

O EREMITISMO EM PERSPECTIVA COMPARADA: ISIDORO DE SEVILHA E VALÉRIO DO BIERZO

JULIANA SALGADO RAFFAELI¹

1. Considerações introdutórias

Nossa pesquisa se interessa pela produção documental eclesiástica do reino visigodo no século VII, com ênfase nas relações de poder existentes entre os eremitas² e as autoridades episcopais. Observamos que a relação da instituição eclesiástica com o monasticismo na Península Ibérica é marcada por momentos de conflitos, principalmente no que se refere à vida eremítica (AMARAL, 2009: 73). Tal tensão pode ser observada nos mecanismos de controle voltados ao enquadramento dos religiosos que optavam por essa forma de devoção e, simultaneamente, na caracterização desse modelo como um tipo de vida monacal aprovado por alguns dos membros da hierarquia.

Tendo em vista a pesquisa de mestrado desenvolvida, sob o título “O eremitismo no reino visigodo do século VII: um estudo comparado da auto-hagiografia de Valério do Bierzo e do discurso episcopal em Isidoro de Sevilha”, o presente trabalho tem por objetivo apresentar a análise que foi desenvolvida a partir das propostas de monacato dentro do modelo eremítico, do reino visigodo. Tais proposições estão presentes nas narrativas auto-hagiográficas de Valério do Bierzo e em parte da documentação produzida por Isidoro de Sevilha.

Isidoro foi bispo metropolitano de Sevilha e influenciou fortemente a vida política, social e religiosa da Hispânia visigoda do sétimo século. Entre seus contemporâneos sua obra foi disseminada e comentada amplamente, na maioria das vezes de forma elogiosa (AMARAL, 2008: 41-43). O sevilhano, autor de quatro dos documentos que nos interessam - *De ecclesiasticis officiis*, *Regula Isidori*, *Etymologiae* e *Sententiarum libri tres*³ - pode ser considerado um produtor legítimo de capital simbólico para a hierarquia eclesiástica por sua força político-religiosa no reino visigodo (FONTAINE, 2002: 99).

¹ Doutoranda do Programa de Estudos Medievais e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ, bolsista CAPES, sob orientação da Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva.

² Nos documentos dos primeiros séculos do cristianismo, observamos que, nos relatos de isolamento ascético, os termos “eremita” (*eremita*) e “anacoreta” (*anachorita*) são utilizados indistintamente por alguns autores de tipologias. “Recluso” (*reclusi*), “monges errantes” (*monachis vagis*) ou “religiosos errantes” (*religiosis vagis*) eram utilizados para fazer referências a essas modalidades de vida ascética, algumas vezes de modo pejorativo. A expressão *vagis* estava associada ao ato desses religiosos de vagarem, sem associação com nenhuma instituição ou submissão à autoridade.

³ Com objetivo de dinamizar a análise dos documentos, passaremos a chamar o *De ecclesiasticis officiis* por *DEO*, a *Regula Isidori* por *RI* e o *Sententiarum libri tres* por *SLT*.

Valério do Bierzo foi um monge eremita, que viveu provavelmente entre os anos 625 e 695, no noroeste da Península Ibérica (DÍAZ Y DÍAZ, 2006: 33). Suas obras - *Ordo querimonie prefati discriminis*, *Replicatio sermonorum a prima conversione* e *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur* - assinalam o incentivo a práticas ascéticas de grande rigor, a definição dos valores morais do eremita e as críticas ao que ele considerava como desvios da profissão religiosa. Mesmo não possuindo uma posição de grande importância nessa hierarquia eclesiástica, estava inserido na tentativa de normalização das instituições religiosas cristãs do seu momento (Ibidem: 114). A auto-hagiografia apresentava suas críticas de cunho político e religioso, a narrativa da sua vida eremítica - assim como de alguns dos seus seguidores - e os consequentes conflitos com a hierarquia eclesiástica.

Buscamos dar conta nesse trabalho de um dos aspectos analisados na pesquisa de mestrado: a definição das proposições eremíticas do berciano e do sevilhano - que podem ser observadas no recorte documental apresentado - e traçar, por meio da comparação, suas semelhanças e diferenças. Com base na análise preliminar dos documentos mencionados - e partindo da auto-hagiografia berciana - encontramos os relatos de conflitos vividos entre o monge Valério do Bierzo e as autoridades episcopais e abaciais de sua localidade. Acreditamos, a princípio, que tais confrontos estão associados à disputa no campo⁴ que, no que diz respeito aos monges e bispos, representavam não só uma concorrência em relação à produção de bens simbólicos, mas de prestígio e vantagens econômicas. Neste momento, cabe pontuar que, tais dados nos fizeram questionar: Qual era o *status* do monge eremita no reino visigodo do século VII? Como essa ortodoxia se configura nos documentos do seu representante, Isidoro de Sevilha? Em que medida o eremitismo se distancia e se aproxima do discurso ortodoxo?⁵

Tendo em vista a impossibilidade de se comparar ideias em sua totalidade e/ou universos muito amplos, para a proposta de exame comparativo, elegemos na pesquisa de mestrado eixos de comparação, ou seja, elementos, conceitos ou construções que foram observados em todos os textos estudados. Levando em consideração que nosso objeto de pesquisa se debruça sobre as relações de poder estabelecidas entre os eremitas e aqueles que o circundam, buscamos observar nas referências documentais as passagens que associavam o

⁴ Faço referência ao conceito de *campo* desenvolvido pelo sociólogo Pierre Bourdieu (1980: 89-94; 1987: 27-78).

⁵ Refiro-me aqui ao discurso produzido dentro dos setores da alta hierarquia episcopal, que possuíam a prerrogativa da produção ideológica dentro das esferas eclesiásticas.

eremita às figuras de “autoridade”, a outros “religiosos” e às formas de “conduta” empregadas por esses personagens, sejam elas positivas ou negativas. Pelas dimensões do trabalho, aqui nos debruçaremos apenas sobre esse último eixo: conduta.

