

“De religiosis vagis” e “De reclusis vagis”: O isolamento religioso nas atas conciliares toledanas do século VII

JULIANA SALGADO RAFFAELI*

Introdução²

A relação da instituição eclesiástica com o monacato, no início da Idade Média, caracterizou-se frequentemente como conflitante e contraditória, principalmente quando dizia respeito à vida eremítica,³ com práticas ascéticas muitas vezes associadas à reminiscências da heresia priscilianista, original do século IV, que mantinha adeptos no noroeste da península no período que estudamos.

A discussão sobre anacoretismo se fez presente na Hispânia visigoda por meio de documentos oficiais da Igreja,⁴ tais como epístolas, cânones conciliares, regras monásticas e hagiografias (AMARAL, 2009: 45). Neste artigo, interessamo-nos pela perspectiva consensual que vemos estabelecida nos concílios. Nesse sentido, ao analisarmos as atas das reuniões que possuíam um caráter geral – aqueles que buscavam decisões que se destinavam a toda Igreja visigoda – realizados em Toledo no século VII,⁵ constatamos que em apenas dois deles o tema do isolamento ascético exterior ao espaço monástico foi contemplado de forma direta.⁶ Em cada um dos concílios em questão, IV e VII Concílio de Toledo, organizados em 633 e 646 respectivamente, há um cânone direcionado aos eremitas.

Buscamos observar a questão anacoreta do ponto de vista daqueles que estão preocupados com a regulamentação das práticas religiosas, sobretudo as que fugiam ao

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) - UFRJ

² Uma versão simplificada deste trabalho foi submetida à avaliação para a apresentação no “X Encontro Internacional dos Estudos Medievais: diálogos ibero-americanos” promovido pela Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), a ser realizado entre os dias 1 e 5 de julho de 2013, em Brasília.

³ Nos documentos já analisados por nós, observamos que, nos relatos de isolamento ascético, os termos “eremita” e “anacoreta” são utilizados como sinônimos por alguns especialistas no tema. Cf.: AMARAL, 2009: 43. As expressões “recluso” (*reclusi*) ou “religiosos errantes” (*religiosis vagis*) por sua vez foram utilizados pelos documentos medievais para fazer referência a esses ascetas. Com essa informação, usaremos estes termos como equivalentes da prática de reclusão ascética.

⁴ Utilizaremos o termo “Igreja” para nos referir à instituição cristã, ainda não uniforme no século VII, que buscava consolidação nos reinos germânicos, por meio de sua organização, normatização e expansão.

⁵ O recorte espaço-temporal dos concílios para este trabalho foi estabelecido para corresponder à parte do nosso projeto de pesquisa mais amplo. Tal proposta visa estabelecer uma comparação entre o eremitismo defendido por Valério do Bierzo no século VII e as orientações consensuais estabelecidas tanto pelo bispo Isidoro de Sevilha quanto pelos sínodos toledanos do mesmo período.

⁶ Cânones dedicados a manifestações ascéticas como das viúvas e virgens se fazem presentes no recorte estabelecido, mas apesar de serem importantes para o desenvolvimento do ascetismo hispânico, não são objetos de nossa análise para este trabalho.

controle das autoridades competentes. Este artigo tem como objetivo, portanto, debater o ascetismo em isolamento, fora do espaço cenobítico, por meio da análise do discurso eclesiástico presente nas atas conciliares hispano-visigodas do século VII, nos critérios acima apresentados, considerando também o contexto de surgimento dos tipos monásticos. Procuramos assim compreender as determinações dos cânones sobre o destino e a forma de controle deste tipo de prática monacal.

Para tal proposta, destacamos que esse estudo possui como base teórica os conceitos desenvolvidos pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, concernentes à *Gênese e estrutura do campo religioso*. Em especial, os que dizem respeito à divisão do trabalho místico e à lógica de produção de bens de salvação, a saber, o capital simbólico do campo religioso. Sendo assim, a formação de um corpo de especialistas tem a ver diretamente com a racionalização da doutrina. Sob o mesmo ponto de vista, esse grupo detém o monopólio dos meios de produção e de distribuição do capital simbólico. Esse domínio determina a desapropriação objetiva daqueles que são excluídos e assim transformados em leigos ou profanos. A possibilidade de mudança nessa dinâmica se dá em momentos de crise, quando os discursos dos profetas têm maiores chances de subverter a ordem doutrinária (BOURDIEU, 1987: 27-78).

