

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA FEMININA NO REINO VISIGODO À LUZ DA
*REGULA COMMUNIS E DA VITA SANCTI FRUCTUOSI*¹**

Leila Rodrigues da Silva

Prof^a Titular do Instituto de História - Universidade Federal do Rio de Janeiro

leilarodrigues@ufrj.br

Por volta do século VI, a região da Galiza estava identificada como a província eclesiástica com o maior número de mosteiros da Península Hispânica. O movimento de expansão monástica está associado à trajetória de Martinho de Braga, eclesiástico que atuou no reino suevo e esteve diretamente envolvido com a reorganização e o fortalecimento da igreja local. Por volta de 556 (COSTA, 1957, p. 295), após fundar, com apoio da monarquia sueva,² o mosteiro de Dume, promoveu a criação de vários cenóbios e garantiu a elevação do abade dumiense à categoria de bispo. Logo, Dume adquiriu o *status* de presidência de uma federação de mosteiros, todos vinculados entre si (ORLANDIS, 1964, p. 108).

A quantidade de mosteiros criados por Martinho, contudo, não é o mais relevante na sua ação monástica, mas sim o papel que estas fundações assumiram no processo de reorganização e fortalecimento da Igreja, particularmente em relação à formação dos clérigos galaicos e no apoio à expansão do cristianismo na região (FONTÁN, 1974/1979, p. 332). Tal relevância é reafirmada décadas mais tarde, quando, já sob domínio visigodo, uma nova onda monástica³ é registrada na redação de regras, em referências conciliares e na hagiografia dedicada a Frutuoso, sucessor de Martinho nos bispados de Dume e Braga.

Frutuoso nasceu na região do Bierzo, no reino visigodo, por volta de 610, e morreu em torno de 665 (MARTIN IGLESIAS, 2011, p. 2). Sua família integrava a elite local

¹ Esta comunicação se vincula ao projeto coletivo desenvolvido junto à FAPERJ, intitulado: Modalidades de vida religiosa e relações de poder: estudo comparado de hagiografias medievais (séculos VI-XIII).

² Sobre o caráter régio da fundação, cf.: FERNÁNDEZ ALONSO, 1967, p. 1230; BUENACASA PEREZ, 2004, p. 15; FONTES, 2006, p. 21.

³ Sobre a intensa atividade monástica do noroeste peninsular no século VII, cf.: TESTÓN TURIEL, 2008, p. 191-255.

proprietária de terras e possuía estreito vínculo com o grupo do monarca Sisenando (631-636) (GARCÍA MORENO, 1974, p. 88). Após obter sua formação escolar, ingressou na vida eclesiástica e ascendeu ao episcopado em 656, poucos anos após ter sido elevado à condição de abade-bispo em Dume. Manteve correspondência com figuras ilustres do reino como Bráulio de Saragoça e o rei Recesvinto (653-672), junto a quem teria intercedido para minimizar o impacto das duras medidas adotadas, pelo monarca antecessor, contra antagonistas (EPISTOLARIO, 1975. p. 163-167; GARCIA MORENO, 1999, p. 52; DIAS, 2007. p. 148.). Sua atuação esteve, entretanto, especialmente associada ao fortalecimento da instituição eclesiástica. A esta frente estão relacionadas sua participação no X Concílio de Toledo (CONCILIOS, 1963. p. 319), a redação de duas regras monásticas, *Regula Monachorum* e *Regula Communis*,⁴ e, após sua morte, a redação da *Vitae Sacnti Fructuosi*.

Nesta comunicação, interessa discutir a relação entre os escritos associados a Frutuoso – os concílios visigóticos que lhes foram contemporâneos, as regras monásticas que escreveu e a sua hagiografia - e a atividade monástica feminina. Eis algumas das questões que norteiam este trabalho: como o monacato feminino é retratado nos textos vinculados a Frutuoso? Em que medida suas características podem ser identificadas como excessivamente rigorosas, marca reconhecida das regras frutuosianas? É possível relacionar este conjunto às orientações eclesiásticas presentes nas atas conciliares? Considerando que a experiência religiosa feminina está registrada em documentos produzidos por clérigos, até que ponto evidenciam os interesses e perspectivas masculinas?

