

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO JANEIRO
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA

Bruno Uchoa Borgongino

***Discretio* e poder na obra monástica de João
Cassiano e nas regras monásticas visigodas em
perspectiva comparada**

Rio de Janeiro

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO JANEIRO
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA

Bruno Uchoa Borgongino

DISCRETIO E PODER NA OBRA MONÁSTICA DE JOÃO CASSIANO E NAS
REGRAS MONÁSTICAS VISIGODAS EM PERSPECTIVA COMPARADA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Comparada do Instituto de História da Universidade
Federal do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do
título de Doutor em História Comparada.

Orientadora: Leila Rodrigues da Silva

Rio de Janeiro
2018

Bruno Uchoa Borgongino

DISCRETIO E PODER NA OBRA MONÁSTICA DE JOÃO CASSIANO E NAS
REGRAS MONÁSTICAS VISIGODAS EM PERSPECTIVA COMPARADA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Comparada do Instituto de História da Universidade
Federal do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do
título de Doutor em História Comparada.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Leila Rodrigues da Silva – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.^a Dr.^a Andréia Cristina Frazão da Silva – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Paulo Duarte da Silva – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas – Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Rodrigo dos Santos Rainha – Universidade Estadual do Rio de Janeiro –
Universidade Estácio de Sá

Dedico esse trabalho aos meus pais, cujo apoio foi determinante para a realização dos meus sonhos.

Dedico também à Rafaella, que me trouxe a tranquilidade necessária para a finalização deste trabalho.

ABREVIACÕES

Documento	Sigla
FRUTUOSO DE BRAGA. <i>Regula monachorum</i>	RM
ISIDORO DE SEVILHA. <i>Regula Sancti Patris Isidori Episcopi.</i>	RI
JOÃO CASSIANO. <i>Collationes patrum</i>	Coll.
JOÃO CASSIANO. <i>De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis</i>	Inst.
LEANDRO DE SEVILHA. <i>Regula Sancti Leandri.</i>	RL
<i>Regula communis</i>	RC

AGRADECIMENTOS

À Rafaella, que esteve ao meu lado nos últimos meses de redação da tese – particularmente por ter mais paciência do que seria justo exigir em plenas férias no Rio de Janeiro e Região dos Lagos. Seu companheirismo, afeto e incentivo foram essenciais nos momentos finais do doutorado, sobretudo quando a ansiedade e as crises existenciais me aflingiam. Amo-te, minha princesa das trevas!

Aos meus pais, Roberto e Iara, por todo investimento, incentivo e confiança que depositaram em mim. Ao restante da minha família por estar sempre ao meu lado, a despeito de tudo: Rodrigo, Myrlands, Paulo, Zezé, Rafael Uchoa, Rafael Camargo, Márcia Guerra e Márcia Salles. Ao meu avô Gilberto, em memória, que infelizmente não pôde estar ao meu lado em minha vida adulta.

À minha orientadora, a prof.^a Leila Rodrigues da Silva. São mais de dez anos de relação acadêmica, estabelecida ainda na época de graduação. Espero que o resultado desta tese faça jus às suas expectativas quanto a minha competência.

À prof.^a Andreia Frazão, responsável pela minha introdução nos estudos medievais e por me apresentar ao PEM. Antes de conhecê-la não me imaginava como um medievalista; hoje, graças a ela, não me imagino não sendo.

Ao prof. Edmar Checon de Freitas, por aceitar o convite para participar de todas as minhas bancas de qualificação e defesa. Seus apontamentos influíram no resultado final da pesquisa.

Aos meus colegas do PEM-UFRJ. Os debates e eventos acadêmicos que participamos juntos suscitaram questões que foram fundamentais no desenvolvimento dessa tese. Seria injusto não reconhecer que esta tese é, em certa medida, resultado de um esforço intelectual conjunto, mesmo que os dedos que a digitaram tenham sido os meus.

Aos meus colegas medievalistas de outros laboratórios e universidades. Os questionamentos e trocas de experiências em congressos ampliaram as possibilidades de problemas e abordagens a serem utilizados em minha pesquisa. Agradeço especialmente aos colegas do Translatio Studii, Scriptorium, Vivarium, LEPEN, LEME, Meridianum, Nielim e Medievo.

Aos meus colegas da Universidade Estácio de Sá, especialmente à equipe do curso de História da unidade de Cabo Frio. Acrescento, ainda, agradecimento especial aos meus alunos. A cada início de semestre, estímulo-me por lecionar aos ingressantes e

me orgulho por ter lecionado aos concluintes. Sendo pesquisa e docência indissociáveis, minhas atribuições de professor e de pesquisador constituem apenas aspectos de um único ofício, em que a sala de aula é a inspiração e a justificativa para o projeto científico e vice-versa.

Aos meus amigos do IFCS/IH, do Colégio Batista, dos “Nerds” e os respectivos agregados desses grupos. Tive sorte de conhecê-los e mantê-los próximos ao longo de todos esses anos.

Aos ativistas e militantes com os quais estive em ocupações e protestos, sobretudo aos que estavam dispostos a sacrificar sua integridade física e psicológica pelo bem dos demais. Tais contatos impactaram em minha trajetória acadêmica, na medida em que me impeliram a rever meus pressupostos teóricos e minha relação com a História. Esta tese deriva de uma série de experiências e reflexões políticas que se acumulam desde 2011, mas que encontraram seu ápice nos anos de 2013 e 2014. Os debates e acontecimentos que surgiram no Brasil nos últimos tempos alertaram aos historiadores de minha geração sobre a necessidade de pensar seu papel social e a relevância política da sua produção. Acredito que, nos dias de hoje, qualquer intenção de neutralidade na pesquisa histórica consiste numa inocência ou irresponsabilidade intelectual. Por isso, a nível pessoal, penso nesta pesquisa como um exercício de reflexão sobre o caráter arbitrário da autoridade e os riscos que representa à autonomia e à igualdade.

Resumo

A presente tese doutoral propõe a análise de documentos produzidos durante a Primeira Idade Média que continham prescrições que seus destinatários, membros de comunidades monásticas, deveriam cumprir. A investigação se dedica a dois *corpora*, cada qual composto em localidades e temporalidades específicas. O primeiro *corpus* compreende as *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* e as *Collationes Patrum*, ambas escritas na década de 420 por João Cassiano, monge que se estabeleceu nas imediações da cidade de Marselha. O segundo, pelas regras monásticas elaboradas na Península Ibérica durante o período de dominação visigoda, isso é, pela *Regula Leandri*, *Regula Isidori*, *Regula Monachorum* e *Regula Communis*.

Nos dois conjuntos, são constatáveis normas que incidiriam nas relações que os monges mantinham entre si de maneira que, em algumas situações, uns exerceriam poder sobre outros. É possível identificar também o emprego da noção de *discretio*, frequentemente traduzida do latim como “discernimento” ou “discrição”. Tal termo corresponderia tanto ao exercício de avaliação da natureza e da causa das cogitações interiores visando decidir adequadamente sobre como lidar com elas, quanto ao condicionamento da prática ascética às necessidades espirituais e físicas. A *discretio*, portanto, desempenhava papel fundamental para uma prática ascese que não fosse nem demasiadamente austeira, o que comprometeria o corpo, nem exageradamente relaxada, o que prejudicaria a alma.

Em passagens dos textos em questão, os dois aspectos destacados são vinculados. Tendo em vista essas considerações preliminares, delimito a seguinte indagação como o problema desta tese: por que o conceito de *discretio* estava relacionado às normas referentes ao poder na obra monástica de João Cassiano e nas regras monásticas visigodas? Para a elaboração da hipótese, considero três elementos em cada *corpus*, que constituem os eixos de análise: a adequação do documento à inserção sócio-institucional do público pretendido pelos seus autores, a relação entre *discretio* e as prescrições que delegariam autoridade a um dos membros do mosteiro e a relação entre *discretio* e as normas concernentes ao exercício do poder.

O referencial teórico proposto para o desenvolvimento dessa investigação é contemplado por três conceitos, cada qual definido a partir do diálogo crítico com um conjunto heterogêneo de autores: *poder*, *norma* e *valor*. A metodologia a ser empregada concilia a História Comparada, tal como proposta por Kocka, com a *Analítica da*

Normatização do Poder, elaborada para atender às demandas particulares para o desenvolvimento da presente tese.

Palavras-chaves: Monaquismo, poder, *discretio*, regras monásticas, João Cassiano.

Abstract

This doctoral thesis proposes the analysis of documents produced during the First Middle Age that contained requirements that its receivers, members of monastic communities, should fulfill. The research is dedicated to two corpora, each of which consists in specific locations and temporality. The first corpus comprises the *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* and the *Collationes Patrum*, both written in the 420s by João Cassiano, a monk who settled in the vicinity of the city of Marseilles. The second corpus, by the monastic rules elaborated in the Iberian Peninsula during the period of the visigothic domination, meaning, by *Regula Leandri*, *Regula Isidori*, *Regula Monachorum* and *Regula Communis*.

In both sets, are stated standards that concerned in the relations that the monks kept between themselves so that, in some situations, one would exert power over others. It is also possible to identify the use of the concept of *discretio*, often translated from Latin as "discernment" or "discretion". Such term would correspond both to the exercise of assessment of the nature and cause of the internal cogitations intending to properly decide how to deal with them, as well as to the conditioning of the ascetic practices of spiritual and physical necessities. The *discretio*, therefore, plays a fundamental role for an ascetic practice which wasn't nor too austere, which would compromise the body, nor overly relaxed, which would undermine the soul.

In passages of the texts in point, both of the highlighted aspects are bonded. In view of these preliminary considerations, I delimit the following question as the problem of this thesis: why the concept of *discretio* was related to the standards relating to the power in the monastic works of João Cassiano and in the visigothic monastic rules? For the elaboration of the hypothesis, I consider three elements in each corpus, that which constitute the axes of analysis: the adequacy of the document to the socio-institutional insertion of the intended audience by their authors, the relationship between *discretio* and the requirements that would delegate authority to one of the members of the monastery and the relationship between *discretio* and the norms concerning the exercise of power.

The theoretical framework proposed for the development of this research is covered by three concepts, each of which defined based on the critical dialog along with a heterogeneous set of authors: power, standard and value. The methodology to be employed reconciles the Comparative History, as proposed by Kocka, and the *Analytic*

Standardization of Power, designed to meet the specific demands for the development of this thesis.

Keywords: Monasticism, power, *discretio*, monastic rules, John Cassian.