Origens do monacato ocidental

O monacato ocidental foi fortemente influenciado pelo modelo religioso oriental, elemento que pode ser visto na organização dos mosteiros, nos quais foram ressaltados regras e modos de vida com elementos dos grupos monásticos siro-palestinos (FERNANDEZ ARGANAZ, 1999: 204). A influência da corrente priscilianista na Hispânia, a partir do século IV, também pode ser atribuída a essas referências orientais. Um dos elementos dessa relação teria decorrido do vínculo discipular de Prisciliano com um monge egípcio, Marco, tendo dele baseado seu “modo de interpretar as escrituras” (Ibidem: 206).

O priscilianismo pode ser considerado um desvio, do ponto de vista da ortodoxia, do grande movimento de ascetismo que havia na Hispânia no século IV. Os seguidores desta corrente foram muito numerosos, atraído provavelmente pela experiência ascética e mortificadora de seu fundador. Tais elementos encontraram terreno fértil na Península Ibérica daquele momento, uma vez que os exercícios edificantes praticados pelos ascetas fervorosos

eram os mesmos identificados com os priscilianistas, o que dificultava a diferenciação dos que eram “influenciados” pelo grupo. Após a rápida propagação dos seus preceitos, a condenação de Prisciliano como herege teve como desdobramento uma apoteose popular em seu favor (FERNANDEZ ALONSO, 1955: 440-442). A atribuída falta de submissão à hierarquia eclesiástica levou a busca por legitimação das suas posturas em textos apócrifos (COLOMBÁS, 2004: 291).

Apesar disso, a história do priscilianismo e do ascetismo hispânico não são exatamente as mesmas. Cânones do Concílio de Elvira - realizado na primeira metade do século IV - apontam para avançados graus de profissão de ascetismo cristão anteriores ao surgimento destes heterodoxos, que não se configuravam de forma esporádica ou isolada (FERNANDEZ ALONSO, 1955: 451). Em alguma medida a questão priscilianista colocou em risco o ascetismo hispânico (COLOMBÁS, 2004: 291), uma vez que chamou atenção das autoridades episcopais para a prática ascética local. A acusação de heresia a esse grupo acabou aumentando as restrições e normatizações em relação aos ascetas em geral. Assim, tornaram-se objeto de maior atenção dos bispos, que passaram a vê-los com receio das características tomadas, então, como possivelmente heterodoxas.

Os ascetas dos primeiros séculos do monaquismo hispânico eram, em geral, monges, virgens e viúvas. Nem todos viviam em comunidade, no primeiro momento. A ascese era praticada com caráter individual, com esporádicas relações que nasciam pelas necessidades trazidas pela forma de vida escolhida (FERNANDEZ ALONSO, 1955: 458). O monacato exerceu influência não só na sociedade cristã, mas também na sociedade civil, uma vez que acabou se configurando como um movimento de “massas”, e por isso não podia ser ignorado pelas autoridades, não só pelos números que alcançaram, mas por excluir religiosos que vinham das elites sociais no seu primeiro momento, o que configurava um “primado dos simples” (COLOMBÁS, 2004: 301-305).

Poucos documentos textuais do século V em relação ao monacato sobreviveram até os dias de hoje, aquelas datadas dos séculos VI e VII, em comparação mais abundantes, permitem afirmar que houve um contínuo crescimento e expansão da vida monástica. (Ibidem: 464). A presença direta de monges orientais como fundadores de mosteiros e organizadores da vida monacal, bem como as viagens realizadas por diversos personagens

para o Oriente, demonstram de forma clara o intercâmbio que existiu entre as duas culturas (FERNANDEZ ARGANAZ, 1999: 204), especialmente com o monacato africano de Agostinho (COLOMBÁS, 2004: 295).