A atividade monástica no noroeste peninsular durante o período visigodo reunia expressões diversas de organização comunitária. A documentação do século VII expõe não apenas a existência de construções habitadas exclusivamente por monges, mas também o funcionamento de mosteiros familiares, cenóbios duplos e fundações

⁴ A redação pode ter sido produzida a partir de consensos estabelecidos entre os abades ou mesmo adaptada a partir da expansão monástica frutuosiana. Cf.: DIAS, 2000, p.231-235.

unicamente femininas.⁵ O caráter diverso do monacato galaico, que compreende ainda igrejas próprias e o estabelecimento de pactos entre os integrantes das comunidades e o abade, é reconhecido pela historiografia (ORLANDIS, 1971. p. 136-138). Algumas dessas expressões se sobrepõem e, certamente, contribuíram à relativa dificuldade institucional no que tange à normatização. Nesse sentido, não existem registros sistemáticos sobre o monacato feminino, como uma regra à semelhança da escrita, no século anterior, pelo bispo Leandro Sevilha para a sua irmã, a abadessa Florentina.⁶

Não obstante, as alusões e os cuidados eclesiásticos com as religiosas foram registrados na documentação produzida no período. Tendo em vista a natureza destes materiais, ao que se vinculam propósitos específicos, características associadas à autoria e ao momento de produção, optou-se por abordá-los em três blocos:

As atas conciliares: expressão institucional eclesiástica

Realizado poucos anos antes da atuação fruosiana, o II Concílio de Sevilha, presidido por Isidoro, em 619, é o primeiro no âmbito hispânico a se ocupar das condições materiais e espirituais das monjas reunidas em mosteiros. O referido sínodo definiu no cânone 11 que todas as construções femininas fossem administradas por homens, monges de mosteiros próximos. Estes, designados como “pais espirituais”, deveriam, ainda, assumir a responsabilidade da edificação moral e religiosa das virgens. Para tal, entretanto, não poderiam manter qualquer trato pessoal ou privado com as mulheres, o que exigia a presença de pelo menos duas religiosas durante os imprescindíveis encontros. Cabe ressaltar que nem mesmo a abadessa, em tese a maior autoridade do mosteiro, estava dispensada de tal tratamento.

Ao responsável, designado pelo abade de mosteiro próximo e confirmado pelo bispo, caberia administrar as propriedades, construir as instalações necessárias e garantir que as monjas se dedicassem exclusivamente ao culto divino e às suas tarefas. Em troca, as religiosas deveriam tecer os trajés dos habitantes dos mosteiros de onde provinha a

⁵ Muitos dos mosteiros de caráter familiar são identificados como falsos e teriam sido motivados pelas vantagens econômicas que a legislação eclesiástica garantia. Cf.: ORLANDIS, 1971, p. 136-138.

⁶ A obra de Leandro dedicada à sua irmã também conhecida como *De institutione virginum et contemptu mundi libellum*. CUEVAS; DOMÍNGUES DEL VAL, 1953, p. 20.

proteção. A regulamentação previa punição não apenas em circunstâncias que pudessem suscitar o convívio mais pessoal, mas também qualquer descuido que vulnerabilizasse as instalações femininas. A excomunhão, penalidade prevista em caso de negligência, poderia ser aplicada a todos os habitantes do “mosteiro protetor”.