Sumário

Capítulo I: Introdução	1
1. Delimitação do objeto e da problemática	1
2. Debate historiográfico	4
2.1 Perspectivas historiográficas sobre o monacato	5
2.1.1 O debate historiográfico sobre João Cassiano	8
2.1.2 O debate historiográfico sobre o monacato visigodo	10
2.2 O debate historiográfico sobre a <i>discretio</i>	13
3. <i>Corpus</i> documental.....	15
3.1 Obra monástica de João Cassiano	16
3.2 Regras monásticas visigodas	18
4. Referenciais teóricos.....	23
5. Metodologia.....	27
Capítulo II: As referências para a conceituação monástica de <i>discretio</i>	31
1. Referências clássicas	32
1.1 Exercícios espirituais e ascetismo	36
1.2 Relação entre mestre e discípulo	38
1.3 Cuidados com a saúde	40
2. Escrituras	44
3. Literatura ascética cristã	46
3.1 <i>Diakrisis</i> e <i>paideia</i> cristã	48
3.2 <i>Diakrisis</i> e vida monástica.....	51
3.3 <i>Diakrisis</i> delegada a outro	54
4. Conclusões parciais	57
Capítulo III: <i>Discretio</i> e poder na obra monástica de João Cassiano.....	59
1. João Cassiano e a inserção social e institucional dos monges na Gália	59
1.1 Surgimento e desenvolvimento do monaquismo cristão.....	60
1.2 A audiência monástica de João Cassiano	67
1.3 Relações entre os monges da Gália e o clero	78

2. <i>Discretio</i> e autoridade.....	89
3. <i>Discretio</i> e exercício do poder.....	106
4. Conclusões parciais	111
Capítulo IV: <i>Discretio</i> e poder nas regras monásticas visigodas.....	114
1. As regras monásticas e a inserção social e institucional dos monges no reino visigodo.....	114
1.1 O movimento monástico após João Cassiano	115
1.2 A audiência monástica das regras visigodas	122
1.3 Relações entre os monges da Península Ibérica e o clero	133
2. <i>Discretio</i> e autoridade.....	138
3. <i>Discretio</i> e exercício do poder	148
4. Conclusões parciais	160
Capítulo V: Comparação	163
1. A produção do texto e a inserção social e institucional dos monges.....	163
2. <i>Discretio</i> e autoridade.....	170
3. <i>Discretio</i> e exercício do poder	174
4. Conclusões finais.....	177
Referências	180
1. Documentos	180
2. Referências bibliográficas	181
Anexo I: Relação dos dados levantados para a análise da obra monástica de João Cassiano.....	198
Anexo II: Relação dos dados levantados na análise das regras monásticas visigodas	201

Capítulo I: Introdução

1. Delimitação do objeto e da problemática

Em minha dissertação de mestrado, interessei-me pelos cuidados com a saúde corporal em dois escritos ibéricos da época visigoda:¹ a *Regula Leandri* (590-600) e a *Regula Isidori* (615-619).² Ambos os textos analisados consistiam em regras monásticas, ou seja, destinavam-se à normatização de diversos aspectos da vida num mosteiro. O trabalho em questão privilegiou as caracterizações do corpo e da enfermidade física e seu papel na regulamentação do cotidiano monástico no discurso da documentação.

Durante a realização das pesquisas, constatei que a documentação prescrevia uma conduta ascética pautada na negação dos prazeres físicos e na mortificação corporal, porém, possibilitava aos fisicamente debilitados o abrandamento do regime de vida em favor do restabelecimento da saúde. No levantamento das referências utilizadas pelos autores das duas normativas, percebi a frequência com que recorriam às posições presentes na obra monástica do marselhês do século V João Cassiano.

Nos estudos subsequentes à aprovação da dissertação pela banca examinadora, instigou-me a obra de João Cassiano destinada ao público monástico. Nas investigações preliminares sobre tal *corpus*, percebi que as considerações de João Cassiano sobre a moderação na ascese eram acompanhadas pelo conceito de *discretio* – tema, inclusive, de um dos diálogos das *Conferências*. O termo, que poderia ser traduzido como *discrção* ou *discernimento*,³ compreenderia tanto a moderação na conduta ascética quanto a faculdade de distinguir bons e maus pensamentos. Ambas dimensões estavam vinculadas, uma vez que a avaliação sobre o que advém em seu interior deveria acarretar em ações condizentes, desde que não fossem prejudiciais ao corpo. Ainda

¹ Um dos grupos de origem germânica que penetraram no território do Império Romano no século IV. Em 418, os visigodos se assentaram na costa ocidental da Gália, sob a condição de federados das autoridades imperiais. Somente com a derrota para os francos numa batalha travada em Vouillé, em 507, que os visigodos ocuparam regiões que hoje em dia corresponderiam a Portugal e a parte da Espanha. Cf.: THOMPSON, E. A. **Los Godos en España**. Madrid: Alianza, 2007. p. 14-15.

² Ambos documentos serão apresentados detalhadamente adiante, no tópico “*Corpus documental*”.

³ Conforme demonstro em capítulo mais adiante, o conceito de *discretio* possui diversos desdobramentos no conjunto documental em análise. Como nenhuma das traduções consegue contemplar tal complexidade, na ausência de um correspondente preciso, opto por manter a palavra latina a fim de destacar os sentidos específicos que o termo detinha naquele contexto. Visando a fluidez e a clareza na leitura, optei por não considerar as regras de declinação, mantendo a palavra *discretio* sempre no genitivo.

nesse campo etimológico, haveria o verbo *discernere*, que poderia ser traduzido como “discernir”, e o adjetivo *discretus*, “discreto”.⁴

Esta tese tem como objeto a *discretio*, conforme abordada em textos da Primeira Idade Média⁵ que versavam sobre o monaquismo. Interessa-me um enfoque que privilegie as questões concernentes ao poder nas comunidades, sem me ater tanto a uma análise semântica do termo. Defino minha proposta investigativa com base em dois pressupostos.

Primeiramente, considero que os escritos que abordavam a vida monástica indicavam a alguns ascetas a constante interferência no comportamento dos demais, instituindo-os de autoridade, desencadeando situações em que uns exerciam poder sobre os outros. Portanto, nas normas vinculadas nesses textos, regulamentava-se, dentre outros aspectos da vida monástica, o poder. Tendo em vista que tal literatura pretendia imprimir determinada configuração ao cotidiano monástico e não descrever a realidade dos monges, não pretendo averiguar em minha pesquisa se tais encaminhamentos eram de fato aplicados.

Em segundo lugar, a *discretio* era caracterizada como uma competência indispensável para o sucesso da disciplina do monge, uma vez que estabelecia uma ascese que viria a curar os vícios da alma sem prejuízo ao corpo. Tal conceito estaria articulado de alguma maneira às relações de poder previstas na documentação.

O empreendimento investigativo contempla dois conjuntos documentais a serem comparados. Um consiste na obra monástica de João Cassiano, que abarca as *Instituições Cenobíticas* e as *Conferências*, escritas provavelmente entre 420 e 424 e

⁴ RAABE, Augusta M. Discernment of Spirits in the prologue to the *Rule of Benedict*. **American Benedictine Review**, v. 23, n. 4, p. 397-423, 1972.

⁵ O conceito de Antiguidade Tardia, difundido por Marrou e, principalmente Peter Brown, desempenhou papel fundamental para a superação da tese historiográfica tradicional de que o Império Romano teria declinado e caído em seus últimos séculos. O termo, entretanto, consiste num modelo explicativo limitado que enfatizava as continuidades em detrimento das transformações. A denominação Primeira Idade Média indica uma compreensão do período abarcado entre os séculos IV e VII que sublinha as mudanças conjunturais ocorridas. Sobre o conceito de Antiguidade Tardia, cf.: JAMES, E. The rise and function of the concept “Late Antiquity”. **Journal of Late Antiquity**, Baltimore, v. 1, n.1, p. 20-30, 2008; MARCONE, A. A long Late Antiquity? Considerations on a controversial periodization. **Journal of Late Antiquity**, Baltimore, v.1, n.1, p. 4-19, 2008; para o conceito de Primeira Idade Média, cf.: FRANCO JR., H. **Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2005. p. 14-15; SILVA, Paulo Duarte. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. **Revista Signum**, v. 14, n. 1, p. 73-91, 2013. Cabe salientar uma tendência historiográfica recente que, contrariando os argumentos de Peter Brown e seus partidários, retoma as noções de “decadência” e “declínio” para o período, como, por exemplo: WARD-PERKINS, Bryan. **The fall of Rome and the end of civilization**. Oxford: Oxford University, 2006. A fim de facilitar a compreensão da presente tese, opto por adotar como padrão o conceito de Primeira Idade Média, ainda que eventualmente utilizando como referência autores que empregam outras formas de periodização.

entre 426 e 428, respectivamente. O outro compreende as regras monásticas visigodas, constando a *Regula Leandri* (590-600), a *Regula Isidori* (615-619), a *Regula monachorum* (646) e a *Regula communis* (656).⁶

O problema a ser respondido nessa tese consiste no seguinte: por que o conceito de *discretio* estava relacionado às normas referentes ao poder na obra monástica de João Cassiano e nas regras monásticas visigodas? Para atender ao questionamento proposto, proponho a análise de três aspectos. Os textos estavam dirigidos aos públicos a que se pretendia normatizar, logo, tendo que se conformar ao perfil sócio-institucional dos destinatários para que fosse efetivamente adotado. Portanto, é necessária a atenção à relação entre os documentos e a inserção social e institucional da audiência monástica pretendida. Outros aspectos pertinentes seriam as relações entre *discretio* e autoridade e entre *discretio* e exercício do poder. Saliento que estas constituem as etapas do método aqui proposto, a *Analítica da Normatização do Poder*, e os eixos de comparação.

O presente trabalho será composto por cinco capítulos. O primeiro, que é este, é de caráter introdutório e que delimita a proposta de estudo. O segundo capítulo será dedicado à análise das referências utilizadas para embasar a abordagem da *discretio* pelos autores dos *corpora* a serem analisados. Afinal, nem João Cassiano e tampouco as regras monásticas visigodas empregaram o conceito de *discretio* de maneira desassociada da produção intelectual precedente.

O segundo e o terceiro capítulos estão respectivamente dedicados à obra monástica de João Cassiano e às regras monásticas visigodas. Neles estabeleço um panorama do monaquismo no período de produção de cada *corpus*, relacionando os movimentos gálico e ibérico ao contexto geral. Nesses mesmos capítulos, empreendo a análise da relação entre *discretio* e poder, tal como expresso nos documentos, com base na metodologia proposta.

No quarto capítulo, pretendo confrontar os resultados obtidos na análise separada dos dois conjuntos documentais a fim de identificar convergências, divergências e inter-relações. A partir do balanço comparativo, formulo minhas conclusões finais.