Monacato peninsular ibérico

O monacato teve grande importância na vida religiosa e social da Península Ibérica. Os mosteiros apareceram na região, após o século VI, como instituições de grande vigor e integrados nas estruturas da sociedade visigoda. As regras monásticas iam além de normas de conduta religiosa, tornavam-se manuais necessários à organização e administração dessas instituições e das propriedades que a cercavam (DIAZ MARTINEZ, 1987: 169-170). A vida em comunidade cenobítica encontrou seu auge de aceitação e desenvolvimento (CORULLÓN, 1986: 48-62) em meios às disputas de poder entre bispos e abades pelo seu patrimônio (DIAZ MARTINEZ, 1987: 18). O eremitismo, ao contrário, seguia sem esse controle efetivo no noroeste da península, o que gerou uma postura de oposição a ele, que seria expressiva no século VII (CORULLÓN, 1986: 49-50).

Apesar da influência dos escritos e relatos da ascese monástica oriental - sobretudo relacionada aos modelos anacorético e cenobítico - o monacato ocidental não deve ser entendido como um produto simplificado da vida monástica oriental. Apesar do passado comum, apresentado anteriormente, houve, em paralelo, um desenvolvimento do *modus vivendi*, que daria origem a características genuinamente ocidentais dessa vida religiosa (AMARAL, 2009: 46).

Em relação ao noroeste da Península Ibérica no período visigodo, a romanização heterogênea do território se desdobrou em um processo de evangelização que também não foi uniforme. Tal processo se dedicava inicialmente às áreas urbanas, penetrando tardiamente nas zonas rurais, sobretudo naquelas pouco romanizadas. Nessas regiões, o monacato apresentava-se como um atrativo, fosse em comunidade ou em reclusão (CORULLÓN, 1986: 49).

Alguns autores antigos e medievais se preocuparam, no âmbito da literatura religiosa, com o estabelecimento de tipologias monásticas, que buscavam definir os modelos existentes

entre os bons e os maus monges.⁷ As primeiras destas classificações, na literatura cristã, apontavam o anacoretismo como uma boa forma de vida religiosa. Tais indicações podem ser vistas em documentos como *Consultationes Zacchaci et Apolloni*, datado do século IV (DIETZ, 2005: 69-105). Este mesmo documento, de autoria anônima, indicava a vida anacoreta como a melhor entre as aprovadas. Outros textos teológicos posteriores, como *Epistula ad Eustochium*, de Jerônimo, passaram a definir o cenobitismo como forma ideal e privilegiada, mantendo o anacoretismo como um formato de monacato aprovado.

No Egito existem três classes de monges. Primeiro, há os chamados Cenobitas [...], ou, como diríamos, homens que vivem em uma comunidade. Em segundo lugar, estão os Anacoretas, que vivem no deserto, cada homem por si mesmo, e são assim chamados porque eles se retiram da sociedade humana. Em terceiro lugar, há a classe chamada Remoboth, um tipo muito inferior e pouco considerado, peculiar à minha própria província, ou, pelo menos, originado lá. Estes vivem juntos em grupos de dois ou três, mas raramente em maior número, e não estão vinculados a nenhuma regra, e fazem só o que escolhem.⁸

Vale ressaltar que, em diversos outros momentos, essa prática de isolamento ascético é descrita como um afastamento posterior a um aperfeiçoamento da vida cenobítica (Ibidem: 75).

Com Isidoro de Sevilha, em *De ecclesiasticis officiis*, a classificação dos monges chega ao sexto número. Ele os divide em dois blocos formados por três bons e outros três que deveriam ser evitados a qualquer custo. Considerando sua influência no período privilegiado em nossa análise, vemos o anacoreta como um dos tipos ideais de monge indicado, porém não associado ao termo “eremita”. Para o sevilhano, existia uma distinção entre os dois tipos de isolamento ascético. O primeiro estava relacionado a um aperfeiçoamento cenobítico e consistia em se reservar a uma cela. O segundo tratava daqueles que se isolavam nas montanhas/desertos para contemplação (ISIDORO DE SEVILHA, 2007: 133).

⁷ Vale ressaltar que a palavra *monachus* foi utilizada primeiramente para se referir ao asceta solitário, bem como “mosteiro” expressava o lugar em que estes homens religiosos se recolhiam. Cf.: FERNANDEZ ALONSO, 1955: 458.