Com o objetivo de organizar a análise, definimos que as relações com as **autoridades** – eclesiásticas ou laicas – estabelecem, no que diz respeito ao eremita, conexões que se dão em um sentido *vertical*, sendo essas autoridades localizadas no topo e o eremita na extremidade mais baixa dessa disposição. As ligações com outros eremitas e/ou outros tipos de **religiosos** estabelecem uma dinâmica em relação ao asceta em isolamento não comunitário que se dá *horizontalmente*, ou seja, sem associações de dominação ou preponderância de um sobre o outro. As alusões às formas de **conduta** - boas ou ruins - apresentam um quadro que se desenvolve numa *dimensão interna*, que concerne à construção moral do eremita como religioso, asceta e homem santo. Acreditamos que a constituição das características eremíticas, ou seja, a **conduta** é a maior definidora dos modos como relações de poder vão se estabelecer, seja entre as autoridades, verticalmente, e entre os religiosos, horizontalmente.

2. *Corpus documental*

A hagiografia é um gênero literário, típico da literatura cristã, que privilegia os atores sagrados e visa à edificação dos seus leitores, o tipo é atribuído para todo manuscrito inspirado pelo culto aos santos e com o intuito de difundi-lo. A hagiografia é um discurso de virtudes – as suas unidades de base –, dentro de uma perspectiva moralizante.⁶

Numa sistematização breve, como proposta por Sauer (2010: 1789-1907), podemos afirmar que existem dois tipos principais de santos: os confessores, aqueles que morreram pacificamente, e os mártires, aqueles que morreram violentamente em defesa da fé. Correspondem a cada um desses modelos de santo às formas hagiográficas conhecidas por *Vita* e *Passio*: A *Vita* é sempre singular, pois o santo é assim considerado por ter vivido uma vida sagrada em Deus. A existência de mais de uma versão não constitui um problema, uma vez que os detalhes exatos das vidas dos santos não são os dados que realmente importam. As hagiografias obedecem um sistema que segue uma forma predefinida - a *imitatio* - as quais possuem o propósito de provar o merecimento do personagem em questão e servir como

⁶ Cada narrativa oferece uma escolha e uma organização desses valores cristãos. Os milagres, sempre presentes em maior ou menos escala, aparecem como uma interferência do poder divino em reconhecimento dessas qualidades da figura religiosa protagonista. Cf: (CERTEAU, 1982: p. 266-278; VELÁZQUEZ, 2002: p.22).

exemplo para futuros cristãos de como viver uma vida cristã correta. Esse tipo hagiográfico geralmente segue o ideal do confessor. (Ibidem, 1798-1799). Já a fórmula da *Passio* na maioria das vezes está associada à narrativa do mártir. Comumente situado na época das perseguições aos cristãos, um cristão nobre se recusa a renunciar sua fé, sendo submetido à tortura extrema e eventualmente morrendo em decorrência do processo. Pode ser entendido como um subgênero, os relatos hagiográficos que narram o martírio de virgens (Ibidem, p. 1799). Não foram todos os estudiosos que concordaram com o termo "hagiografia",⁷ apesar de ser o mais comumente usado hoje. Apesar disso, Sauer considera que por sua estrutura padronizada, as hagiografias demonstravam os ideais de vida santa, valorizados tanto pela Igreja quanto pela comunidade (Idem).

Por muito tempo a hagiografia não foi considerada como uma documentação pertinente para a análise histórica pela impossibilidade de que se verificasse a “veracidade” de seus fatos. Desde a expansão das possibilidades documentais defendidas pelos *Annales*, vemos esse tipo de texto sendo reabilitado pelos historiadores.⁸ O papel desempenhado pela hierarquia eclesiástica na difusão dos relatos e dos cultos demonstra uma apropriação dessas narrativas para o fortalecimento da instituição. Assim, nossa proposta ao examinar documentos de caráter hagiográfico é perceber como esse material serviu para a construção do discurso sobre o eremitismo.

As três principais narrativas de Valério do Bierzo são intituladas *Ordo querimonie prefati discriminis*, *Replicatio sermonorum a prima conversione* e *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*.⁹ Estas obras foram dirigidas aos monges do Bierzo por provável intermédio do abade Donadeo, do qual sabemos pouco. *Ordo querimonie* narra de forma mais completa os acontecimentos da primeira etapa da trajetória do monge: fala brevemente da sua experiência cenobítica, em seguida do seu período eremítico nas montanhas até o seu isolamento em uma cela, que fora de Frutuoso de Braga, também em São Pedro, e por fim da construção do Oratório de São Pantaleão que seria sua última habitação. *Replicatio* nos traz mais informações sobre a estada do asceta no mencionado mosteiro

⁷ Como Thomas Heffernan, que acredita que os termos “Biografias sagradas” ou “registros do culto aos santos” seriam mais apropriadas para designar esses textos. Cf: HEFFERNAN, 1988: 5-6.

⁸ A partir de novas perspectivas e reflexões, vemos a função social do “homem santo” como protetor e exemplo para o coletivo. A sua inserção no contexto cultural e social o posiciona como um intercessor entre as forças espirituais, políticas, sociais e culturais. Cf: BROWN, 1971.

⁹ Com objetivo de dinamizar a análise dos documentos, passaremos a chamar o *Ordo querimonie prefati discriminis* por *Ordo*, a *Replicatio sermonorum a prima conversione* por *Replicatio* e o *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur* por *Residuum*.

frutuoso, descrevendo novas histórias desse período, em sua maioria com temática milagrosa. Em *Residuum*, o monge faz mais algumas considerações sobre diversos momentos que já foram narrados, ele também buscou responder a acusações “injustas” que teria sofrido. (AHERNE, 1949: 16-17). Os três títulos foram escritos em momentos distintos, tendo dois deles o objetivo de complementar o que havia sido dito anteriormente.

O autor de quatro de nossos documentos, *De ecclesiasticis officiis*, *Regula Isidori*, *Etymologiae* e *Sententiarum libri tres*, Isidoro, foi bispo metropolitano¹⁰ de Sevilha e influenciou fortemente a vida política, social e religiosa da Hispânia visigoda. A preeminência de Isidoro na Hispânia, segundo Jacques Fontaine, teria conferido ao bispo uma espécie de “tutela” do reino visigodo, conseguida por meio da presidência de dois concílios: um provincial, II de Sevilha, e um geral, IV de Toledo; da sua boa relação com os monarcas, e das suas reflexões sobre a monarquia e o exercício do poder político e eclesiástico (FONTAINE, 2002: 99).