Em 633, também sob a presidência de Isidoro, nova preocupação com as consagradas foi assinalada no IV Concílio de Toledo. Ao tratar dos penitentes, o cânone 55 realçou as punições atribuídas às mulheres comprometidas com a vida religiosa que se afastassem do acordo assumido. Assim, às viúvas e às virgens consagradas que abandonassem o hábito religioso ou se casassem reserva-se a excomunhão. Na sequência, o canône 56 esclarece os dois diferentes *status* que poderiam ser assumidos pelas viúvas: a vida secular ou religiosa. Logo, se se apresentassem ao bispo e à comunidade religiosa em traje religioso assumiam o voto de castidade e se tornavam passíveis de pena, caso mudassem de ideia.

A preocupação com a violação do voto de castidade parece especialmente acentuada, tendo sido retomada no VI Concílio de Toledo, em 638, dois anos após a morte de Isidoro. Nele foram lembradas as punições conferidas aos homens e às mulheres consagrados que deixassem seus mosteiros motivados por desejos carnis (c. 6, p. 238). Aos desertores impunha-se a exclusão da comunidade, com proibição de qualquer comunicação com seus integrantes. Nos concílios seguintes desaparecem as referências às religiosas, até que em 656, com a participação do próprio Frutuoso, o X Concílio de Toledo voltou a tratar das consagradas. A linha adotada evidencia inegável desagrado diante do que parece ser a constância com que as viúvas consagradas abandonavam os votos ou dissimulavam seu estatuto. Dois cânones (c. 4 e 5) discorrem sobre o vestuário compatível com a opção das consagradas, as contínuas deserções e reintegrações e as penas de excomunhão, privação e reclusão nos mosteiros, dependendo da situação.

Considerando um recorte que compreende o intervalo de 619 a 675, do II Concílio de Sevilha até o III Concílio de Braga, em um período de intensa atividade conciliar, foram realizados onze concílios, cujas atas estão preservadas. Ainda que, como observado anteriormente, sejam feitas alusões às virgens consagradas e ao monacato feminino, tais questões receberam pouco atenção, tendo sido apreciadas apenas em quatro concílios: II Sevilha, IV, VI e X de Toledo.

Embora as atas conciliares não expressem necessariamente consenso inquestionável acerca das temáticas abordadas, a própria natureza dos eventos que lhes dão origem indica ao menos a participação e o debate entre as lideranças eclesíásticas. Depreende-se, pois, que representam, se não a posição de todos os integrantes da comunidade eclesíástica, a perspectiva institucional sobre os temas tratados. Pode-se, portanto, afirmar que o monacato feminino não esteve entre os assuntos que mais mobilizaram o clero hispânico no século VII.

As regras: a adequação à realidade do noroeste peninsular

Frutuoso escreveu dois códigos normativos voltados à vida monástica. O primeiro, conhecido como a *Regula Monachorum* (RM), foi produzido em torno de 646 e possui 24 capítulos. Nestes, o autor discorreu sobre orientações morais, disciplinares e questões relativas ao cotidiano no trato com as atividades laborais, alimentares e admissionais. Identificado por seu caráter rigoroso, o conjunto dedica especial atenção às penalidades, com punições que incluem jejuns e castigos físicos. Embora aborde temas variados, e tenha sido adotada por pelo menos doze mosteiros da Galiza (FLOREZ MANJARIN, 1968, p. 3), a RM não contém uma única alusão às mulheres.

Dez anos depois, quando já era bispo, Frutuoso escreveu a *Regula Communis* (RC). Diferentemente do texto anterior, a RC reúne orientações voltadas aos abades. Trata-se, pois, de uma espécie de guia aos responsáveis pelas fundações integrantes da comunidade para a qual a *Regula Monachorum* havia sido escrita e para outras fundações monásticas. No total, são vinte capítulos que, dentre outras características, expressam a heterogeneidade que marca a experiência monástica do noroeste peninsular. Desse modo, há recomendações para o trato com mulheres e crianças que acompanhassem hóspedes (cap. 6), para monges e monjas que habitassem proximamente (cap. 15), para monges e monjas que compartilhassem o mesmo cenóbio (cap. 16), ou seja, indicações compatíveis com mosteiros familiares, mistos e dúplices.