⁸ “*Et quoniam Monachorum fecimus mentionem, et te scio libenter audire, quae sancta sunt, aurem paulisper accomoda. Tria sunt in Aegypto genera Monachorum. Unum, Coenobitae, [...], nos in commune viventes possumus appellare. Secundum, Anachoretae, qui soli habitant per deserta; et ab eo quod procul ab hominibus recesserint, nuncupantur. Tertium genus est, quod Remoboth dicunt, deterrimum [al. teterrimum] tque neglectum, et quod in nostra provincia aut solum, aut primum est. Hi bini vel terni, nec multo plures simul habitant, suo arbitratu ac ditione viventes*” Cf.: JERONIMO, 1893: 22. Tradução do inglês nossa.

A primeira classe é dos cenobitas, que fazem a vida comum a exemplo daqueles santos de Jerusalém que, em tempos dos apóstolos, vendiam todos seus bens e os distribuía entre os pobres e conviviam em santa comunidade, sem chamar de seu a nada, *que tinham tudo em comum* (Act. 4, 32), com alma e coração unidos em Deus [...].

A segunda classe é dos eremitas, quem, distanciando-se do mundo, provando os desertos e as vastas solidões a imitação de Elias e João Batista, que se internaram no ermo. Estes eremitas movidos de um incrível desprezo do mundo unicamente se encontram felizes na solidão, alimentando-se sozinho das ervas selvagens ou satisfeitos com o pão e a água que recebem de tempo em tempo; assim, em total solidão e afastados de todo o olhar humano, sem permitir que nada os cercasse, se revelavam na conversa com Deus, a quem servem com almas puras e, por causa deste amor, não só abandonaram o mundo, mas também o trato com os homens.

A terceira classe é a dos anacoretas, que depois de aperfeiçoados na vida cenobítica, se reclusam em pequenas celas, separados de todo contato humano, sem consentir que nada os aborde, passam a vida apenas em contemplação de Deus.⁹

Já na regra de Isidoro, grande parte de um capítulo dedicava-se a proibir seus monges de abandonar a vida em comunidade para abraçar a vida de ascetismo em solidão (ISIDORO DE SEVILHA, 1971: 117-118).

Não solicitará para si uma cela separada, afastada da comunidade, para que, a pretexto de reclusão, será usado para vício urgente ou oculto, e, sobretudo, para incorrer em vanglória ou em ânsia de fama mundana, pois muitos querem excluir-se ou ocultar-se para adquirir renome, conhecidos e honrados por sua reclusão. Pois, na realidade, todo o que se separa da multidão para descansar, quanto mais se separa da sociedade, menos se esconde. Portanto, é preciso residir em uma santa comunidade e levar uma vida a vista, para que, se houver algum vício poder remediá-lo e não ocultá-lo.¹⁰

⁹ “La primera clase es la de los cenobitas, que hacen vida común a ejemplo de aquellos santos de Jerusalén que, en tiempo de los Apóstoles, vendían todos sus bienes y los distribuían entre los pobres y convivían en santa comunidad, sin llamar suyo a nada, lo tenían todo en común (Act. 4, 32), con alma y corazón unidos en Dios [...].

La segunda clase es la de los eremitas, quienes, alejándose del mundo, poblaron los desiertos y las vastas soledades a imitación de Elías y Juan Bautista, que se internaron en el yermo. Estos eremitas, movidos de un increíble desprecio del mundo únicamente se encuentran felices en la soledad, alimentándose de solas hierbas agrestes o satisfechos con el pan y el agua que recibían de tiempo en tiempo; así, en total soledad y alejados de toda mirada humana, sin permitir que nadie se les acercase, se recreaban en el único coloquio con Dios, a quien sirven con almas puras y, en aras de este amor, no sólo abandonaron el mundo, sino hasta el trato con los hombres.

La tercera clase es la de los anacoretas, que después de perfeccionados en la vida cenobítica, se recluyen en pequeñas celdas, apartados de todo contacto humano, sin consentir que nadie se les acerque, pasan la vida en sola contemplación de Dios”. Cf: ISIDORO DE SEVILHA, 2007: 132-133. Tradução do espanhol nossa.