De ecclesiasticis officiis é uma coletânea que condensa muito do conhecimento do período na qual foi produzida. O livro em questão tem caráter litúrgico e por esse motivo possui uma redação didática e impessoal. Divide-se em duas partes *De origine officiorum* e *De origine ministrorum*, que somam setenta e dois capítulos. Um deles, dedicado aos monges, é de nosso maior interesse. Também de autoria do bispo sevilhano, a *Regula Isidori* é uma regra monástica que foi produzida com a preocupação em normatizar a vida ascética dos monges cenobitas, bem como as questões administrativas do mosteiro. Levando em consideração tal especificidade, nosso interesse em tratar desse documento é observar como uma documentação em estilos literários diversos, possuindo a mesma autoria, aborda a prática de reclusão dentro do espaço de vida comunitário, tipo definido por Isidoro como anacoretismo.

As *Sententiarum libri tres* estão divididas em três partes, que foram escritos entre os anos de 612 e 615. Constituem um manual dogmático, moral e ascético. O primeiro livro contém as questões dogmáticas. O segundo volume trata do caráter moral e ascético individual passando pelos temas relacionados à conversão, ao pecado, às virtudes e aos vícios. O terceiro tomo oferece uma orientação mais prática no que diz respeito às questões ascético-morais, com um direcionamento mais social (CAMPOS; ROCA, 1971: 215-217).

¹⁰ São bispos que têm autoridade não só sobre a própria diocese, normalmente a mais poderosa de uma localidade, mas também sobre outras dioceses menores.

As *Etymologiae* de Isidoro foram produzidas no final de sua vida, nos primeiros vinte anos do século VII, sob a forma de uma enciclopédia, que contém um compêndio de grande parte da aprendizagem essencial dos antigos mundos greco-romanos e do, então, recente conhecimento cristão (BARNEY, 2006: 3). O livro VII das etimologias, *De Deo, angelis et sanctis*, traz o no seu décimo terceiro capítulo a definição de monge – *de monachis* –, bem como a origem da palavra.

3. As formas de conduta eremítica em Valério do Bierzo e em Isidoro de Sevilha

3.1. A conduta defendida por Valério do Bierzo

Orientado pelo termo “conduta”, analisamos nas narrativas auto-hagiográficas todas as indicações que remetam à definição de um perfil religioso aprovado por Valério do Bierzo. Para o melhor entendimento dessa proposição, é necessário ressaltar que o monge, antes de iniciar tais relatos, preocupou-se em produzir uma dedicatória em forma de poema, intitulado *Epitameron proprie necessitudinis*. Neste, identifica o destinatário dos manuscritos, Donadeo – um provável abade da região –, e o objetivo de sua produção: auxiliar na formação dos monges. Tal poema reforça a afirmação de que Valério utilizou a própria trajetória de maneira modelar, considerando que seu percurso religioso pudesse servir de *exemplum*, como dos santos de tantas outras hagiografias. Desse modo, todos os relatos são construídos como formas de ensinamento, podendo servir para a sua definição.

Em todas as três narrativas, observamos que os elementos constituintes dessa conduta, prática e/ou contemplativa, do monge, relacionam-se com: defesa de um isolamento relativo do asceta; atração de fieis e donativos; recusa e resistência a posições de prestígio; negação e crítica da hierarquização da instituição eclesiástica; formação educacional de jovens e crianças; formação religiosa de monges, de todos os gêneros; construção de capelas cristãs e apropriação de locais de culto “pagão”; interpretação de sonhos; resistência a tentações demoníacas, e milagres e intervenções divinas.¹¹

¹¹ Dentre as dez características apontadas por nós, sete dessas questões já haviam sido identificadas por Renan Frigheto: sobre sua forma contraditória de isolamento, seu efeito de atração de fieis, a formação educacional de crianças, o papel na cristianização de populações paganizadas, a presença das manifestações demoníacas nas narrativas, os milagres e a interpretação de sonhos. Cf: FRIGHETTO, 1997: 64-67; 73-78. Apesar de identificarmos as mesmas questões, nem todas vão ser vistas a partir da mesma perspectiva.

A primeira indicação de um modo de conduta, vinculada à defesa de uma forma de isolamento relativo,¹² surge logo no início de *Ordo*, após o monge narrar sua conversão e a chegada ao mosteiro frutuosiano de Compludo. Por algum motivo que não é apresentado nesses textos auto-hagiográficos, Valério não se adapta à vida de monge cenobita, deixando o local. A sua descrição do estado em que se encontrava na montanha berciana, nesse momento, passa por uma depreciação comum nas narrativas hagiográficas. Valério ressalta o local que melhor se adaptaria a esse estágio de sua trajetória como pedregoso e ressecado, uma indicação de que não havia a disposição abundância de alimentos ou conforto.¹³ Ao salientar que estava longe da vivência humana, o monge destaca pela primeira vez o isolamento ascético ao qual se submeteria. Tal afirmativa reforça a ideia de que não havia nenhum facilitador imediato para a sua instalação nesse monte.

Após o período de quase dois anos de solidão absoluta no alto da montanha, Valério começa a narrar a aproximação de fieis, que passam a prover alguns mantimentos para o monge.¹⁴ Segundo relata, tal aproximação fez com que o presbítero de uma construção cristã próxima se incomodasse com sua presença e tentasse enfraquecer essa aceitação popular. Em relação a esses ataques, a conduta indicada pelo monge seria de afastar-se do conflito, para que ele não interferisse em seu objetivo.¹⁵

O autor, segundo narra, volta a procurar um isolamento, o qual propiciava um ambiente mais condizente com seu objetivo ascético. Valério deixa a montanha, palco de conflitos, buscando um novo local para habitar. Ele, então, encaminha-se para uma propriedade em Castro Pedroso, que pertencia a um nobre chamado Ricimiro. Tal propriedade

¹² Não nos aproximamos da explicação apresentada por Renan Frighetto, na qual o autor defende que Valério do Bierzo teria uma certa aversão ao isolamento eremítico nos moldes do Padres do Deserto. Cf: Ibidem: p. 78. O afastamento integral seria um *topos*, a própria natureza dependente desses monges do monacato oriental dos primeiros séculos já indicam que o isolamento total seria improvável.