No presente trabalho, obtenho dados e estabeleço ponderações a partir da análise isolada de cada *corpus*. No que concerne aos documentos de João Cassiano, constato

⁶ A partir deste momento, utilizo as seguintes siglas: Inst., para as *Instituições Cenobíticas*; Coll., para as *Conferências*; RL, para a *Regula Leandri*; RI, para a *Regula Isidori*; RM, para a *Regula Monachorum*; e RC, para a *Regula Communis*.

que se destinavam a uma audiência monástica composta por sujeitos provenientes de uma elite, alguns deles dotados de uma educação clássica. Sendo ele próprio um monge e estando inserido numa facção eclesiástica proeminente, intentou estabelecer parâmetros para o exercício do poder numa comunidade de maneira a favorecer a si e a seus pares e que possibilitasse o rechaço a lideranças adversárias. Dessa maneira, ao estabelecer a *discretio* como indissociável do escopo da vida monástica e como requisito para uma direção espiritual genuína e perpétua, apontava para os critérios da autoridade ascética legítima.

Nas regras monásticas visigodos, por sua vez, a *discretio* era apontada como prerrogativa para alcançar os patamares mais elevados da hierarquia monástica e como norte para o exercício do poder, particularmente no que concerne à distribuição de bens entre os convivas, que tinham procedência social diversificada. Na Península Ibérica, dispositivos normativos anteriores a essas regras monásticas já estabeleciam parâmetros para a ascensão legítima à liderança de uma comunidade, delegando ao episcopado local papel preponderante nesse processo. Ainda quando não empregavam o termo *discretio* em si, as mesmas técnicas de condução de condutas estavam presentes nas regras monásticas visigodas.

A hipótese desta tese é formulada a partir das inferências acima apresentadas. Embora o conceito de *discretio* fosse delimitado a partir de referências da tradição médico-filosófica antiga, seu emprego na documentação em análise estaria condicionada pelas modalidades de autoridade e exercício de poder que emergiam com o advento do monaquismo. Seu manejo propiciaria com que se atrelasse a forma de vida monacal tida como autêntica à submissão dos monges a um superior hierárquico sob termos condizentes com as condições de produção de cada documento. Apesar do vínculo estabelecido por cada autor à literatura ascética pregressa garantir convergências, cada texto evocava a *discretio* para normatizar as relações de poder conforme as circunstâncias em voga – para atender a uma aristocracia monástica com a qual buscava aproximação, no caso de João Cassiano, ou para capacitar as lideranças locais a lidarem com uma comunidade de composição heterogênea, no caso das regras visigodas.

2. Debate historiográfico

O presente trabalho dialoga com a produção especializada a respeito do movimento monástico, com maior aproximação aos estudos do monaquismo visigodo e da obra monástica de João Cassiano, e do conceito de *discretio*. Apesar do método experimental a ser empregado, essa tese é tributária de uma longa trajetória de estudos acadêmicos sobre esses elementos. Neste tópico, exponho o debate historiográfico concernente a esses temas, com o fim de esclarecer a relação desta pesquisa com as precedentes. Divido-o em quatro sub-tópicos, cada qual dedicado a um dos campos de investigação com os quais dialogo.

2.1 Perspectivas historiográficas sobre o monacato

A produção acadêmica a respeito do movimento monástico na Primeira Idade Média é muito vasta e contempla diversas temáticas e orientações teóricas. Pretendo analisar os debates historiográficos específicos sobre a obra monástica de João Cassiano e sobre as regras monásticas visigodas. Para tanto, antes empreenderei um panorama mais geral dos estudos monásticos, a fim de demonstrar a heterogeneidade de perspectivas nesse campo.

Com base no material bibliográfico levantado no decorrer da pesquisa, agrupei as formas de delimitação de problemática e de abordagem do fenômeno do monacato em seis categorias. Em cada uma, inclui autores que, apesar de posicionamentos por vezes destoantes, compartilhavam de preocupações convergentes na análise. A classificação que apresento não supõe a ausência de diálogo entre os adeptos das diversas abordagens, nem que um autor que insiro numa categoria não tenha trabalhos que poderiam ser enquadrados em outra. Enfatizo que o objetivo desse esforço tipológico consiste em ilustrar a multiplicidade dos enfoques e problemas propostos para o estudo do monaquismo.

A primeira abordagem diz respeito a um gênero historiográfico caracterizado por uma narrativa linear orientada a demonstrar uma aurora messiânica ou o triunfo da mensagem de Deus – a *História Eclesiástica*.⁷ No âmbito dos estudos sobre o monacato, tais autores avaliam positivamente a difusão do fenômeno no Ocidente, exaltando apologeticamente os escritores de textos para monges. Apesar do tratamento pouco crítico com o material consultado, tais pesquisadores demonstram grande domínio do

⁷ MITRE FERNÁNDEZ, E. *Historia Eclesiástica e Historia de la Iglesia (una óptica para el medievalista)*. In: MARTÍNEZ SAN PEDRO, M. D.; SEGURA DEL PINO, M. D. (orgs.). **La Iglesia en el mundo medieval y moderno**. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2004. p. 13-17.

corpus documental do período. Não raramente, os envolvidos com esse tipo de perspectiva são vinculados a instituições monásticas. Como exemplo de adeptos dessa perspectiva, pode-se mencionar Garcia M. Columbás,⁸ Jean Leclercq,⁹ Antonio Linage Conde,¹⁰ Charles de Montalembert¹¹ e Thomas W. Allies.¹²

A segunda perspectiva de estudo enfatiza a posição do monaquismo nas dinâmicas de poder que perpassavam o clero naquele momento – ou seja, privilegia-se sua situação *institucional*. Dentre os aspectos abordados, destacam-se a tentativa da elite clerical de inserção ordenada dos ascetas nos quadros eclesiásticos e a participação de sujeitos oriundos de mosteiros no processo de sucessão episcopal. Tal viés está presente nos trabalhos de Maribel Dietz,¹³ Daniel Carner,¹⁴ Andrea Sterk,¹⁵ Stéphane Gioanni,¹⁶ Philip Rousseau¹⁷ e Rossana Alves Baptista Pinheiro.¹⁸

Uma terceira tendência de estudo consiste em enfatizar o papel *cultural* das comunidades monásticas na conjuntura dos séculos IV ao VII. Tais pesquisas privilegiam o papel dos monges na preservação da cultura clássica, na produção e leitura de livros e nas formas de transmissão de saberes. Textos dessa natureza foram escritos por M. Parkes,¹⁹ Pierre Riché,²⁰ Antonio Linage Conde²¹ e Jean Décarreaux.²²

⁸ COLUMBÁS, García M. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 1998.

⁹ LECLERCQ, Jean. **O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2012.

¹⁰ LINAGE CONDE, A. **La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media**. Madrid: Complutense, 2007.

¹¹ MONTALEMBERT, Charles. **Monks of the West, from St. Benedict to St. Bernard**. Boston: Marlier, Callanan & Co., 1860.

¹² ALLIES, Thomas W. **The monastic life from the fathers of the desert to Charlemagne**. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co., 1896.

¹³ DIETZ, Maribel. **Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in Mediterranean world 300-800**. University Park: The Pennsylvania University, 2005.

¹⁴ CARNER, Daniel. **Wandering, begging monks. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity**. Berkeley, Los Angeles: University of California, 2002.

¹⁵ STERK, Andrea. **Renouncing the world yet leading the church: the monk-bishop in Late Antiquity**. Cambridge; London: Clarendon Press, 2000.

¹⁶ GIOANNI, Stéphane. Moines et évêques en Gaule aux Ve et VIe siècles : la controverse entre Augustin et les moines provençaux. **Médiévales**, n. 30, p. 149-161, 2000.

¹⁷ ROUSSEAU, Philip. The spiritual authority of the ‘monk-bishop’: Eastern elements in some Western hagiography of the fourth and fifth centuries. **Journal of Theological Studies**, v. 23, n.2, p. 380-419, 1971; Idem. **Ascetics, authority, and the Church in the age of Jerome and Cassian**. Notre Dame: University of Notre Dame, 2010.

¹⁸ PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V). Campinas, 2010. Tese (doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2010.

¹⁹ PARKES, M. Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média. In: CAVALLO, H.; CHARTIER, R. (orgs.). **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, 1998, 2v. V. 1. p. 103-122.

²⁰ RICÉ, P. As bibliotecas e a formação da cultura medieval. In: BARATIN, M.; JACOB, M. (dir.). **O poder das bibliotecas. A memória dos livros no Ocidente**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. p.246-256.

A quarta orientação mais recorrente seria o privilégio de questões *socioeconômicas* concernentes ao movimento monástico. Nesse sentido, interessariam a esse conjunto de estudiosos a formação e gestão do patrimônio monacal, a composição social dos que adotavam a vida ascética e os interesses de determinados grupos em aderir ou apoiar as comunidades cenobíticas. São representantes dessa categoria Pablo C. Díaz Martínez,²³ Elizabeth L. Platte,²⁴ Valentina Toneato,²⁵ Ramon Teja²⁶ e Matheus C. Figuinha.²⁷

A quinta abordagem é a *genealogia*, em que o estudioso empreende uma análise crítica do surgimento e desenvolvimento de ideias filosóficas à luz das relações de poder. A perspectiva seria tributária da obra de Nietzsche, na qual o ascetismo cristão é objeto de críticas severas.²⁸ Michel Foucault²⁹ e Giorgio Agamben³⁰ se dedicaram ao movimento monástico no começo do medievo em alguns empreendimentos desse tipo.

Por fim, a sexta abordagem destaca a *ascese* monástica, ou seja, o conjunto de práticas em voga no período de renúncia ao mundo e aos prazeres físicos em favor de uma contemplação exclusiva de Deus. Geralmente, os trabalhos com tal orientação adotam como objeto de análise um aspecto bem delimitado da vida monástica, como a alimentação, o descanso, o trabalho ou a prática da oração. Dos campos de investigação, o referente às práticas ascéticas é provavelmente o mais profícuo, contando com

²¹ LINAGE CONDE, Antonio. Libros en los monasterios: producción y consumo. **Anales de documentacion**, n. 8, p. 125-143, 2005.

²² DÉCARREUX, Jean. **Les moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne**. Paris : Arthaud, 1962.

²³ DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Formas econômicas y sociales en el monacato visigodo. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987.

²⁴ PLATTE, Elizabeth L. Monks and matrons: the economy of charity in the Late Antique Mediterranean. Ann Arbor, 2013. Dissertação (Doctor of Philosophy) – University of Michigan, 2013.