¹⁰ “Nullus separatam cellam a coetu remotus sibimet expetet, in qua subsidio reclusionis aut instante aut latenti uitio seruiat et máxime uanae gloriae incurrat aut mundialis opinionis fame; nam plerique proinde reclusi latere uolunt ut pateant; ut qui uiles erant aut ignorantur foris positi, sciantur adque horentur inclusi. Nam reuera omnis qui pro quiete a turbis discedit quanto magis a publico separatur tanto minus latet. Opportet ergo inter

A posição de Isidoro, então, pode ser entendida como admitindo a possibilidade de viver a vida ascética fora da comunidade monástica ou dentro dela, mas considerando a primeira opção como a última aconselhável dentre as opções louváveis (FERNANDEZ ALONSO, 1955: 481-482).

O entendimento dessas tipologias demonstra a historicidade dos termos, os quais correspondiam a seus contextos e necessidades. O crescente interesse pela normatização da sociedade cristã ocidental levou as autoridades eclesiásticas a buscarem sistematicamente mecanismos de controle das muitas formas religiosas que se manifestavam, que passou a ser vista como grande perigo para a santidade, com o risco de ser convertida em vanglória, amor próprio e egoísmo (Idem). A posterior preferência ao cenobitismo, vinculado à obediência a uma regra e a um abade, com anuência do bispo da região, explica-se nesse contexto de organização institucional.

Retomando a divisão da produção do capital simbólico, mencionada anteriormente, pertinente ao campo religioso, apresenta-se de forma nítida a postura das autoridades episcopais de tentar manter o monopólio da produção dos bens de salvação. Os religiosos errantes, reclusos ou, de qualquer outra forma, não submetidos à hierarquia eclesiástica configuravam-se como produtores ilegítimos do capital simbólico, do ponto de vista da ortodoxia. Sua aceitação na Hispânia visigoda pela população leiga representava a possibilidade de legitimação destes, o que aumentaria o risco para a manutenção do *status quo* estabelecido. As atas conciliares, que serão observadas em seguida, apresentam de que forma essas elites religiosas buscavam submeter os ascetas, na tentativa de direcionar seu carisma para uma forma de religiosidade aprovada e reconhecida pelas autoridades.

Atividade conciliar visigoda

Os concílios hispânicos da segunda metade do século VII podem ser considerados como fóruns nos quais a orientação consensual da Igreja visigoda era formulada. Politicamente, demonstravam o poder da instituição, ainda em organização, e os meios de que as autoridades

sanctam societatem conmorare adque sub testimonio uitam suam transigere ut siquod in eis uitiosum est, dum nom celatur curetur". Cf: ISIDORO DE SEVILHA, 1971: 117-118. Tradução do espanhol nossa.

eclesiásticas dispunham para tentar normatizar e conduzir a sociedade cristã. Era, portanto, um veículo de manifestação de poder de bispos e prelados.¹¹

A propósito da temática aqui abordada, o IV Concílio de Toledo recomenda que alguns dos eremitas fossem ordenados, enquanto outros ficassem submetidos à responsabilidade de um abade.¹² O cânone 53 se refere aos religiosos errantes, aqueles que não eram identificados nem por clérigos, nem por monges, que andavam por diversos lugares. A decisão não permitia a existência de religiosos que circulassem alheios a uma autoridade, os que fossem descobertos deveriam ser incorporados às instâncias eclesiásticas reconhecidas (ORLANDIS e RAMOS-LISSON: 1986: 287-288). A determinação em relação a esses era de que fossem refreados pelos bispos em cujo território habitavam, excetuando-se aqueles que, por enfermidade, fossem dispensados pelo epíscopo (CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS, 1963: 209).