¹³ “(...) em minha fuga ao deserto, encontrei um lugar para coincidir com a dureza e a maldade de meu coração, lugar pedregoso consagrado a Deus (...) **longe de toda a vivência humana**, ressecado com a aridez de uma imensa esterilidade (...) e acossado por frequentes tormentas que arremessavam trombas d’água (...)” Cf: *Ordo*: 248-249, c. 2. Os destaques em negrito no corpo do texto foram utilizados para enfatizar as passagens que se relacionam com o eixo comparativo em análise. Todas as traduções da obra de Valério do Bierzo foram feitas por nós a partir da edição e tradução para o espanhol de M. C. Díaz y Díaz. Cf: DÍAZ Y DÍAZ, 2006.

¹⁴ “Como eu suportei tudo isto durante um longo tempo com a ajuda do Senhor, após um período de uns poucos anos, **começou ao fim a compaixão dos cristãos, movidos pela piedade**, a vir em grupos de muitas pessoas, de um ou outro sexo, a **prestar-me, a mim tão infeliz, auxílios, presentes e proporcionando-me apoio**.” Cf: *Ordo*: 250-251, c. 5.

¹⁵ “(...) começou meu coração a vacilar com o medo e as angústias, pensando **como eu poderia evitar a discórdia de meu inimigo**, e diminuir a inquietude das pessoas e **atravessar todas as tentações do século com trajetória sem falha**. Confiando logo no poder da virtude divina, **me refugiei o lugar da antiga solidão que eu buscava** (...)” Cf: *Ordo*: 252-253, c. 6.

possuía uma construção cristã e atividade monástica, que é descrita por Valério indiretamente. Esse momento marca a sua passagem de eremita, no modelo isidoriano, para uma fase anacoreta.¹⁶

Em outro momento, Valério narra a aproximação de cristãos e que tal proximidade colocaria em risco sua tranquilidade ascética. Além disso, a comoção atraía maus sentimentos nos clérigos, que segundo ele, tentavam atrapalhá-lo (DIAZ, 1997: 20). Ele decide, então, se isolar dentro de uma cela anexa à construção. Dessa forma, acreditava que a tentação externa seria menos influente.

Observamos que apesar da busca pelo isolamento ser fundamental para o desenvolvimento espiritual do monge eremita, ele não seria absoluto. De acordo com o que se apresenta, a aproximação de fieis era uma consequência natural, tanto para fornecer auxílios necessários à sobrevivência, quanto para buscar instrução, como veremos ao seu tempo (FERNANDEZ ALONSO, 1955: 301-305). Um ajudante seria bem-vindo e até desejado pelo monge, sem, entretanto, configurar uma contradição a sua intenção de isolamento. Além disso, a conduta estaria vinculada, também, a toda uma rotina de jejuns, orações, cânticos, vigílias, trabalhos manuais, além de um constante comportamento discreto e exemplar.¹⁷

A atração de fieis e seus consequentes donativos vão ser destacados em diversos momentos das narrativas. Essa aproximação era muitas vezes associada a outro elemento, que acreditamos fazer parte da concepção eremítica de Valério, a instrução educacional de jovens de famílias abastadas. O autor repetidamente chama atenção para esses relatos envolvendo seus alunos. Acreditamos que tal preocupação buscava mostrar como o monge atingiu a aceitação do público imediatamente próximo, inclusive nas camadas mais altas da sociedade. Valério destaca a importância da função educadora para o próprio asceta. Não apenas de crianças, mas também estava preocupado com a educação religiosa de monges e discípulos que o procuravam.¹⁸

¹⁶ “Logo, desejando uma vez mais a **necessária tranquilidade de meu antigo isolamento**, começou a minha alma a abraçar-se de novo em suas molestas preocupações, **horrorizado e temeroso por viver num lugar com gente**. Decidi resolutamente **encerrar-me em uma celinha** junto ao santo altar [da capela dedicada aos santos de Castro Pedroso] para não necessitar mais parar minha quietude (...)” Cf: *Ordo*, p. 254-255, c. 8.

¹⁷ *Replicatio*, p. 282-283, c. 3.; Ibidem, p. 294-297, c. 14.

¹⁸ “(...) [Deus] animou a vir junto de mim, um juvenzinho na flor da idade, de nome João. Seus pais estavam buscando esposa para ele, porém ele, **incendiado pela chama do Espírito Santo e animado pelo desejo de abraçar a vida monástica, 'considerou melhor uma boda espiritual com Deus, que se começa com choros, mas com eles se chega a gozos eternos, do que passar por uma boda carnal, que começa sempre com alegrias e se chega ao final com lutos'**. Nesse ponto, rechaçou toda a atração lasciva do mundo e veio a toda velocidade consolar minha pequenez.” Cf: (*Replicatio*: p. 292-295, c. 12.)

Associava assim, a tarefa de ensinar aos seus seguidores com a de prover os mantimentos necessários para a manutenção do isolamento. Valério tanto recebe bens e provisões por tarefas executadas, como assume uma relação de reciprocidade com seus discípulos. É possível perceber que tal instrução era executada com apoio de livros. Valério apresenta relatos em que produz cópias para seu educando.¹⁹

Outra função destacada por Valério é a da construção de prédios religiosos, de oratórios consagrados a mosteiros. Alguns desses podiam estar substituindo templos que, anteriormente, eram consagrados aos deuses "pagãos" (*Replicatio*: 294-295, c. 14). Outros seriam destinados ao favorecimento da vida religiosa (DIAZ, 1990: 538).

Outra forma de conduta sinalizada pelo monge seria a aversão a cargos e/ou posições de prestígio. A nomeação de João – discípulo de Valério – para o cargo de presbítero teria sido feita contra a sua vontade. Entretanto, o desconforto causado pela nomeação de João foi narrado sem atribuir um sentido negativo para a trajetória edificante do discípulo, ao contrário parecia tratar-se do reconhecimento episcopal da nova construção.²⁰ Os cargos eclesiásticos trariam o perigo do acúmulo de donativos, tal riqueza seria mais um risco ao asceta, uma vez que a renúncia ao "mundano" era essencial ao homem santo. O autor utiliza passagens dos *Diálogos*, de Gregório Magno, e de *Habacuc*, de Jerônimo, para reforçar com argumentos de autoridade que tal acúmulo era reconhecidamente um obstáculo aos que buscavam a edificação espiritual. Cabe ponderar em que medida essas afirmativas poderiam ser entendidas como uma crítica valeriana à hierarquização eclesiástica e à posse exagerada de bens no âmbito institucional.²¹ O acesso facilitado aos bens materiais e a cargo de prestígio eclesiásticos seriam ações diabólicas contra o eremita, reforçando uma visão crítica de Valério a respeito da organização eclesiástica daquele momento.