Das alusões antes destacadas, apenas dois subconjuntos se reportam especificamente ao monacato feminino, atestando a sua existência e a natureza das preocupações episcopais no trato do assunto. Assim, no capítulo 15, são registradas as seguintes orientações: monges e monjas não poderiam habitar nos mesmos espaços monásticos ou possuir oratório comum; os monges não poderiam comer na mesma sala das monjas que estivessem sob seus cuidados, e monges e monjas não poderiam conversar a sós. Aqui, Frutuoso se referia claramente às situações nas quais, conforme o estabelecido no II Concílio de Sevilha (c. 11), os monges responsáveis pela tutela das religiosas deveriam exercer sua função, guardando o afastamento necessário.

No capítulo 16, o legislador indica as condições a serem perseguidas visando a execução exemplar de tal tarefa: alguns poucos monges, escolhidos por sua idade relativamente avançada e perfil moral irrepreensível, deveriam ser designados a viver no mosteiro feminino. Nesta condição, realizariam atividades diversas, como serviços de carpintaria e recepção de monges viajantes.

A aparente contradição entre os capítulos 15 e 16 acerca do convívio de monges e monjas no mesmo mosteiro estaria justificada pela diversidade de situações compreendidas na Galiza. Reafirma-se, portanto, que, com as devidas adaptações, justificadas pelo entorno do legislador que precisa lidar também com mosteiros familiares, mistos e dúplices, as orientações presentes na RC acompanhavam o definido desde o II Concílio de Sevilha.

Cabe, entretanto, enfatizar o teor dos argumentos utilizados no texto produzido aos abades. O autor parte da premissa fundamental de que o convívio entre monges e monjas promoveria o pecado e considera que a responsabilidade da perdição caberia especialmente às religiosas. Assim, ao indicar o necessário afastamento e a proibição de conversas, sublinha o prejuízo espiritual decorrente da desobediência: “a perdição com o suplício do inferno”. Na sequência, complementa enfatizando o papel feminino na “Queda” do paraíso (cap. 15). Ilustrando a natureza rigorosa da perspectiva frutuosiana, por fim, convém realçar que, aos pares flagrados em conversação, estaria reservada a pena de cem açoite em sessão pública.

A hagiografia: registro e ênfase das atividades do monge-bispo

A *Vita Sancti Fructuosi* (VF) foi escrita, em um processo que envolveu interpolações e fusões ao longo de todo o século VII (VELÁZQUEZ SORIANO, 2005, 220-226). Embora sua autoria seja desconhecida, acredita-se ter sido produzida por monges da rede de construções no entorno de Dume. O texto contém vinte capítulos e privilegia a atuação do santo como fundador de cenóbios, ao que se relacionam as muitas dificuldades que precisou enfrentar (VF, 5; 9; 10; 11; 12; 13, e 17) e a maioria dos milagres a ele atribuídos (VF, 3; 7; 13, e 14).

Dentre as fundações associadas a Frutuoso, o texto realça a criação de comunidades dedicadas às mulheres (VF, 15 e 16). O santo teria atendido aos apelos de Benedicta, uma jovem de família nobre que, prometida em casamento a um membro da guarda real,⁷ busca realizar a sua maior vocação: a profissão religiosa. Tendo se aproximado do mosteiro em que Frutuoso vivia, Benedicta, muito respeitosamente, teria pedido instruções espirituais e proteção. Comovido, o santo reservara-lhe um espaço próprio, onde a jovem, isolada de toda a comunidade de monges, teria se aperfeiçoado nos exercícios ascéticos e alcançado grande fama. Segundo o relato, sua experiência inspirou muitas outras mulheres, o que teria levado Frutuoso a permitir a construção de uma nova casa, quando a primeira já reunia oitenta religiosas.