[Dos religiosos errantes]

Quanto ao abuso dos religiosos da região, que não estão entre os monges, nem entre o clero, assim como aqueles que andam vagando em diversos lugares. Devem ser contidos pelos bispos em cujo território são conhecidos por habitar, destinando-os ao clero ou aos mosteiros, a não ser aqueles que, por causa da idade ou por causa de saúde, sejam absolvidos pelo bispo.¹³

A prática de se deslocar com um objetivo religioso, sem nenhum vínculo explícito com a instituição eclesiástica, é apresentada neste concílio como uma atuação que precisava ser contida pelos prelados competentes. Tal postura apresenta uma determinação ainda condescendente em relação aos “errantes”, ou seja, apesar da indicação sobre a contenção desses homens, o responsável pela diocese tinha liberdade para julgar cada caso. Este

¹¹ Foram observados todos os concílios toledanos de caráter geral do século VII. Buscamos neste recorte visualizar uma inter-relação entre a obra de Valério e a proposição das autoridades. As reuniões destacadas para nossa análise foram aquelas que apresentaram cânones diretamente relacionados ao isolamento ascético. Vale destacar que utilizaremos a edição bilíngue latim – espanhol de José Vives. Cf.: CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS, 1963.

¹² Ainda que Isidoro de Sevilha tenha presidido o IV Concílio de Toledo, há significativa distinção na forma como o tema da ascese monástica é abordado nos dois conjuntos documentais – *De ecclesiasticis officiis* e *atas conciliares* -, o que pode ser explicado por suas diferentes naturezas. Em sua obra, o autor buscou estabelecer tipos ideais, enquanto nas atas, o episcopado encontrava-se desafiado em sua autoridade por práticas que contrariavam suas normativas, o que explica a nova recomendação direcionada a repressão.

¹³ “[*De religiosis vagis*] *Religiosi viri propriae regionis qui nec inter clericos nec inter manachos habentur, sive hii qui per diversa loca vagi feruntur, ab episcopais in quorum conventu conmanere noscuntur licentia eorum coerceatur, in clero aut in monasteriis deputati, praeter hii que ab episcopo sua aut propter aetatem aut propter langorem fuerint absoluti.*” Cf.: Idem. Tradução do espanhol nossa.

direcionamento tornou a decisão em relação aos ascetas isolados mais pessoal, fazendo-nos considerar de que forma cada região teria se conduzido em relação aos seus episódios.

É sabido que o noroeste peninsular apresentava uma maior incidência de relatos dessa prática, se comparada a outras regiões da Hispânia. O fato mencionado poderia ser explicado, sobretudo, pela anterior presença e possíveis reminiscências priscilianistas na região. A corrente cristã em questão, organizadas em torno da figura de Prisciliano,¹⁴ estava especialmente vinculada às práticas ascéticas rigorosas, entre outros elementos distintos da ortodoxia (DIAZ MARTINEZ, 1990: 531-532), como já mencionado. Tais dados indicam um contexto regional propício para o acolhimento, entre as populações locais, de experiências de edificação espiritual mais profundas e, também, um maior temor do episcopado de não garantir o controle desses religiosos não submetidos e sua respectiva influência.

O VII Concílio de Toledo, em seu cânone 5, dedicado aos ascetas isolados, declarou que existiram reclusos de vida santa, mas se dedicou apenas a descrever os preguiçosos e indignos. Esses deveriam ser encerrados em um mosteiro, para que levassem neste local uma existência religiosa regular. E, como recomendação futura, afirmou-se que somente deveria ser permitido abraçar a vida eremítica a quem havia habitado anteriormente algum cenóbio, recebendo uma formação de acordo com as regras monásticas e a “santa doutrina”. Esse trecho demonstra uma clara preocupação e animosidade pelo gênero de vida solitário, em uma aberta preferência à vida cenobítica (CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS, 1963: 255-256). Pode se considerar também, que as autoridades reunidas estavam referenciados nas descrições de vida anacoreta das tipologias monásticas, conforme mencionamos anteriormente.

[Dos eremitas honestos e dos errantes]

[...] Por esta razão, ao estabelecer medidas severas, mandamos excluir com justo critério aqueles a quem o desejo de uma vida santa mantem separados em suas próprias celas. Que continuem tranquilos com o auxílio de Deus e seguros com nosso favor aqueles animados destes mesmos desejos, estão prestigiados por seus méritos e adornados pela honradez. [...].¹⁵

¹⁴ Prisciliano, nascido na *Gallaecia* e bispo de Ávila, foi condenado como herege à pena capital em Tréveris, provavelmente no ano de 385. Cf.: FERNANDEZ CONDE, 2004: 48.