¹⁹ “(...) para causar-me grave injúria [me tomou] os livros que eu havia copiado sobre **a lei do Senhor e os triunfos dos Santos, para consolo de minha peregrinação e como esforço para a correção de minha disciplina e meus conhecimentos** (...)” Cf: (*Ordo*: 252-253, c. 6.); “(...) para causar-me grave injúria [me tomou] os livros que eu havia copiado sobre **a lei do Senhor e os triunfos dos Santos, para consolo de minha peregrinação e como esforço para a correção de minha disciplina e meus conhecimentos** (...)” Cf: Idem.

²⁰ O destaque e o prestígio alcançados pelos ascetas, desde o século IV, atraíam a atenção da hierarquia eclesiástica, que logo indicavam algumas dessas figuras para assumirem posições dentro da instituição eclesiástica e fora do movimento monástico. Observamos, nesse caso, alguma manutenção dessa lógica no século VII, com a ordenação - ou tentativa - de alguns personagens da auto-hagiografia valeriana. Cf: DUNN, 2000: 13-15.

²¹ O monasticismo teria surgido como uma crítica à institucionalização eclesiástica e seu consequente enriquecimento, bem como um chamado ao cristianismo primitivo. Cf: Ibidem: 1-2. As críticas valerianas estariam baseadas nos mesmo argumentos.

A resistência à influência direta e indireta das ações demoníacas seria mais uma tarefa definidora da conduta do eremita. Dentro da tópica hagiográfica, seu inimigo, o demônio, busca de toda forma enfraquecer o caminho do homem santo (SILVA, 2012: 62-65). O berciano reafirma em vários momentos o esforço necessário para dedicar-se a uma vida santa, sem que as influências internas fizessem com que aquele que almeja ao topo não saísse de seu percurso edificante. Para tal, de acordo com a narrativa, a força de vontade, a luta contra os "demônios" que se apresentam são incessantes (Ibidem: 68).

Ao acreditarmos que há um modelo de conduta a ser construído a partir desses relatos, a resistência a todo e qualquer tipo possível de influência deveria ser considerada e combatida. O reconhecimento da trajetória correta seria confirmado a esses monges por meio dos milagres e intervenções divinas.²² Essas intervenções sobrenaturais poderiam ter o objetivo de colocar o asceta de volta na sua trajetória, trazendo ensinamentos, como visto acima. Por outro lado, essas influências divinas também foram relatadas operando em milagres e curas, canalizadas por meio dos discípulos ou do próprio Valério.

Os principais relatos de milagres de cura são associados ao discípulo de Valério, Saturnino. A trajetória desse seguidor é apresentada a todo tempo como exemplar, na medida em que seu comportamento muito se aproximava do monge. Valério indica as intervenções divinas e os milagres como um reconhecimento desse religioso, entretanto, a reviravolta da história de Saturnino²³ estaria vinculada, justamente, ao fato de ter assumido um cargo clerical, por desígnio do bispo. Dessa forma, influenciado pelo diabo, torna-se o modelo corrompido dentro do ensinamento que Valério transmite.

Por último, temos que, para o asceta já experiente, o maior perigo é incorrer em vanglória, estimulada pelo excesso de prestígio e renome advindo da associação entre a prática ascética e o cargo dentro dos quadros eclesiásticos.²⁴

²² Apesar de Valério ter escolhido a vida eremítica, essa via não era adequada para todos os monges. Nesse sentido, nem todos os beneficiados pelos milagres intermediados por Valério eram eremitas. Cf: SILVA, 2011: 314.

²³ Saturnino foi um discípulo de João, que por sua vez havia sido iniciado por Valério do Bierzo. Saturnino, posteriormente, passa a auxiliar Valério em suas atividades religiosas.

²⁴ O destaque e o prestígio alcançados pelos ascetas, desde o século IV, atraíam a atenção da hierarquia eclesiástica, que logo indicavam algumas dessas figuras para assumirem posições dentro da instituição eclesiástica e fora do movimento monástico. Observamos, nesse caso, alguma manutenção dessa lógica no século VII, com a ordenação - ou tentativa - de alguns personagens da auto-hagiografia valeriana. Cf: DUNN, Marylin. *The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Cornwall: Blackwell, 2000. p. 13-15.

3.2. A conduta defendida por Isidoro de Sevilha

Começaremos nossa análise sobre as formas de conduta eremíticas definidas por Isidoro a partir do décimo terceiro capítulo do livro VII das *Etymologiae*. Tal escolha se deve ao caráter etimológico e objetivo do documento, que permite uma primeira aproximação com os conceitos aos quais iremos nos debruçar ao longo do capítulo.

O autor indica que a origem etimológica da palavra “monge” está associada a sua atividade solitária. Não obstante, afirma que existiriam diversos tipos de monges, dos quais ele apresenta três classes: os cenobitas, os anacoretas e os eremitas. Os dois últimos são distintos apenas pela prévia fase cenobítica, no caso dos anacoretas, enquanto os eremitas se retiram desde o princípio para o deserto. Não existem juízos de valor negativos para nenhuma das formas, as quais teriam se referenciado em textos bíblicos, reforçando os modelos com um argumento de autoridade cristã.

No documento seguinte, *De ecclesiasticis officiis*, com o intuito de indicar a origem da renúncia material, essencial a todos os adeptos, o sevilhano defende que a sua raiz reside nas velhas Escrituras. É interessante notar, que a origem e os porta-vozes da instituição monástica estiveram vinculados ao eremitismo, como seria definido adiante por Isidoro, e ao isolamento no deserto.

Além de apresentar a origem da instituição, Isidoro distingue os tipos de monges em seis, sendo três deles bons e outros três que deveriam ser evitados. A primeira e mais aconselhada é a forma cenobita. A eremítica, do nosso interesse, é a segunda identificada por ele.

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 deserto. Estes eremitas, **movidos de um incrível desprezo pelo mundo unicamente se encontram felizes na solidão, alimentando-se de ervas silvestres ou satisfeitos como pão e a água que recebiam de tempo em tempo; assim, em total solidão e alheios de todo olhar humano, sem permitir que nada lhes chegasse perto**, se recriavam na conversa individual com Deus, a quem serve com alma pura e, por causa desse amor, não só abandonaram o mundo, mas até o trato com os homens (*DEO*, p. 132-133, c. XVI; *Patrologia Latina*, v. 83, p. 794-795.).

