisismo, entre outros. Talvez aqui residisse a riqueza e a validade daquilo que definimos como as mobilidades culturais, onde códices escritos em grego, latim, siríaco ou copta, percorriam ambientes e espaços a partir da atuação de indivíduos que os transportavam e, em muitos casos, os copiavam. Mas além das cópias nos deparamos com as versões feitas de documentos gregos ao latim criando, a partir de então, novos documentos e, possivelmente, novas perspectivas, pois a arte da tradução pode muito bem subverter um pouco o texto original.

Ao lado desta mobilidade cultural, encontramos também uma outra forma de mobilidade, a religiosa e que envolve a dinâmica interpretativa sobre as formas de se atingir o grau mais elevado de espiritualidade do indivíduo. Aqui nos deparamos com movimentos que almejavam alcançar a perfeição a partir de uma prática ascética e no âmbito do cristianismo tardo-antigo o monacato surgia com destaque. Com efeito, a perfeição almejada pelos monges teve início com o eremitismo, forte a partir do século III, que conciliava o isolamento e a solidão ao lado do afastamento das tentações, incluídas as sociopolíticas que tendiam à negação eremítica ao reconhecimento das hierarquias eclesiásticas. Mas é interessante observarmos que o eremitismo era *per si* contraditório, pois a partir do momento em que as populações próximas associavam a figura do eremita com o *vir sanctus*, aquele passava a ocupar um lugar e um destaque local e regional que o projetava do ponto de vista socioeconômico e, também, político. Provavelmente neste sentido é que as hierarquias eclesiásticas e políticas o temiam, ao ponto de encontrarem no cenobitismo uma opção válida de controle institucional e, simultaneamente, projetada à busca pela perfeição no interior de uma comunidade portadora de uma regra de vida reconhecida pelo universo episcopal. Apesar de ter sido a via monástica legitimada pelas hierarquias episcopais e pelo poder régio por meio das atas conciliares e das *leges* promulgadas, a proposta cenobítica, fosse rural, fosse urbana, também sofria por causa de suas idiossincrasias, já que viver em comunidade quase sempre revelava-se mais complexo que uma vida solitária, acabando por levar muitos monges a abandonarem a vida cenobítica desenvolvendo, a partir de então, o anacoretismo, ou o isolamento após terem passado pela vida comunitária.

Este último exemplo, o do anacoretismo – que, por certo, aproximava-se do eremitismo – foi o modelo monástico desenvolvido por Valério do Bierzo. Após a sua curta estada no mosteiro de Compludo, Valério levou a cabo uma experiência anacorética que, por sua vez, trazia no seu bojo os exemplos da vida cenobítica, em particular na formação dos jovens e, especialmente, na preservação das tradições monásticas através da cópia de códices que valorizavam as formas de vida do monacato. De fato, a coleção de escritos que valorizavam a vida de personagens santos, conhecida como a compilação hagiográfica de Valério do Bierzo, apontavam a opção da forma de vida eremítico-anacorética como a preferida pelo bergidense que via no cenobitismo diversos problemas que incluíam a violência existente no interior das comunidades cenobíticas, o desrespeito pelos mais velhos e uma falta de vocação dos monges, ou dos pseudo-monges, que os impediam de alcançar a perfeição. Os modelos eremítico-anacorético utilizados por Valério eram, na sua maioria, provenientes do monacato oriental e de um período mais recuado, do século IV, momento "dourado" do eremitismo e que gerou uma série de *Vitas*, como a *Vita Antonii*, que cruzaram o Mediterrâneo do oriente ao ocidente por meio de versões latinas, como as de Evágrio de Antioquia, Rufino de Aquileia e Jerônimo de Stridon, que circularam por todo o ocidente romano. Cópias destes códices alcançaram o noroeste hispano-visigodo e foram copiadas e preservadas por indivíduos como Valério do Bierzo, revelando o alcance das mobilidades dos códices e do pensamento monástico entre o oriente e o ocidente do mundo do Mediterrâneo durante a Antiguidade Tardia.