¹⁵ “[...] *Ex hoc igitur iustae severitatis talia decernentes, oportuno tempore iudicio iubemus eos quos in cellulis propriis reclusos sanctae vitae ambitio tenet, quosque eiusdem sancti propositi et merita iuvant et probitas // ornant, quietos Dei auxilio et nostro favore tutos existere.. Cf. Ibidem. p. 255.* Tradução do espanhol nossa.

[...] Decretamos que sejam lançados daquelas celas e dos lugares em que habitam os errantes, ou se façam reclusos pelos bispos ou autoridades dos mosteiros de cuja congregação foram, ou da vizinhança que habitaram, sendo encerrados em mosteiros, para que meditando ali sobre a doutrina santa da ordem, possam aprender primeiro o que estabelecem os Padres, para ensinar depois o adquirido pela santa meditação, [...] até que sejam constituídos primeiro em um mosteiro e educados plenamente segundo a regra monástica, possam merecer a dignidade de uma vida honesta e a posse de uma santa doutrina [...].¹⁶

Apesar de mencionar em primeiro lugar os reclusos de vida correta, a prática anacorética, no segundo momento, aparece como convertida em algo detestável aos olhos da hierarquia. A despeito desta consideração inicial, a recomendação do concílio é igual em relação a todos os eremitas, não se dedicando apenas aos que mantêm seus vícios: todos deveriam ser submetidos aos mosteiros. Aqueles que não se fixavam, por sua vez, eram mais difíceis de sujeitar.

As dificuldades de controle levavam a um maior peso nas decisões em relação a esses religiosos errantes (CORULLÓN, 1986: 61). Suas motivações, entendidas por parte do episcopado como uma tentativa de minar o eremitismo, eram associadas ao fato de que os ascetas assumiam funções religiosas em áreas rurais, muitas vezes pouco cristianizadas, e obtinham êxito. Concordamos com a afirmativa de Corullón, para quem os anacoretas constituíam uma autoridade religiosa do tipo carismático na visão dos fiéis, assim, sustentavam-se somente em sua força espiritual, pois não necessitavam de uma legitimação doutrinal (Ibidem: p. 62).

Ao examinar essas decisões conciliares, Corullón chamou atenção para a utilização do termo “homens religiosos” ao invés de “monges”. Tratava-se de uma possível distinção, em determinados ambientes, que atribuiria o segundo vocábulo apenas aos cenobitas. Para a autora, isso significava uma decisão dos bispos reunidos de não considerar o asceta isolado como seguidor de uma forma de monacato.¹⁷

¹⁶ “[De reclusis honestis sive vagis] [...] 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 illie sancti ordinis meditatores doctrinam primum possint discere quae sunt a patribus instituta, ut post valeant docere quae sunt sancta meditatione praecepta. [...] Deinceps autem quicumque ad hoc sanctum propositum venire disposuerit, non aliter illis id dabitur adsequi neque ante hoc poterunt adipisci, nisi prius in monasterio constituti, et secundum sanctas dignitatem honestae vitae et notitiae potuerint sanctae promereri doctrinae [...]. Cf.: Idem. Tradução do espanhol nossa.

¹⁷ Apesar desta indicação, outro concílio anterior já havia tratado do tema, o que nos levou a acreditar que as primeiras tentativas de controle da elite episcopal, no sétimo século, não haviam funcionado plenamente,