Isidoro identifica, aqui, de forma clara e objetiva o que ele entende por eremita, quais são as referências, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento e quais as principais referências dos tipos monásticos. No modelo idealizado, não estão identificados quaisquer perigos ou vícios para os seus adeptos. Cabe ressaltar, que mesmo nessa definição conceitual, Isidoro transmite uma solidão eremítica que pode ser entendida como relativa. Ao mesmo tempo em que o asceta busca pela solidão, os eremitas, geralmente, são abastecidos - não fica

claro se por religiosos ou leigos. Ou seja, de alguma forma esse sustento sazonal deveria chegar ao monge. O objetivo do isolamento, dentro dessa conduta aprovada pelo episcopado, seria concentrar-se na contemplação.

A terceira classe é a dos **anacoretas**, que **depois de aperfeiçoados na vida cenobítica, se recolhem em pequenas celas, separados de todo contato humano, sem consentir que nada os aborem, passam a vida apenas em contemplação de Deus.** (DEO, p. 132-133, c. XVI. *Patrologia Latina*, v. 83, p. 795.)

A definição isidoriana para os anacoretas - que até então era entendida como sinônimo para eremita - é semelhante ao modelo imediatamente anterior, em relação à prática contemplativa. As diferenças entre os dois tipos são o local da prática - deserto e cela - e a trajetória que a antecede - no caso dos anacoretas, existe um aperfeiçoamento cenobítico.

Assim, o autor apresenta o eremitismo e o anacoretismo, formas monásticas que pressupõem o isolamento como modo de edificação moral, diferenciados entre si e classificados como bons. A sua divisão em seis classes e a distinção entre o modelo eremítico e anacoretico é o que tornam sua tipologia inovadora, até aquele momento.²⁵

Os três gêneros ruins, - os “falsos anacoretas”, os sarabaítas e os circunceliões -, são descritos pela permanência de seus vícios, como versões deturpadas dos modelos ideais. Eles passam a ser do nosso interesse, pois é a partir deles que as falhas e as críticas são apresentadas pelo bispo. O que distingue o modelo anacoreta verdadeiro do falso é puramente subjetivo. Tal descrição pode ser entendida como uma associação dos antimodelos tanto dos cenobitas - que não se enquadram nas regras de convivência monásticas -, quanto dos anacoretas - que se isolam pelas razões que não convém ao mosteiro. Desse modo, a análise conjunta é necessária para dar conta de todos os aspectos da ideia do bispo sevilhano, a respeito do isolamento ascético não comunitário. O que os distingue, então, dos cenobitas e os torna seu antimodelo é a ação por livre arbítrio, falta de humildade, avareza, entre outros vícios, além da ausência da caridade em sua estrutura. Ademais, esses monges não escondem suas práticas ascéticas, nem seguem padrões de vestimenta e comportamento, uma conduta reprovável do ponto de vista do bispo.

No terceiro documento, *Regula Isidori*, Isidoro aponta, ainda no preâmbulo, a intenção da escrita do texto: selecionar e sistematizar as normas existentes dos “Santos Padres”, com o objetivo de facilitar a compreensão e a manutenção do estado monástico (RI: 90-91,

²⁵ 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, p. 69-105, 2005. p. 71-75.

praefatio). É relevante para o entendimento do pensamento de Isidoro de Sevilha a respeito das diversas formas monásticas que, ao escrever esse prefácio à *RI*, tenha ressaltado que ela deveria ser tomada por aqueles que não estivessem aptos a seguir um caminho de santidade mais exigente. Ao informar que sua obra de regulamentação da vida cenobítica se dedicava a ascetas menos disciplinados, Isidoro abre um precedente discursivo, que indica a possibilidade de atuação de monges que não precisariam de orientação normalizada em um documento que visa à organização da vida comunitária. Uma análise do seu ponto de vista sobre outros modelos, então, não pode ignorar essa intencionalidade e sua destinação.

Levando em consideração a indicação da melhor forma monástica - a cenobita, como vimos na análise sobre a conduta no documento anterior, *DEO* - podemos compreender, até esse ponto, que nem todos os que almejavam a vida na santidade monástica estavam aptos - do ponto de vista de Isidoro - para realizá-la sem a orientação e a regulação mútua presentes nos cenóbios. Apesar de reconhecer a correção daqueles que conseguiam a santidade "com a disciplina total dos antigos", não a recomendava para a maioria, pelos perigos e vícios a que estariam sujeitos.

O isolamento, para aqueles que viviam no cenóbio, era relacionado à proximidade da cidade, "com o fim de que não ocasione penosos perigosos ou prejudique seu prestígio e dignidade se está situada muito perto." (*RI*: 91, c. I.). A clausura deveria ser objeto de especial atenção dos responsáveis pelo mosteiro. Para tal, Isidoro define uma série de regras a respeito da organização interna e externa dos prédios monásticos, para além de garantir o isolamento da instituição, impedir qualquer pretexto dos monges para deixar seu espaço interior.

A opção do monge, a quem se dirige a *RI*, deveria ser viver em comunidade, sem reclamar nenhum bem como seu, mas tendo tudo em comum, à imitação de Cristo. Obedecendo ao abade e aos seus superiores, bem como servindo de exemplo para os iniciantes. O autor também salienta a necessidade de humildade, paciência, vigília, abstinência, entre outras virtudes. Tais valores contribuiriam para resistir à inveja, à cólera/ira, à maledicência, à falta de decoro, à ganância, à preguiça, à gula, à tristeza, à vanglória, entre outros malefícios.

Da mesma forma que vimos em *DEO*, é a partir do que o bispo espera do monge cenobita e dos hábitos dos eremitas/anacoretas, tidos como perigosos, que Isidoro vai estabelecer sua crítica ao isolamento da vida comunitária. O sevilhano dedica grande parte de

um capítulo a proibir seus monges de abandonar a vida em comunidade para abraçar a vida de ascetismo em solidão (CAMPOS; ROCA, 1971: 117-118).

A repreensão ao abandono à vida comunitária não seria apenas uma recomendação, a *RI* previa também punições para aqueles que fossem contra a normativa do mosteiro. Tais castigos eram distintos por delitos leves ou graves. Para os crimes de gostar de estar ocioso e se retirar por pouco tempo em algum lugar, tidos por leves, as penas eram de três dias de excomunhão.