²⁵ TONEATTO, Valentina. Pour une histoire de l'expertise économique-administrative. *Peritia et disciplina* monastique. In: **Experts et expertise au Moyen Âge. Consilium quaritur a perito**. Paris: SHMESP, 2012. p. 189-200; Idem. Dilapidation et bonne administration des *res monasterii* d'après les sources normatives monastiques (Ve-IXe s.). In: LEMESLE, Bruno. **La dilapidation de l'Antiquité au XIXe siècle . Aliénations illicites, dépenses excessives et gaspillage des biens et de ressources à caractère public**. Dijon: Universitaires de Dijon, 2014. p. 43-62.

²⁶ TEJA, Ramón. Los orígenes del monacato y su consideración social. **XX Siglos**, v. 5, n. 21, p. 4-13, 1994.

²⁷ FIGUINHA, Matheus C. A constituição do patrimônio monástico na Gália dos séculos IV e V. **Revista Historia UdeC**, v. 1, n. 22, p. 7-25, 2015.

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Petrópolis, 2013. Para uma análise da crítica nietzschiana ao ascetismo cristão, cf.: HARPHAM, Geoffrey Galt. **The ascetic imperative in culture and criticism**. Chicago, London: University of Chicago, 1993. p. 203-220.

²⁹ Como é o caso, por exemplo, de algumas das aulas do seguinte curso publicado em forma de livro: FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

³⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida**. São Paulo: Boitempo, 2014.

contribuições de A. Riera Melis,³¹ C. J. Peifer,³² Nira Gradowicz-Pancer,³³ Andrew Crislip,³⁴ S. Boulc'h³⁵ e Leila Rodrigues da Silva.³⁶

2.1.1 O debate historiográfico sobre João Cassiano³⁷

Os estudos sobre João Cassiano foram intensificados a partir da publicação do livro *John Cassian: a study of primitive monasticism*, de Owen Chadwick, em 1950. Conforme o autor reconhecia no começo do seu trabalho, o monge marselhês não havia sido adequadamente investigado até então.³⁸ Salvo pelo artigo de Marsili sobre a influência evagriana na teologia de João Cassiano,³⁹ inexistiam pesquisas relevantes sobre o personagem.

Owen Chadwick discorreu sobre tópicos e elaborou hipóteses que teriam grande importância para a historiografia posterior. Postulava, em concordância com Marsili, a referência de Evágrio Pôntico e dos *Apophthegmata Patrum* na obra do marselhês, tal como apontava para o seu papel como transmissor da tradição monástica egípcia no Ocidente; sublinhava, ainda, João Cassiano como percussor de Bento de Núrsia e do monacato beneditino. Abordou os temas da contemplação divina e da controvérsia sobre a graça nos escritos de João Cassiano.⁴⁰

Em 1978, Philip Rousseau publicou *Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian*, resultado do seu projeto doutoral. Seu objeto era a

³¹ RIERA MELIS, A. Las restricciones alimenticias como recurso expiatório em algunas reglas monásticas de los siglos VI y VII. **Aragón en la Edad Media**, Saragoça, n.14-15, p. 1303-1316, 1999.

³² PEIFER, C. J. The relevance of the monastic tradition to the problem of work and leisure. **The American Benedictine review**, v. 28, n. 1, 373-396, 1977.

³³ GRADOWICZ-PANCER, Nira. Enfermement monastique et privation d'autonomie dans les règles monastiques (Ve –VIe siècles). **Revue Historique**, Paris, n. 583, p. 3-18, 1992.

³⁴ CRISLIP, Andrew. The sin of sloth or the illness of the demons? The demon of acedia in early Christian monasticism. **The Harvard Theological Review**, v. 98, n. 2, p. 143-169, 2005.

³⁵ BOULC'H, S. Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge. **Revue belge de philologie et d'histoire**, n. 75, v. 2, p. 287-328, 1997.

³⁶ SILVA, L. R. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: **Atas do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Belo Horizonte: PUC-MG/Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2003. p. 649-657; Idem. Trabalho e corpo nas regras monásticas hispânicas do Século VII. In: **Atas do V Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Salvador: Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2005. p. 192-198; Idem. A atenção ao corpo na obra de Leandro de Sevilha dedicada a Florentina. **História Revista– Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 79-88, 2006.

³⁷ Para a análise desse debate, adotarei o esquema historiográfico proposto por Alciati. Cf.: ALCIATI, Roberto. Quarant'anni di studi cassiane (1968-2008). **Rivista di Storia del Cristianesimo**, v. 7, n. 1, p. 229-248, 2010.

³⁸ CHADWICK, Owen. **John Cassian. A study in primitive monasticism**. London: Cambridge University, 1950. P. 5-7.

³⁹ MARSILI, Salvatore. **Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico: dottrina sulla carita e contemplazione**. Romae: Herder, 1936.

⁴⁰ CHADWICK, op. cit.

construção do conceito de autoridade espiritual pelo movimento cenobítico, abordando escritores cristãos representativos de determinadas etapas do processo que analisava. Rousseau argumentava que João Cassiano demarcava a transição entre a carismática e transitória influência do pai do deserto para a rigidez das regras monásticas mais tardias. Retomando o postulado por Chadwick, Rousseau insistia na relação entre o marselhês e o monacato egípcio, todavia, apontando para a adequação da mensagem ao público da Gália. Dessa maneira, o estudo de Rousseau contribuía para uma nova orientação, que tendeu a ser aprofundada pelos historiadores subsequentes: a de avaliar a obra de João Cassiano à luz de seu contexto ocidental, não meramente como transmissor das instituições egípcias.⁴¹

Deve-se enquadrar Rousseau num movimento de renovação dos estudos do período em decorrência do projeto tardo-antigo capitaneado por Peter Brown – que aliás, foi o orientador da tese em questão. O destaque dado por Rousseau ao entorno histórico imediato de João Cassiano, que era ainda romano, e a perspectiva pertinente à História Cultural refletiam seu alinhamento historiográfico.

A despeito do impacto da tese de Rousseau, pesquisadores beneditinos prosseguiram suas investigações sobre João Cassiano enfatizando seus aspectos teológicos, sem maior atenção ao impacto do entorno gálico na obra do marselhês. Por vezes, a análise da documentação produzida pelo marselhês era justificada por propósitos espirituais contemporâneos, tendo em vista o compromisso institucional desses estudiosos. São os casos da síntese do pensamento de João Cassiano publicada por Columba Stewart⁴² e dos artigos escritos por Mark Sheridan.⁴³ Tal cenário resultava da cisão entre o enfoque historiográfico e o teológico nesse campo, a qual Augustine Casiday criticaria. Para Casiday, as especificidades do pensamento de João Cassiano não comportaria essa divisão tradicional entre os dois campos. Sua pesquisa doutoral

⁴¹ ROUSSEAU, Philip. **Ascetics, authority, and the Church in the age of Jerome and Cassian**. Notre Dame: University of Notre Dame, 2010.

Tal perspectiva influenciaria, por exemplo, o trabalho de Ralph W. Mathisen, que abordava o personagem de João Cassiano à luz das conflitos entre facções eclesíásticas. Cf.: MATHISEN, Ralph W. **Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul**. Washington: The Catholic University of America, 1989.

⁴² STEWART, Columba. **Cassian the monk**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.

⁴³ Por exemplo: SHERIDAN, Mark. The controversy over *παθεῖα*: Cassian's sources and his use of them. **Studia monastica**, v. 39, n. 2, p. 287-310, 1997; Idem. "First movements" (*propatheiai*) in John Cassian. In: **From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and scriptural interpretation**. Roma: Studia Anselmiana, 2012. p. 457-466; Idem. John Cassian and the formation of authoritative tradition. In: **From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and scriptural interpretation**. Roma: Studia Anselmiana, 2012. p. 409-426

intitulada *Tradition and theology in John Cassian* foi feita com a perspectiva de conciliação.⁴⁴

Nos anos 2000, uma série de estudos seria dedicada à retórica ascética na obra do monge marselhês. A ênfase foi primeiramente empreendida no trabalho de Conrad Leyser, *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Nele, Leyser propunha o deslocamento da questão institucional, que então prevalecia entre os historiadores, para a da interação entre o escritor e sua audiência. Retomando o tema de Rousseau concernente à autoridade, o estudioso privilegiava a performance retórica que permitira a aceitação da mensagem pelo seu público.⁴⁵ Perspectiva semelhante foi adotada por Steven Driver numa tese que postulava o sucesso de João Cassiano em enunciar discursos que adaptavam a leitura monástica de matriz origenista e evagriana ao ambiente da Gália.⁴⁶ Portanto, a crescente influência das orientações teóricas que privilegiavam a linguagem nos estudos históricos impactou nos estudos sobre João Cassiano.

Goodrich, em *Contextualizing John Cassian*, publicado em 2007, constituía numa perspectiva de síntese entre as teses de Rousseau e de Leyser. Em seu estudo, abordava o esforço de João Cassiano em legitimar sua obra perante um público monástico específico da Gália, dado o caráter radical de seu projeto ascético. O encaminhamento agregava as perspectivas sócio-institucional e discursiva.⁴⁷

Na presente tese, postulo que a obra monástica de João Cassiano normatizava a autoridade e o exercício do poder entre os monges na Gália, justificando suas prescrições pela evocação de valores ascéticos e adequando-se às demandas sociais e institucionais do público para o qual se dirigia. Nesse sentido, adoto postura crítica à ênfase teológica descontextualizada, privilegiando o diálogo com as abordagens que relacionam o *corpus* aos aspectos sociais e institucionais que prevaleciam na Gália.

2.1.2 O debate historiográfico sobre o monacato visigodo

No que concerne ao monacato visigodo, o debate bibliográfico se vincula com o próprio desenvolvimento das discussões sobre a Península Ibérica no período. Garcia

⁴⁴ CASIDAY, A. M. C. *Tradition and theology in St. John Cassian*. Oxford: Oxford University, 2007.

⁴⁵ LEYSER, Conrad. *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University, 2000.

⁴⁶ DRIVER, Steven David. The reading of Egyptian monastic culture in John Cassian, 1995. Tese (Doctor of Philosophy) – University of Toronto, 2005.

⁴⁷ GOODRICH, Richard J. *Contextualizing Cassian. Aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University, 2007.

Moreno, num artigo publicado em 1990, apresentou as linhas de investigação dos estudos visigóticos presentes no decorrer do século XX. No decorrer do presente tópico, situarei os momentos do debate específico sobre o monaquismo visigodo na discussão mais ampla sobre o recorte-espço temporal.