A tutela de Frutuoso não teria sido suficiente, entretanto, para evitar que o noivo abandonado reivindicasse o cumprimento do anteriormente estabelecido. Para tal, mobilizou o monarca que enviou ao mosteiro um juiz com o objetivo de deliberar a respeito. A narrativa destaca o papel do prepósito do mosteiro, figura masculina que teria, à força,⁸ conduzido Benedicta até a presença da autoridade real e do reclamante para que prestasse esclarecimentos. A jovem, apesar de ter se mantido em silêncio, por sua postura piedosa, teria comovido o juiz que encerrou o caso, indicando ao noivo que buscasse outra esposa.

Embora estejamos diante de um relato hagiográfico, cabe ressaltar a firme conexão entre os episódios envolvendo Benedicta, as orientações compreendidas na

⁷ Embora o texto não indique claramente o vínculo do noivo com a guarda real, a historiografia assinala que tal título se relacionava às funções militares dos que integravam o *officium palatinum*. Cf.: ISLA FREZ, 2002, p. 845- 847.

⁸ *Quae quum uiolenter fuisset egressa*. VF, 16.

Regula Communis e as diretrizes eclesiásticas presentes nas atas conciliares visigóticas. Desse modo, destacam-se a inexistência de regras exclusivamente dedicadas às mulheres; a necessária autorização eclesiástica à criação de casas femininas, e a tutela masculina para o funcionamento regular de tais casas.

Considerações Finais:

A ampla rede monástica peninsular contava, no século VII, com especial concentração e diversidade nas áreas de antiga ocupação sueva. A documentação ali produzida evidencia uma intensa atividade eclesiástica associada a tais fundações com o envolvimento direto dos bispos metropolitanos como Martinho de Braga, no século VI, e Frutuoso, no VII. Em sintonia com a perspectiva veiculada nas atas conciliares hispânicas, pode-se identificar na literatura do entorno de Frutuoso de Braga preocupações concernentes ao monacato, compreendendo adaptações à realidade local. Desse modo, foram contemplados nas regras produzidas pelo próprio bispo questões acerca dos mosteiros dúplices, mistos e familiares e femininos, constituições cenobíticas comuns na região e pouco usuais no restante da península. Embora não se tenha escrito um texto específico às mulheres que habitavam as referidas fundações, ou mesmo àquelas que viviam em casas próprias, a *Regula Communis* e a *Vita Sacti Fructuosi* consideraram sua existência, dedicando-lhes alusões.

Destaca-se, todavia, que o cuidado com as mulheres parece sugerir um desvio das atividades monásticas mais legítimas. Ou seja, nada indica uma orientação eclesiástica que buscasse motivar a organização das casas femininas. Se o tratamento da questão é, por um lado, reconhecido como necessário, por outro, caracteriza-se quase como um incômodo. O relato da *Vita Sancti Fructuosi* vai ao encontro dessa perspectiva, ao expor o ambiente no qual o santo viveu como de relativo desprezo por aquelas que desejassem se dedicar à vida monástica. Assim, apesar de acolhida por Frutuoso, Benedicta foi exposta pelo prepósito do mosteiro e precisou enfrentar a dura cobrança do noivo, apoiado pela mais alta autoridade do reino. A jovem, ao buscar viver a experiência religiosa, contrariava sua função social. Nem mesmo o santo foi capaz de evitar que fosse interpelada pelo juiz, representante do noivo e do rei. Ao indicar ao noivo que buscasse

outra esposa, o árbitro concedeu a Benedicta um caminho alternativo, mas pouco recomendável às mulheres, que preferencialmente deveriam se dedicar ao casamento e à procriação. Há que lembrar que o monarca visigodo, ao se envolver na trama, reafirma tal orientação.