No seu texto *Sententiarum libri tres*, Isidoro chama atenção para as maiores dificuldades que cercam aqueles que buscam a vida contemplativa. O bispo destaca essa vida contemplativa do homem santo que não é de pleno isolamento. Essa vivência prevê um retorno ao mundo para atividades diversas. Do mesmo modo, aqueles que se dedicavam à vida ativa voltariam ao retiro contemplativo. Ambos os casos são entendidos como normais da vida cristã, não sendo motivo para crítica do bispo.

O desprezo aos bens materiais e ao isolamento do mundo secular é característica muito ressaltada, normalmente de forma positiva, por Isidoro de Sevilha. O bispo associa a trajetória desses "varões santos" à posterior recompensa celeste. Entendemos, assim, que essa forma de vida religiosa, na qual a prática ascética é realizada com grande rigor, é aprovada e incentivada pelo sevilhano. Até esse ponto, ela pode se manifestar em diversas modalidades, que não eram necessariamente monásticas (*SLT*, p. 443, c. XVI).

Dando continuidade - e reforçando - a temática de vida contemplativa, o autor passa a tratar especificamente de como os santos se afastam do mundo, nas suas sentenças, ele indica um afastamento progressivo do trato com o mundo secular, não só das sensações e bens materiais, mas também dos cidadãos que nele habitam. Esse isolamento seria reforçado, aqui, como uma via de edificação espiritual, a qual ele direciona à profissão monástica (*SLT*, p. 445, c. XVII).

Isidoro não trata especificamente de gêneros monásticos distintos nos *SLT*. Indica, pois, orientações sobre o estado monástico de modo geral. O bispo associa o monacato a um movimento de vida contemplativa em oposição à vida ativa, que busca um isolamento da vida secular, na construção da santidade. Tais elementos podem se expressar na instituição monástica, mas não apenas nela. Os monges, além de todas as características de desprezo material, deveriam especialmente ser humildes, não se tornar soberbos, mesmo que seus

méritos fossem reconhecidos, pois sua trajetória deveria ser de disciplina constante (SLT: 447-448, c. XIX).

3.3. Aproximações e distanciamentos entre as perspectivas do bispo e do monge eremita

Ao analisarmos a “conduta” religiosa perfeita, como defendida por Valério do Bierzo em sua auto-hagiografia, encontramos um modelo que valorizava o isolamento relativo do asceta. Tal afastamento não era absoluto, pois dizia respeito a um aparte da vida secular como um todo, ou seja, suas atividades, benefícios e/ou malefícios. A presença constante ou intermitente de seguidores, religiosos, jovens alunos ou discípulos não representava uma ameaça ao estágio de afastamento do eremita, enquanto essas companhias se mantivessem em número reduzido. Pelo contrário, permitia a manutenção do monge isolado e legitimava seu desempenho religioso na região, configurando-se como outro elemento essencial na conduta de uma asceta em isolamento não comunitário.

Essa atração popular conformaria outra atividade, a educação de jovens alunos e discípulos. Era entendido como um modo de perpetuar suas proposições a respeito da vida religiosa. Entretanto, Valério demonstrou preocupação na formação de todos os monges para os quais dirige suas obras, e não apenas aqueles que buscavam a via monástica do eremitismo. Outro elemento da “conduta”, indiretamente ligado ao isolamento, era o desprezo aos cargos clericais e à própria hierarquização da Igreja. Apesar de não considerar os postos clericais como ruins, *a priori*, para os ascetas em busca da santidade, tais postos tornavam-se um perigo irremediável, uma vez que colocavam seus ocupantes em destaque, lugar oposto ao qual o eremita deveria estar.

Outras ações que constituiriam uma “conduta” acertada, no discurso valeriano, era a de desapropriação de locais anteriormente utilizados para atividades religiosas pagãs, para a construção de capelas e/ou igrejas de culto cristão. Valério também indica o papel das interpretações de sonhos – pessoais ou de terceiros – para a melhor condução das situações que se envolvia. As formas de resistência às tentações demoníacas também apareciam como alegorias para as dificuldades encontradas pelos monges eremitas em se manter. Mas, também, indicavam o devido reconhecimento divino, pela resolução desses conflitos e na realização de milagres. Essa indicação da presença de Deus na vida do monge seria o ápice da sua trajetória, na perspectiva valeriana.

A melhor “conduta” do ponto de vista do discurso de Isidoro de Sevilha estava associada ao cenobitismo. Seus múltiplos documentos indicam também que esta forma monástica, apesar de mais aprovada, não seria a única maneira possível de exercer a vida contemplativa. Esse modelo estava associado a uma vida em isolamento compartilhado com iguais, com demonstrações de humildade, paciência e submissão à autoridade abacial e à regra monástica. O eremitismo e o anacoretismo eram considerados bons modelos em suas formas ideais, vinculadas às referências bíblicas e seus precursores do cristianismo oriental. Na distinção isidoriana, o eremitismo seria uma forma monástica na qual o ascetismo era praticado em isolamento, fora do espaço monástico e longe da convivência humana. Já o anacoretismo, seria o afastamento posterior à experiência cenobítica, em uma cela, dentro do espaço monástico e fora da convivência comunitária.

Os modelos deturpados dos tipos de monges ideais foram apresentados com base em comportamentos que poderiam ser lidos como vinculados a um perfil eremítico ou anacoretico menos idealizado, com atitudes que desviavam da normativa eclesiástica. Observamos que a distinção isidoriana em bons ou maus modelos dizia respeito a uma ascese com “aspirações verdadeiras”, ou seja, não tornando possível mensurar qual dos tipos se aplicaria em exemplos de personagens existentes, a não ser pela opinião de quem as relatasse.

As aproximações de Valério do Bierzo e Isidoro de Sevilha ficam claras nas virtudes indicadas como ideais para ambos os modelos que apresentam, bem como nos vícios que apontam como perigos para seus praticantes. Tanto o modelo eremítico valeriano quanto o cenobítico isidoriano defendiam uma ascese, paciência, disciplina e vidas altamente reguladas. Alguns vícios que os dois autores indicam como riscos para esses tipos também são semelhantes: a inveja, a vanglória, a vaidade e a avareza.