Conforme o autor apontou, em meados da década de 1930, a produção acerca dos visigodos tinha uma dupla tradição: por um lado, estudos sobre o Direito e, por outro, pesquisas sobre a Patrística e a História Eclesiástica.⁴⁸ Nos estudos no campo do Direito, deve-se ressaltar a influência da Escola Histórica de Direito. Essa corrente foi formada por Eduardo de Hinojosa e Claudio Sánchez-Albornoz no Centro de Estudios Históricos, tendo como objetivo renovar o estudo da História da Espanha e pesquisar cientificamente a constituição da nação espanhola e sua originalidade.⁴⁹

Foi a essa tradição do estudo da Patrística e da História Eclesiástica que os trabalhos espanhóis sobre o monacato visigodo se filiaram a partir da década de 1930⁵⁰ – tendência que prevaleceu até, pelo menos, a década de 1960. As publicações dessa época dedicadas ao tema adotavam uma perspectiva apologética. Por fim, deve-se atentar ao fato de que tais autores ocupavam cargos eclesiásticos.

Dentre os autores desse período, destacaram-se Pérez de Urbel,⁵¹ Angelus C. Vega⁵² e Ansari Mundó.⁵³ A despeito de suas singularidades, todos compartilharam uma postura acrítica e condescendente em relação à documentação, decorrendo na simples transposição de valores presentes nas fontes para seus discursos historiográficos. Como resultado, Pérez de Urbel, Vega e Mundó consideraram positivamente tanto o movimento monástico quanto a atuação dos bispos visigodos com relação ao monasticismo. A perspectiva apologética e a ênfase na avaliação moral

⁴⁸ GARCIA MORENO, L. A. La historia de la España visigoda: líneas de investigación (1940-1989) **Hispania**, Madrid, n. 175, p. 619-636, 1990.

⁴⁹ Para um panorama a respeito, cf.: LÓPEZ SÁNCHEZ, José María. La Escuela Histórica del Derecho madrileña: Eduardo de Hinojosa y Claudio Sánchez-Albornoz. **Cuadernos de historia de España**, v. 81, p. 165-180, 2007.

⁵⁰ Fora da Espanha, houve trabalhos sobre o monaquismo que escapavam a essa tendência e se centravam na análise histórico-jurídica, tais como os de Biskho, reunidos em: BISKHO, Charles Julian. **Spanish and portuguese monastic history, 600-1300**. London: Variorum, 1984; e o trabalho de Herwegen sobre o pacto fructuosiano, cf.: HERWEGEN, Ildefons. **Das pactum des Hl. Fruktuosus von Braga. Ein Beitrag zur geschichte des suevisch-westgothischen mönchtums und seines rechtes**. Stuttgart: Verlag Von Ferdinand Enke, 1907.

⁵¹ PEREZ DE URBEL, J. **Los monjes españoles en la Edad Media**. Madri: Ancla, 1934, 2v. V.2. p. 6-8.

⁵² VEGA, A. C. S. **Leandro Hispalensis. El De institutione virginum de S. Leandro de Sevilla con diez capítulos y médio inéditos**. L'Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1948. p. 7; 63-67.

⁵³ MUNDÒ, A. Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. In: **Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà Occidentale**. Spoleto: Sede del Centro, 1957. p. 73-117. p. 73-81; 94; 103.

fizeram com que esses estudiosos não formulassem perguntas que proporcionariam uma melhor compreensão do monacato visigodo.

Em meados da década de 1960, surgiram os primeiros trabalhos de José Orlandis Rovira. De acordo com Garcia Moreno, Orlandis tentou conciliar os métodos histórico-jurídicos espanhóis e a análise da História Eclesiástica visigoda.⁵⁴ Cabe destacar que, dentre outros temas, dedicou-se ao estudo do movimento monástico visigodo, numa ótica em que privilegiava a trajetória institucional, a análise de documentos normativos e a busca de peculiaridades do monacato ibérico em relação ao movimento do restante da Europa.⁵⁵ Apesar da renovação representada pela abordagem jurídica e institucional, Orlandis prosseguiu com a perspectiva apologética presente na historiografia até então, além de uma tônica nacionalista. É comum, por exemplo, a repetição sem ressalvas de julgamentos morais presentes nas fontes.⁵⁶

A perspectiva de análise de Orlandis foi adotada por outros pesquisadores que se dedicaram ao monacato visigodo, como Linage Conde,⁵⁷ Fernández Alonso⁵⁸ e, mais recentemente, Testón Turiel.⁵⁹ Todos esses estudiosos frisavam as normas e os aspectos institucionais da vida monacal estabelecidas pelo clero visigodo. Assim, foram explorados temas como a repreensão das condutas ascéticas desviantes e a jurisprudência do bispo e do abade em relação ao mosteiro. Tal como Orlandis, que propôs novas perspectivas sobre a documentação visigoda sem superar o viés apologético então predominante, esses autores mantiveram a tendência de julgar moralmente os acontecimentos, tal como na historiografia que os precedeu.

Por volta da mesma época, a obra de Marcelo Vigil e de Abilio Barbero desempenhou um papel importante na renovação dos estudos visigóticos. De abordagem marxista, focavam problemas socioeconômicos.⁶⁰ Ainda que não tenham escrito

⁵⁴ GARCIA MORENO, op. cit., p. 628.

⁵⁵ ORLANDIS, J. **Estudios sobre instituciones monasticas medievales**. Pamplona: Universidade de Navarra, 1971.

⁵⁶ Como, por exemplo, nessa passagem: “Serían numeroso, en cambio, los monasterios de fundación privada, construídos por los señores en sus dominios, a veces sin duda por limpias y espirituales motivaciones, pero, en otros casos por razones y móviles menos altos, entre ellos el afán de lucro”. Cf.: Ibidem, p. 47.

⁵⁷ LINAGE CONDE, A. El monacato visigotico, hacia la benedictinización. **Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo**, Murcia, v. 3, p. 235-259, 1986. p. 235-238.

⁵⁸ FERNANDEZ ALONSO, J. **La cura pastoral en la España romanovisigoda**. Roma: Iglesia Nacional Española, 1955. p. 3-7. p. 460.

⁵⁹ TESTÓN TURIEL, J. A. **El monacato en la Diócesis de Astorga en los períodos antiguo y medieval : la Tebaida Berciana**. León: Universidad de León, 2008.

⁶⁰ GARCIA MORENO, op. cit., p. 632-633.

trabalhos sobre o monasticismo, influenciaram parte da produção sobre o tema, como as publicações de autoria de Díaz Martínez⁶¹ e de Garcia Moreno.⁶²

Na década de 1970, integraram-se as análises filológicas e literárias ao discurso histórico visigótico, tendência que permanece ainda hoje.⁶³ Neste âmbito, destaco os trabalhos sobre monasticismo de Julio Campos,⁶⁴ Isabel Velázquez⁶⁵ e Paula Barata Dias.⁶⁶ Ainda que recorrendo a métodos próprios da área de Letras, os dados e conclusões apresentados por esses pesquisadores podem contribuir positivamente aos historiadores do fenômeno monástico.

Nesta tese, amparo-me na erudição e domínio das fontes que a historiografia espanhola sobre o monacato visigodo tradicionalmente apresenta, beneficiando minha pesquisa com os dados fartamente levantados. Apesar de me deter sobre o processo de normatização, não me alinho à perspectiva histórica do direito que prevaleceu no campo.

2.2 O debate historiográfico sobre a *discretio*

Em meu levantamento bibliográfico, não encontrei trabalhos de historiadores especializados na Primeira Idade Média que adotassem a *discretio* como objeto.⁶⁷ Ainda que por vezes o termo seja apresentado, a menção não costuma ser acompanhada de uma problematização mais apurada do conceito. Dessa maneira, a literatura

⁶¹ DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. **Formas económicas y sociales en el monacato visigodo**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987.

⁶² GARCIA MORENO, L. A. Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas. **Habis**, Sevilha, n. 24, p. 179-192, 1993.

⁶³ Idem, **La historia de la España...** op. cit., p. 634-635.

⁶⁴ CAMPOS, J. Lengua e ideas del monacato visigodo. **Anales Toledanos**, Toledo, n. 3, p. 219-233, 1971.

⁶⁵ VELÁZQUEZ SORIANO, I. Reflexiones en torno a la formación de um *corpvs regvlarvm* de época visigoda. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, n. 23, p. 531-567, 2006.

⁶⁶ DIAS, P. B. A *regvla* como gênero literário específico da literatura monástica. **Hvmanitas**, v. 50, p. 311-335, 1998.

⁶⁷ Inácio de Loyola (1491-1556), em seus *Exercitia Spiritvalia*, dedicou um conjunto de oito regras sobre o *discretio spiritum*. Cf.: INÁCIO DE LOYOLA. **Exercícios espirituais**. Braga: Apostolado da Imprensa, 1999. p. 72-73.

Por conta da importância do conceito no âmbito do documento e da repercussão dos escritos do autor, parte considerável dos estudos a respeito da *discretio* é dedicada à obra de Inácio de Loyola ou dos intelectuais influenciados por ele. Dentre os trabalhos levantados, destaco: ROURKE BOYLE, Marjorie O'. Angels black and white: Loyola's spiritual discernment in historical perspective. **Theological Studies**, v. 44, n. 2, p. 241-257, 1983; FUTRELL, John Carroll. **Ignatian Discernment**. St. Louis: American Assitancy Seminar on Jesuit Spirituality, 1970; COPELAND, Clare; MACHIELSEN, Jan (eds.). **Angels of Light? Sanctity and the discernment of spirits in Early Modern period**. Boston, Leiden: Brill, 2012; PEREZ, Carlos Santiago. Spirituality, discernment and tradition in Ignatius Loyola, Teresa of Avila and John of Cross. Houston, 1991. Thesis (Master of Arts) – Rice University, 1991; VILLEGAS, Diana. A comparison of Catherine of Siena's and Ignatius of Loyola's teaching on discernment. Ann Arbor, 1986. Dissertation (Ph.D.) – Fordham University, 1986.

especializada carece de estudos que abordem o tema com preocupações pertinentes ao campo da História.

Por vezes a produção historiográfica tangencia a questão, apontando a pertinência do conceito para a compreensão de determinados aspectos do monaquismo. Porém, por não constituírem o cerne do estudo, as reflexões sobre a *discretio* não contemplam toda a sua complexidade. Em seu livro escrito em parceria com Nicholas Truong, Jacques Le Goff apenas menciona a expressão, restringindo seu significado ao de “moderação” e identificando a promoção de um ideal ascético menos rigoroso pelo movimento beneditino.⁶⁸ Roberto Alciati,⁶⁹ Conrad Leyser,⁷⁰ McCann⁷¹ e Goodrich⁷² indicaram a pertinência da *discretio* nas relações de poder que perpassavam o monacato. Na análise que empreendeu da tradição lexical monástica a respeito da *peritia* da administração do patrimônio, Valentina Toneatto apontou a *discretio* como um dos principais termos empregados.⁷³ Os trabalhos de Fabrizio Vecoli constituem exceção, uma vez que enfocam o papel desempenhado pela *discretio* no processo de institucionalização do monaquismo. Contudo, suas ponderações são dedicadas apenas ao caso egípcio.⁷⁴

Além de geralmente se limitarem a uma aproximação do conceito sem aprofundamento, salvo Vecoli, a delimitação espacial e do *corpus* documental geralmente é pouco abrangente. A historiografia investiga apenas o monaquismo egípcio, a obra de João Cassiano e a regra beneditina. Dos especialistas elencados, apenas Toneatto empregou outros documentos – inclusive considerando, ainda que superficialmente, as regras monásticas visigodas.