Orlandis acredita que os *reclusi* eram uma modalidade distinta dos anacoretas e eremitas, que se isolavam da sociedade, fechando-se em um pequeno quarto anexo a uma igreja ou um mosteiro. As normativas definiam a sua inserção para que, uma vez educados e conhecedores das regras monásticas, pudessem se tornar eremitas (ORLANDIZ e RAMOS-LISSON, 1963: 333). Afinamo-nos com esse ponto de vista para afirmar que tal cânone definia o isolamento ascético não comunitário, sem o devido reconhecimento da autoridade eclesiástica, como enquadrado como um tipo ilegítimo de vida monástica. Parece-nos evidente a expressa preferência dos bispos pelo cenobitismo. Nessa perspectiva, o anacoretismo seria tolerado apenas após sua subordinação e preparo com os instrumentos aprovados pelas autoridades. Essa posição da hierarquia eclesiástica aproximava-se mais das primeiras tipologias, como as já mencionadas *Consultationes Zacchaci et Apolloni* e *Epistula ad Eustochium*, do que o dito por Isidoro de Sevilha em seu *De ecclesiasticis officiis*. Nas duas primeiras obras era indicada uma prévia vivência do cenobitismo antes da dedicação exclusiva à contemplação.

Conclusão

Os concílios toledanos do século VII trataram o isolamento ascético não comunitário e indicaram orientações para o seu controle. Tais orientações estiveram em consonância com o ambiente religioso hispânico, atendendo, portanto, a motivações eclesiásticas próprias daquele contexto.

Fundamentada nas diferenças entre os termos, é possível verificar mudanças conjunturais na perspectiva eclesiástica no que concerne ao eremitismo, anacoretismo e cenobitismo.

Entendemos que as normatizações produzidas pelos bispos reunidos em concílio são uma demonstração deste grupo que tem por objetivo confirmar e exercitar o seu domínio na produção do capital simbólico do campo religioso, determinando, nesse processo, aqueles que são considerados produtores legítimos ou leigos.

desdobrando-se em decisões mais contundentes, que se estendiam a todos os ascetas, mesmo entre aqueles considerados, do ponto de vista da Igreja, como de bom propósito. Cf: *Ibidem*. p. 59.

De acordo com as atas conciliares os “religiosos errantes” deveriam ser submetidos à autoridade eclesiástica, sendo inseridos em um mosteiro, aprendendo a regra monástica e sendo obedientes à hierarquia. Passariam, pois, à responsabilidade dos bispos e abades da região em que habitavam, sofrendo punições em caso de negligência. Sendo assim, observamos elementos de aceitação e negação dessa prática monástica: os isolados deveriam ser a todo custo inseridos em alguma instância eclesiástica para a educação adequada e submissão à autoridade. Os mesmo cânones previam, entretanto, que uma vez aperfeiçoados nessas regras monásticas e na doutrina poderiam voltar ao seu isolamento.

Bibliografia

Documentos medievais impressos:

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Vives, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

ISIDORO DE SEVILHA. *De los ofícios eclesiásticos*. Introducción y traducción, Antonio Viñayo González. Leon: Isidoriana, 2007.

ISIDORO DE SEVILHA. *Reglas Monásticas*. Campos Ruiz, J.; Roca Meliá, I (ed.). Madrid: La Editorial Catolica, 1971. p. 90-125.

JEROME. *Epistula ad Eustoquium*. In: SCRAFF, Philip; WACE, Henry. Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series. Volume 6. New York: Christian Literature Publishing Co., 1893.

Referências bibliográficas:

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.

COLOMBÁS, Garcia M. *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. p. 273-365.

CORULLÓN, Isabel. *El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a traves de las fuentes leonesas I*. Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial. León, v. 26, n. 64, p. 48-62, 1986.

DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de La Cruz. El monacato y la cristianización Del NO. Hispano. Un proceso de aculturación. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*. Murcia, n. 7, p. 531-539, 1990. p. 531-532.

DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. *Formas Económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1987. p. 169-170.

DIETZ, Maribel. Monastic rules and wandering monks. In: *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean World, 300-800*. University Park: The Pennsylvania University, 2005. p. 69-105.

FERNÁNDEZ ALONSO, Justo. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Artes Gráficas, 1955. p. 438-507.

FERNANDEZ ARDANAZ, Santiago. O monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, n. 16, p. 203-214, 1999.

FERNANDEZ CONDE, Francisco Javier. Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad. *Clio & Crimen*, Durango, n. 1, p. 43-85, 2004.

ORLANDIS, José; RAMOS-LISSON, Domingo. *Historia de los Concilios de la España*. Plampona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.

RONALDO, Amaral. *A santidade habita o deserto: A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: UNESP, 2009.