Valério e Isidoro se distanciam em seus modelos ideais, no que diz respeito ao local de realização dessa vida religiosa. Para Valério, a montanha ou a cela serviriam ao propósito do afastamento mundano, com o ambiente propício para a vida contemplativa. Já Isidoro, considerando o destaque dado ao cenobitismo na maioria de suas obras, acreditava que o cenóbio traria os maiores benefícios para a formação dos monges, por meio de assistência e regulação mútua, da figura de autoridade de um abade e da gerência de uma regra.

4. Considerações finais:

Ao longo de nossa análise foi necessário entender, em primeiro lugar, qual seria a conduta monástica idealizada por Isidoro de Sevilha em seus textos, para, na sequência, perceber como o autor construiu o discurso sobre o eremitismo, o anacoretismo, e os outros três tipos monásticos ruins. O autor estabeleceu os antimodelos – falsos-anacoretas, sarabaítas e circunceliões - a partir de contraposições discursivas aos modelos idealizados.

Todas as referências a uma forma de conduta modelar, construídas por meio dos relatos vivenciados direta ou indiretamente por Valério do Bierzo, que objetivavam a formação dos monges, estão associadas aos seguintes aspectos: um isolamento relativo, especificamente afastado do mundo secular e das situações de prestígio e destaque. Tal isolamento, no entanto, não impunha uma distância para os monges que professassem a mesma forma de vida ascética. A presença de fieis e os alunos decorrentes desses grupos eram da mesma forma aprovados, bem como seus donativos necessários à manutenção dos monges em isolamento. O papel educativo estava presente tanto na instrução de crianças, como na orientação de discípulos e os monges de modo geral, ao acreditarmos na destinação objetiva da obra. Percebemos já aqui, uma crítica aos cargos institucionais, que eram um risco à trajetória dos eremitas.

Ao abordar um *corpus* documental de Isidoro de Sevilha com documentos de naturezas diversas, sabíamos previamente que não poderíamos esperar de um tipo de documento alguma informação ou posicionamento que seu próprio gênero não admita. Não se poderia esperar, por exemplo, que uma regra monástica fosse muito específica e abrangente em relação à vida eremítica. Tendo em mente essas particularidades, ao avaliarmos as condutas monásticas propostas por Isidoro, encontramos uma visão de monacato associado a um movimento de vida contemplativa em oposição à vida ativa, que busca um isolamento secular, na trajetória pela santidade. Tais elementos podem se expressar na instituição monástica, mas não apenas nela. Os monges, além de todas as características de desprezo material, deveriam especialmente ser humildes, não se tornar soberbos, mesmo que seus méritos fossem reconhecidos, pois sua trajetória deveria ser de disciplina constante.

Referências bibliográficas

Documentação medieval impressa

ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Ofícios Eclesiásticos*. Introdução e tradução por VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio. León: Isidoriana, 2007.

_____. *Etymologiae*. Texto latino, versão espanhola e notas por MARCOS CASQUEIRO, Manual-A. Introdução geral por DIAZ Y DIAZ, M. C. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

- _____. *Regula Isidori*. Introdução, versão e notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 90-125.
- _____. *Sententiarum libri tres*. Introdução, versão e notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 398-525.
- VALERIO DO BIERZO. *Ordo querimonie prefati discriminis*. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (ed.). Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006. p. 246-277.
- _____. *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (ed.). Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006. p. 312-323.
- _____. *Replicatio sermonum a prima conuersione*. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (ed.). Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006. p. 280-311.

Bibliografia

- AHERNE, Consuelo Maria. *Valerio of Bierzo. An ascetic of the late visigothic period*. Washington: The Catholic University of America Press, 1949.
- AMARAL, Ronaldo. *A santidade habita o deserto: A hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: UNESP, 2009.
- _____. Isidoro de Sevilha. Natureza e valoração de sua cultura pela Hispânia tardo antiga. *Brathair*, n. 8, v. 1, p. 40-49, 2008.
- BARNEY, Stephen A. et al. (Ed.). *Etymologiae*. Cambridge University Press, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: _____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1980. p. 89-94.
- _____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.
- BROWN, Peter. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies*, v. 61, p. 80-101, 1971.
- CAMPOS, Julio; ROCA, Ismael (Ed.). Introducción y traducción. *Santos Padres Españoles: San Leandro, San Isidro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las ‘Sentencias’*. Madrid: Editorial católica, 1971.
- CERTEAU, M. de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: _____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.
- DÍAZ, Pablo C. Valerio del Bierzo e la autoridade eclesiástica. *Helmantica*, Salamanca, v. XLVIII, n. 145-146, p.19-35, 1997.
- _____. El monacato y la cristianización Del NO. Hispano. Un proceso de aculturación. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*. Murcia: Universidad de Murcia. n. 7, p. 531-539, 1990.
- DUNN, Marylin. *The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Cornwall: Blackwell, 2000.
- FERNÁNDEZ ALONSO, Justo. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Artes Gráficas, 1955.
- FONTAINE, J. El “tutor” del reino de Toledo. In: _____. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de La cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002.
- FRIGHETTO, Renan. O modelo de vir sanctus segundo o pensamento de Valério do Bierzo. *Helmantica*, Salamanca, v. XLVIII, n. 145-146, p.59-79, 1997.
- HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biographies: Saints and their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University, 1988.
- SAUER, MICHELLE. Hagiographical Texts. In: CLASSEN, Albrecht (Ed.). *Handbook o Medieval Studies: Terms - Methods - Trends*. Berlim: De Gruyter, 2010. 3.v. p. 1798-1907.

SILVA, Leila Rodrigues. O paradigma de monge nos *De ecclesiasticis officiis* e *Regula Isidori*. In: LIMA, Enilce; BEZERRA, Ítalo; MOREIRA, Márcio. (Org.). Simpósio Nacional de História, XXV, 12 a 17 de julho de 2009, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: ANPUH, 2009.

_____. O diabo na vida de um santo: uma análise complementar da autobiografia de Valério do Bierzo. *Acta Scientiarum. Education*, Maringá, v. 34, n. 1, p. 61-69, Jan.-June, 2012.

_____. Os milagres na autobiografia de Valério do Bierzo. *Anais eletrônicos. O ofício do medievalista*. p. 308-317.

VELÁZQUEZ, I. *Hagiografia y culto a los santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2002.