Michel Foucault, em trabalhos do final da década de 1970 dedicados ao cristianismo entre os séculos II e IV, afirmou a importância da *discretio* na obra de João

⁶⁸ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 36

⁶⁹ ALCIATI, Roberto. Il problema della direzione spirituale nelle Conferenze di Giovanni Cassiano. In: FILORAMO, Giovanni (ed.). **Storia della direzione spirituale**. Brescia: Morcelliana, 2006. p. 337-352.

⁷⁰ LEYSER, op. cit.

⁷¹ MCCANN, Christine. Spiritual mentoring in John Cassian's *Conferences*. **American Benedict Review**, v. 48, n. 2, p. 212 – 223, 1997.

⁷² GOODRICH, op. cit.

⁷³ TONEATTO, Valentina. Pour une histoire de l'expertise économique-administrative. *Peritia et disciplina* monastique. In: **Experts et expertise au Moyen Âge. Consilium quaritur a perito**. Paris: SHMESP, 2012. p. 189-200.

⁷⁴ VECOLI, Fabrizio. Trasformazione del discernimento in pratica istituzionale nella tradizione egiziana. **Rivista di storia del cristianesimo**, v. 6, n. 1, p. 21-40, 2009; Idem. Le discernement spirituel dans le christianisme ancien: le problème de la décision. **Théologiques**, v. 22, n. 2, p. 69-97, 2014; Idem. Le discernement spirituel, pivot de la vie religieuse. **Théologiques**, v. 22, n. 2, p. 5-15, 2014.

Cassiano. O intelectual francês argumentava sobre seu papel na definição de uma prática cristã de confissão.⁷⁵ Entretanto, os livros com as reflexões do Foucault a respeito do tema consistem em edições baseadas em gravações e anotações de cursos que ministrou e, por isso, contêm imprecisões e lapsos na apresentação dos dados da documentação empregada. Além disso, o autor não aprofundou as relações entre o desenvolvimento do monaquismo cristão e o papel da *discretio* nos escritos de João Cassiano, possivelmente pela falta de familiaridade com o contexto histórico em questão.

Análises mais detidas geralmente provêm dos especialistas em Teologia. Esses autores privilegiam o emprego do conceito nas Escrituras e na literatura ascética egípcia e síria; no que concerne ao mundo latino, comumente abordam João Cassiano, e a regra beneditina. A produção teológica habitualmente pondera sobre o contexto doutrinal da *discretio*, ressaltando seus vínculos com outros conceitos. Nesse âmbito, destaca-se o estudo de Antony D. Rich, que identificou as diversas modalidades de uso do termo numa análise minuciosa de um conjunto documental amplo, em que constam as obras de Orígens, Evágrio Pôntico, João Cassiano e nos *Apophthegmata Patrum*.⁷⁶ Outros adeptos desse viés que se dedicaram ao tema, por exemplo, foram Joseph T. Lienhard,⁷⁷ Pieter G. R. Villiers,⁷⁸ Marie-David Weiss,⁷⁹ Pamela Gebauer,⁸⁰ D. F. Tolmie,⁸¹ P. B. Decock⁸² e Augusta M. Raabe.⁸³

3. *Corpus documental*

Ao empregar o comparatismo delimitado por Kocka, a pesquisa exposta nestas páginas adota dois eixos a serem analisados isoladamente para posterior confrontação,

⁷⁵ FOUCAULT, Michel. **Obra mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.p. 141-178; Idem. **Do governo...** op. cit. p. 261-288.

⁷⁶ RICH, Antony. **Discernment in the desert fathers. Διακρίσις in the life and thought of early egyptian monasticism**. Bletchley: Paternoster, 2007.

⁷⁷ LIENHARD, Joseph T. On “discernment of spirits” in the Early Church. **Theological Studies**, v. 41, n. 3, p. 505-529, 1980.

⁷⁸ VILLIERS, Pieter G. R. Communal discernment in the Early Church. **Acta Theologica**, n. 17, p. 132-155, 2013.

⁷⁹ WEILL, Marie-David. Le discernement des esprits chez Jean Cassien. **Vies consacrées**, v. 85, n. 1, p. 48-58, 2013.

⁸⁰ GEBAUER, Pamela. The notion of spiritual discernment found in the writings of Origen, Antony of Egypt and Ignatius of Loyola – a comparative study. Montreal, 2000. Thesis (Master of Arts) – Department of Theological Studies, Concordia University, 2000.

⁸¹ TOMIE, D. F. Discernment in the Letter to the Galatians. **Acta Theologica Supplementum**, n. 17, p. 156-171, 2013.

⁸² DECOCK, P. B. Discernment in Origen of Alexandria. **Acta Theologica Supplementum**, n. 17, p. 189-208, 2013

⁸³ RAABE, op. cit.

cada qual composto por um conjunto de documentos. O primeiro consiste na obra monástica de João Cassiano. O segundo, nas regras monásticas produzidas no reino visigodo. A seguir, apresentarei cada grupo separadamente.

3.1 Obra monástica de João Cassiano

João Cassiano provavelmente nasceu no início da década de 360, numa localidade incerta. O único documento contemporâneo com indícios a esse respeito consiste no *De viris illustribus* de Genadio de Marselha, que menciona João Cassiano como da *natione Scythia*, o que desencadou diversos posicionamentos por parte dos estudiosos.⁸⁴ Por volta de 380, João Cassiano ingressou num mosteiro em Belém junto ao seu companheiro Germano, onde permaneceram por pouco tempo. Após recerem permissão de seu abade para saírem do mosteiro, os dois circularam pelo Egito até o fim da quarta centúria, tendo contato com diversos mosteiros da região.⁸⁵

Após essa fase no Egito, João Cassiano e Germano foram para Constantinopla, prossivelmente por sua filiação às teses de Evágrio Pôntico e pelo contexto egípcio de intenso anti-origenismo. Na cidade, refugiaram-se com o bispo João Crisóstomo, tendo João Cassiano se tornado diácono. A despeito da posterior deposição do prelado da sé de Constantinopla, estar sob o patronato de João Crisóstomo propiciou o seu reconhecimento como conhecedor de assuntos monásticos e eclesiásticos. Seu estabelecimento num mosteiro nos arredores de Marselha, importante centro urbano da Gália, ocorreu em meados de 410, após uma breve estadia em Roma.⁸⁶ Sua obra monástica foi produzida nesse momento.

O *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, ou simplesmente Inst., foi escrito provavelmente entre os anos de 420 e 424,⁸⁷ consistindo numa resposta à requisição do bispo Castor de Apt por orientações para a conduta ascética num mosteiro então recém-fundado. Seu conjunto é composto por doze livros, sendo os quatro primeiros dedicados a aspectos diversos da vida monacal e os oito últimos, a orientar o asceta no combate contra os principais vícios.⁸⁸

⁸⁴ Para um panorama desse debate, cf.: YEVADIAN, Maxime. Sur la patrie de Jean Cassien et la tradition manuscrite du *De viris illustribus* de Gennade de Marseille. **Provence historique**, v. 253, p. 373-401, 2013.

⁸⁵ Conforme as datas apresentadas por: STEWART, op. cit. p. 3-12.

⁸⁶ Ibidem. p. 13-15.

⁸⁷ GUY, Jean-Calude. Introduction. In.: **Institutions Cénobitiques**. Paris: Cerf, 1965. p. 7-19. p. 11.

⁸⁸ São eles: gastrimargia, fornicção, avareza, cólera, tristeza, acedia, vanglória e orgulho. A escolha desses vícios decorria do uso por João Cassiano da obra de Evágrio Pôntico como referência.

Por sua vez, a *Collationes patrum*, referida aqui como Coll., possivelmente foi redigida entre 426 e 428.⁸⁹ O documento é composto por vinte conferências que, segundo João Cassiano, seriam transcrições em latim dos ensinamentos proferidos por proeminentes eremitas do deserto. Em cada uma dessas lições era abordado um tema pertinente ao monacato. O texto era apresentado na forma de diálogo, cujos participantes seriam João Cassiano, Germano e um abade conferencista a quem as lições eram atribuídas. Constam, ainda, breves menções ao suposto itinerário percorrido pelos dois monges.

O público para o qual João Cassiano alegava destinar cada documento era distinto. Enquanto as Inst. destinavam-se a monges iniciantes na profissão ascética, as Coll. visavam os mais experientes. Como apontou Weiss, os dois textos compunham uma unidade, uma vez que João Cassiano apresentava a profissão comunitária como propedêutica ao monaquismo solitário. Dessa maneira, o conjunto expunha um método de progressão espiritual em que as orientações das Inst. seriam dirigidas aos ascetas menos aperfeiçoados e as Coll., aos mais disciplinados.⁹⁰ Portanto, havia convergência dos valores elencados e das normas a serem cumpridas. Cabe salientar, ainda, a grande proximidade entre as datas prováveis de composição de cada documento, a intertextualidade explícita entre ambos e a repetição de determinadas passagens nas Inst. e nas Coll. Esses fatores propiciaram a razoável homogeneidade da obra monástica de João Cassiano.

Para a pesquisa, utilizo as edições bilíngues publicadas na coleção *Sources Chrétiennes* da *Éditions du Cerf*, onde constam edições críticas em latim e suas traduções para o francês. As Inst. foram traduzidas por Jean-Claude Guy e constam num único volume.⁹¹ De acordo com Guy, houve numerosas edições das Inst. desde o século XV, optando por utilizar a versão criticamente estabelecida por M. Petschenig no final do século XIX. Petschenig realizou o seu trabalho a partir de sete manuscritos antigos acessíveis: *Casinensis rescriptus* 295 (C), do século VII; *Augustodunensis* 24 (A), do século VII; *Caroliruhensis* LXXXVII (G), do século IX; *Sangallensis* 183 (S), do século IX; *Parisinus* 12292 (H), do século IX ou X; *Laudunensis* 328 bis (L), do século IX; e

⁸⁹ CHADWICK, Owen. **John Cassian. A study in primitive monasticism.** London: Cambridge University, 1950. p. 188-189.