Assim, mesmo que os textos aqui enfocados, atas conciliares, regra monástica e hagiografia, tenham naturezas, objetivos e autorias distintos convergem nos dois pontos fundamentais em que são tributários da legislação conciliar: as mulheres são débeis, o que demanda rigorosa tutela masculina, e, potencialmente, como Eva, cumprem o papel de facilitadora da ação do diabo junto àqueles que buscam maior elevação espiritual e estão sujeitos às artimanhas da “serpente”: os monges. A combinação das duas suposições impõe o convívio de monges e monjas, opção eclesiástica que prefere o risco do pecado da carne ao abandono dos cuidados para com as casas femininas. Em decorrência, buscando reduzir os perigos avaliados como necessários foram indicadas na *Regula Monachorum* punições rigorosas aos que fossem flagrados em situações que favorecessem a consumação do pecado, como as conversas entre monges e monjas.

Referências bibliográficas:

BUENACASA PEREZ, C. Espiritualidad vs racionalidad económica: los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la iglesia de Dumio en el testamento de Ricimiro (656), *Polis*, n.16, p. 7-31, 2004.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Edición José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

CUEVAS, Eusébio e DOMÍNGUES DEL VAL, Ursicino. *Patrologia Española*. Madrid: Espasa-Calpe, 1953.

DIAS, Paula Barata. O lugar da *Regula Monastica Communis* no monacato hispânico, *Humanitas*, 52, p. 213-239, 2000.

_____. Uma nova leitura da Vida e da acção de S. Frutuoso, à luz das fontes históricas e literárias, *Humanitas*, 59, p. 147-164, 2007.

DOMINGUEZ DEL VAL, Ursicino. Perspectivas de unidad en el “De Institutione Virginum” de Leandro de Sevilha. In: GONZALEZ RUIZ, Ramon (Apres). *Innovación y continuidad en la España visigótica*. Toledo: Instituto de Estudios Visigotico-Mozárabes S. Eugenio, 1981. (série C; n. 3). p. 23-47.

EPISTOLARIO DE SAN BRAULIO. Introducción, edición crítica y traducción Luis Riesco Terrero. Sevilla. Católica Española, 1975.

FERNÁNDEZ ALONSO, Justo. *Martino, vescovo di Dume*. In: *Biblioteca Sanctorum*. Roma: Instituto Giovanni XXIII, 1967. p. 1230-1232.

FLOREZ MANJARIN, Francisco. Compludo: Primer Monasterio de San Fructuoso. *Bracara Augusta*, Braga, v.22, n. 52-54, 1968.

FONTES, Luis. *A basílica sueva de Dume e o túmulo dito de São Martinho*. Braga; Dume: Núcleo de Arqueologia da Universidade do Minho. Junta da Freguesia de Dume, 2006.

GARCÍA MORENO, Luis A. *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*. Actas Salmanticensia. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.

GARCIA MORENO, Luis A. Disenso religioso y hegemonía política. *Cuadernos Ilu*, 2, p.47-63, 1999.

ISLA FREZ, Amancio. El "officium palatinum" visigodo: Entorno regio y poder aristocrático. *Hispania. Revista Española de Historia*, n. 212, p. 823-848, 2002.

LA VIDA DE SAN FRUCTUOSO DE BRAGA. Estudio y edición crítica de Manuel C. Díaz y Díaz. Braga: Imprensa do Diário do Minho, 1974.

MARTIN IGLESIAS, Jose Carlos; ANDRÉS SANZ, Maria Adelaide. Escritores visigóticos siglo VII Fructuoso de Braga. *Estudio Crítico. Fructuoso de Braga*, Madrid, p. 1-11, 2011.

ORLANDIS, J. Los monasterios familiares. In: _____. ORLANDIS, J. *Estudios sobre Instituciones monásticas medievales*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1971.

TESTÓN TURIEL, Juan Antonio. *El monacato en la diócesis de Astorga en los periodos antiguo e medieval*. La Tebaida Versiona, Leon: Universidad de León, 2008.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32).

ANPUH-Brasil – 30º SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Recife, 2019