⁹⁰ WEISS, Jean-Pierre. Jean Cassien et le monachisme provençal. In: FIXOT, Michel; PELLETIER, Jean-Pierre (eds.). **Saint Victor de Marseille. Études archéologiques et historiques.** Paris: Brepols, 2009. p. 179-186. p. 183.

⁹¹ JOÃO CASSIANO. **Institutiones Cénobitiques.** Paris: Cerf, 1965.

Caroliruhensis CLXIV (T), do século IX.⁹² As citações diretas das Inst. foram extraídas da tradução para o português realizada pelo Mosteiro da Santa Cruz⁹³ a partir do texto em latim estabelecido por Guy.

As Coll. foram vertidas ao francês por E. Pichery e publicadas em três volumes.⁹⁴ Para o texto latino, Pichery se baseou na edição de M. Petschenig, mas empreendendo algumas modificações, as quais lista no final de cada livro. No decorrer da presente tese, as citações diretas às Coll. consistem em transcrições da tradução para o português do conjunto empreendida por Aída Batista do Val a partir da edição da Cerf.⁹⁵

3.2 Regras monásticas visigodas

A RL foi dirigida por Leandro de Sevilha à sua irmã Florentina, que adotara a vida monástica. De acordo com Domínguez del Val, especialista no autor, é impossível precisar a data de composição do documento. Entretanto, demarca a década de 590 como provável época de redação, por ser este um contexto de estabilidade política e de intensa produtividade intelectual no reino visigodo.⁹⁶ Esse texto contém: uma introdução, na qual o bispo sevilhano aborda questões pessoais e empreende ponderações de caráter doutrinal acerca do tema da virgindade, e trinta e um capítulos com diretrizes comportamentais a serem observadas por monjas para assegurar a preservação de seu estado virginal.

Não há convergência entre os estudiosos acerca da categorização tipológica da RL. Dominguez Del Val, por exemplo, indica que o documento seria uma regra monástica,⁹⁷ perspectiva da qual discordam Teodoro González⁹⁸ e Linage Conde.⁹⁹ Perez de Urbel defendeu que o texto escrito por Leandro de Sevilha seria tanto uma regra monástica quanto uma série de princípios gerais sobre a vida religiosa.¹⁰⁰ Por fim, Vega destacou que mosteiros femininos adotaram a RL como regra, embora não fosse

⁹² GUY, op. cit. p. 12

⁹³ Não há indicação de autoria individual da tradução.

⁹⁴ Idem. **Conférences**. Paris: Cerf, 1959, 3v.

⁹⁵ Idem. **Conferências**. Juiz de Fora: Subiaco, 2011, 3v.

⁹⁶ DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. **Leandro de Sevilla y la lucha contra el Arrianismo**. Madrid: Nacional, 1981. p. 126.

⁹⁷ Ibidem, p. 150-161.

⁹⁸ GONZÁLEZ, T. El monacato. In: GARCIA VILLOSLADA, R. (dir.) **Historia de la Iglesia en Espana**. Madrid: BAC, 1979. p. 612-662.

⁹⁹ LINAGE CONDE, op. cit., p. 312-313.

¹⁰⁰ PEREZ DE URBEL, op. cit., p.237.

uma regra monástica propriamente dita.¹⁰¹ Considero que essa fonte consiste numa regra, uma vez que a RL possuía normas sobre aspectos diversos a serem observadas num mosteiro, contemplando, portanto, o principal elemento textual característico desse tipo de documentação.

Segundo Vega, Isidoro de Sevilha escreveu um elogio a seu irmão, Leandro, a partir do qual é possível depreender os textos que compõem sua obra. Dentre eles, consta a RL, constituindo, assim, uma evidência de que Leandro de Sevilha foi autor do documento. A referência em questão consta no texto isidoriano *De viris illustribus*.¹⁰²

O autor da regra em questão era oriundo da província de Cartagena e era filho de Severiano, que detinha um alto cargo na região. Com a tomada do território pelos bizantinos, em 554, a família de Leandro teve que se transferir para a *Baetica*. O personagem em questão ascendeu ao cargo de bispo de Sevilha provavelmente entre 577 e 578, tendo em vista que já exercia a função episcopal quando ocorreram a sublevação nicena capitaneada por Hemernegildo contra o rei ariano Leovigildo. Desempenhou, ainda, a função de metropolitano da *Baetica*. Leandro de Sevilha permaneceu como prelado sevilhano até sua morte, em 600.¹⁰³

Nesta tese, utilizo a edição crítica bilíngüe, em latim e espanhol, da RL publicada pela BAC em 1971.¹⁰⁴ Segundo Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia, responsáveis pela tradução do documento, essa versão foi baseada criticamente em todos os códices conhecidos e nas edições de Holstenio, de 1759, e de Vega, de 1948. Conforme esclareceram, as edições da RL anteriores à versão de Vega eram fundamentadas nos manuscritos da Biblioteca Nacional de Madrid,¹⁰⁵ da Real Academia de la Historia,¹⁰⁶ da Biblioteca Nacional de París¹⁰⁷ e do British Museum.¹⁰⁸ A edição

¹⁰¹ VEGA, A. C. S. **Leandro Hispalensis. El De institutione virginum de S. Leandro de Sevilla con diez capítulos y médio inéditos**. L'Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1948. p. 66.

¹⁰² Ibidem, p. 59-60. Para uma edição crítica do *De Viris Illustribus* do Isidoro de Sevilha, documento onde consta a referência mencionada por Vega, cf.: ISIDORO DE SEVILHA. **El De viris illvstribvs de Isidoro de Sevilla**. Salamanca: Universidad Salamncna, 1964. p 149-150.

¹⁰³ Para notas biográficas a respeito de Leandro de Sevilha, cf.: DEL VAL, op. cit. p. 19-38.

¹⁰⁴ LEANDRO DE SEVILHA. Regla de San Leandro. In: CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"**. Madrid: BAC, 1971. p. 21-76.

¹⁰⁵ Códice 112, dos séculos XI a XIII. A RL está contida nos fólhos 82v a 102v. Procede de San Millán de la Cogolla.

¹⁰⁶ Códice 53 da Real Academia de História, datada do século XI e procedente de San Millán de la Cogolla. Está contida nos fólhos 1r a 24v.

¹⁰⁷ Nov. acqu. Lat. N. 239, proveniente do século XI. Contem letra visigótica libraria. A RL está localizada nos fólhos 1r a 2r. Nesta versão, há parte do parágrafo 3 do capítulo XVII e os primeiros quatro parágrafos e meio do capítulo XVI.

¹⁰⁸ Fragmento da RL do século X e de origem espanhola. Presente nos fólhos entre os números 109v b e 110r a. Contem somente o capítulo XXVIII, mas numerado como XVIII.

de Vega, por sua vez, utilizou a códice de El Escorial,¹⁰⁹ que continha algumas variações e dez capítulos e meio a mais, até então desconhecidos.¹¹⁰

A RI foi redigida por Isidoro de Sevilha provavelmente entre os anos 615 e 619. Consiste num texto composto por um preâmbulo e por vinte e cinco capítulos que legislam sobre os mais diversos aspectos do cotidiano e das atividades no interior de um mosteiro. Não se sabe exatamente para qual comunidade o autor destinou o escrito, uma vez que apenas em algumas versões manuscritas da regra ele é mencionado e, ainda assim, nestes a grafia do nome do local diverge. Contudo, acredita-se que ficaria na região da Bética, local sob a jurisdição do prelado.¹¹¹

O autor do documento nasceu na segunda metade do século VI, no seio de uma família nobre, sendo sucessor seu irmão Leandro nos cargos de bispo de Sevilha e de metropolitano da Bética em 601, aos quais ocuparia até a sua morte, em 636.¹¹² No momento em que obteve os dois postos, estava em curso uma reforma que consolidava as estruturas eclesiásticas da ortodoxia nicena e aproximavam-nas da monarquia visigoda, estabelecida na região desde o século V e recentemente convertida ao catolicismo.¹¹³ Isidoro de Sevilha destacou-se por sua atuação neste processo, agindo junto a monarcas e presidindo concílios, e por sua vasta produção literária, na qual figuram tratados doutrinários, hagiografias, crônicas, histórias e a regra já mencionada.

Renan Frighetto apresentou uma teoria sobre a localização do mosteiro destinatário da RI. Conforme argumenta, a fundação foi erigida possivelmente na província eclesiástica de Córdoba. Tendo em vista as disputas entre bispos Honório de Córdoba e Fulgêncio de Ecija, o envio da regra ao mosteiro poderia significar uma intervenção por parte de Isidoro de Sevilha na querela, contribuindo para a demarcação

¹⁰⁹ Códice a.I.13, do século IX. Localizada entre os fólhos 93v e 108v.

¹¹⁰ Para a análise da tradição manuscrita realizada pelos autores da edição da BAC, cf.: CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. Introducción a la “Regla de San Leandro”. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 9-20. p. 16-19.

¹¹¹ Em alguns dos manuscritos do documento que chegaram até nós, o nome da comunidade destinatária da regra era nomeada das seguintes formas: *honorianensi*, *honoriacensis* e *honorienti*. Cf.: CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. Introducción a la “Regla de San Isidoro”. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 79-89. Esclareço que nesse mesmo texto são identificadas, a partir de indícios presentes em diversas fontes da época, as balizas cronológicas da redação da *Regula Isidori*.

¹¹² VINAYO GONZÁLEZ, Antonio. Esquema biográfico. In: **De los oficios eclesiásticos**. Leon: Isidoriana, 2007. p. 15-24.

¹¹³ Vale lembrar que a conversão ocorreu em 588, durante o reinado de Recaredo e na ocasião do III Concílio de Toledo.

territorial das sés. Logo, a comunidade estaria situada numa área limítrofe entre as províncias de Córdoba e de Ecija.¹¹⁴

No *Renonatio Librorvm Dominini Isidori*, escrito por Bráulio de Saragoça, discípulo do próprio Isidoro, há uma listagem dos textos produzidos pelo bispo sevilhano. Dentre os documentos mencionados, consta uma referência a uma regra monástica de autoria isidoriana.¹¹⁵ José Carlos Martín, numa nota da versão traduzida do *Renonatio Librorvm Dominini Isidori* para o espanhol, indicou a existência de uma carta, que sobreviveu até a atualidade, em que Isidoro mencionou o envio de uma cópia da sua regra para Bráulio.¹¹⁶ Baseado em tais dados, atesta-se que Isidoro de Sevilha compôs, de fato, uma regra monástica – no caso, a RI.

Para esta tese, utilizo a edição em latim e em espanhol do documento publicada pela BAC, presente no mesmo volume em que se encontra a RL. Campos Ruiz e Roca Melia, responsáveis também pela tradução da RI, optaram por consultar todos os manuscritos disponíveis e as edições da fonte publicadas anteriormente para estabelecer o texto. Os autores classificaram os manuscritos em dois grupos: os que não possuem interpolações, o que inclui os códices a.I.13 do El Escorial, 13090 da Biblioteca Nacional de París e o Add. 30055 do British Museum; os que possuem interpolações, categoria que abarca o CLM 28118, da Biblioca Nacional em Munique, o Balenciennes da Bibliothèqe Publique, o B.III.8 da Biblioteca Capitular em Durrham e o fragmento no códice escurialense a.I.13.¹¹⁷ As citações diretas à RI presentes neste trabalho foram extraídas da tradução para o português empreendida por Renan Frighetto e publicada como apêndice ao seu livro *A comunidade vence o indivíduo*.¹¹⁸

A RM foi escrita pelo bispo Frutuoso de Braga para legislar o cotidiano de Compludo, o primeiro mosteiro que fundou. Segundo Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia, a redação teria ocorrido por volta de 646.¹¹⁹ Há referência ao estabelecimento de uma regra para a comunidade complutense na *Vita Fructuosi*, hagiografia do século VII

¹¹⁴ FRIGHETTO, Renan. A regra monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na *Baetia* hispano-visigoda (século VII). *Tiempo y espacio*, n. 14, p. 31-42, 2004.

¹¹⁵ BRÁULIO DE SARAGOÇA. *La renonatio librorvm domini Isidori de Braulio de Zaragoza*. Introducción, edición crítica y traducción por José Carlos Martín. Logroño: Fundación San Milán de la Cogolla, 2002. p. 261; 266.

¹¹⁶ Ibidem, p. 281.

¹¹⁷ CAMPOS RUIZ; ROCA MELIA, Introducción a la “Regla de San Isidoro... op. cit., p. 84-88.

¹¹⁸ FRIGHETTO, Renan; *A comunidade vence o indivíduo: a regra monástica de Isidoro de Sevilha (século VII)*. Curitiba: Prismas, 2016.

¹¹⁹ CAMPOS RUIZ; ROCA MELIA. Introducción. In: CAMPOS RUIZ; ROCA MELIA. *Reglas...* op. cit. p. 129-130.

protagonizada por Frutuoso, corroborando a atribuição da autoria ao prelado bracarense.¹²⁰ Essa regra monástica dispõe de vinte e quatro capítulos no total.

Frutuoso era oriundo de uma família aristocrática, sendo o seu pai *dux* da província da *Gallaecia*. A sua hagiografia, de autoria desconhecida, revelava uma intensa atividade de fundação de mosteiros, com delegação de autoridade abacial a um dos monges fixados, além de envolvimento com questões políticas do período.¹²¹ No X Concílio de Toledo, celebrado em 656, Frutuoso assinou as atas na condição de bispo de Dumio e de Braga, duas das principais sés episcopais do noroeste da Península Ibérica. Portanto, o autor da RM era alguém com proeminência nas correlações de forças que então perpassavam o reino visigodo.¹²²

A edição crítica do texto publicada pela BAC, a qual consulto nesta tese, foi estabelecida a partir dos seguintes códices: a.I.13, CLM 28118, S.III.32 do El Escorial, Valenciennes, Add. 30055 do British Museum, Cód. Lat. 10888 da Biblioteca Nacional de Paris, Lat. 13090 da Biblioteca Nacional de Paris e Cód. B.III.8 de Durrham. De acordo com os editores, os manuscritos poderiam ser agrupados em duas categorias, pois em alguns constam omissões de capítulos e fragmentos. As versões mais longas seriam contemporâneas às curtas e, possivelmente, do mesmo autor.¹²³

Por fim, a RC foi o resultado de um esforço coletivo de redação, ocorrido após 556: abades do noroeste peninsular, possivelmente reunidos pelo então bispo bracarense Frutuoso, compuseram o documento para regulamentar os mosteiros da rede monástica da região.¹²⁴ A normativa dispõe de vinte capítulos, em que constavam as orientações a serem seguidas pelas comunidades da *Gallaecia* que estavam coligadas. No decorrer do documento, constam referências aos conflitos que permeavam o monaquismo local, tanto dentro dos próprios mosteiros quanto às disputas entre membros da alta hierarquia eclesiástica que eram desencadeadas por estarem esses mosteiros sob a autoridade do abade-bispo de Dumio.

¹²⁰ ANÔNIMO. *La Vida de San Fructuoso de Braga*. Braga: Câmara Municipal, 1974. p. 87.

¹²¹ Sobre esse aspecto da vida de Frutuoso de Braga, cf.: LÓPEZ QUIROGA, Jorge. Actividad monástica y acción política en Fructuoso de Braga. *Hispania Sacra*, n. 54, p. 7-22, 2002.

¹²² Para uma síntese biográfica, cf.: DIAS, Paula Bara. Uma nova leitura da vida e da acção de S. Frutuoso, à luz das fontes históricas e literárias. *Humanitas*, v. 59, p. 147-164, 2007; DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Notas para uma cronología de Frutuoso de Braga. *Bracara Augusta*, v.21, n. 47-50, p. 215-223, 1967.

¹²³ CAMPOS RUIZ; ROCA MELIA. Introduccion a la “Regla comun”. In: CAMPOS RUIZ; ROCA MELIA. *Reglas...* op. cit. p. 165-166.

¹²⁴ Idem. Introduccion a la “Regla común”. In: CAMPOS RUIZ; ROCA MELIA, *Reglas...* op. cit. p. 165-166.

São poucos os manuscritos conservados com a RC. A edição crítica bilíngue da BAC menciona o Col. CLM 28118, fólhos 118v-126v, e o códice Add.30055, com fragmentos do documento nos fólhos 224r-225v. No primeiro, consta o *Pactum*, uma fórmula que estabelecia os compromissos assumidos pelos recém-ingressos na comunidade.¹²⁵

4. Referenciais teóricos

Para fundamentação da análise proposta, experimento, aqui, o manejo crítico de referências provenientes de um conjunto heterogêneo de autores. Dessa forma, delimito as categorias analíticas a partir da apropriação, do rechaço e da associação entre ideias apresentadas em obras diversas, sem me ater a uma em específico.¹²⁶ Interessa-me a definição de três conceitos: *poder*, *norma* e *valor*.

Acerca do conceito de *poder*, recorro às ponderações de Michel Foucault sobre o tema. No artigo *O sujeito e o poder*, o pensador francês afirma que a relação de poder é uma modalidade de interação social em que um dos envolvidos agiria sobre as possibilidades de ações do outro, sejam elas presentes ou futuras. Foucault caracteriza o exercício do poder como uma “condução de condutas”, uma vez que um sujeito induz outro a uma determinada maneira de se comportar. Embora a violência e o consentimento estejam por vezes presentes numa relação de poder, não constituem o seu cerne, mas instrumentos que não necessariamente são utilizados.¹²⁷ Nesta tese, interessa-me dois aspectos do poder: a composição da *autoridade*¹²⁸ e o *exercício do poder*.

Para Max Weber, a autoridade consistiria num fenômeno de dominação, isto é, na probabilidade de se encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo por

¹²⁵ Ibidem. p. 168-169.

¹²⁶ As referências teórico-metodológicas possuem uma identidade acorde historiográfico, como na metáfora proposta por José D’Assunção Barros. Cf.: BARROS, José D’Assunção. **Teoria da História. Acordes historiográficos: uma nova proposta para a teoria da história**. Petrópolis: Vozes, 2011, 5v. v.4.

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231 – 249.

No decorrer de sua trajetória, Foucault mudou diversas vezes suas orientações teórico-metodológicas, tal como redefiniu muitos dos seus conceitos. Em alguns momentos da carreira, o próprio reconheceu a reestruturação dos fundamentos do seu projeto intelectual. Como não há sequer a pretensão de coesão na obra de Foucault, tento, nesta tese, explicitar de qual texto do pensador francês extraio cada ideia.

¹²⁸ Embora em *O sujeito e o poder* Foucault reconheça situações de dominação e, por vezes em sua obra, aponte para sujeitos inseridos numa posição propícia ao exercício constante do poder, não identifico nos trabalhos de Foucault reflexões sobre a estabilização de alguém no papel de condutor de condutas. Por isso, agrego apontamentos meus e de outros autores às reflexões foucaultianas para possibilitar uma teoria da autoridade numa perspectiva relacional de poder.

um grupo determinado de pessoas. A obediência constituiria, por sua vez, numa conduta que substancialmente ocorre como se tivesse sido feita do conteúdo da ordem recebida em virtude da relação de obediência, a despeito da opinião própria sobre o valor ou desvalor da ordem em si.¹²⁹

Em concordância que a autoridade estaria atrelada à obediência, Hannah Arendt acrescenta, ainda, que o conceito não se aplicaria a casos em que a persuasão seria necessária, tendo em vista que pressuporia igualdade e operaria mediante argumentação. A autoridade decorreria de uma relação hierárquica, em que quem manda e quem obedece possuem em comum a própria hierarquia, uma vez que é reconhecida por ambos e que as partes envolvidas possuem lugar estável pré-determinado. Entretanto, conforme destaca a autora, não existira uma definição ou essência da “autoridade em geral” – aliás, suas próprias considerações estariam destinadas à delimitação de uma forma específica de autoridade, que vigorou no Ocidente por muito tempo, inclusive na Idade Média, e que entrou em crise na modernidade. A significação e fontes de força da autoridade são historicamente constituídas.¹³⁰

Com base nas ponderações de Weber e Arendt, considero que a autoridade seria resultado de uma relação contínua e verticalizada de poder pautada na fixação dos envolvidos em posições estáveis e desiguais. O detentor da autoridade é aquele a que se atribui um patamar hierárquico superior, proporcionando-lhe a constante possibilidade de conduzir as condutas dos seus subordinados. Defendo, ainda, que autoridade não advém apenas do reconhecimento da hierarquia e das posições em que nela ocupam por parte dos diretores e dos dirigidos, mas também se apoia em relações externas à relação hierárquica. Estando o sujeito com autoridade inserido num contexto de correlação de forças que não está circunscrita apenas ao ambiente em que exerce poder, a estabilidade da sua posição hierárquica decorre do apoio não desinteressado de outros sujeitos à sua autoridade. As interações estabelecidas com elementos externos ao grupo sobre o qual a autoridade está instituída constituem também relações de poder e, por isso, estão permeadas de tensões. A autoridade, portanto, não possui uma forma universalmente válida ou consiste numa modalidade de relação de poder inerente às sociedades; ao

¹²⁹ WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Universidade de Brasília, 2009, 2v. v. 1. p. 33-34; 139-140.

¹³⁰ ARENDT, Hannah. O que é autoridade? In: **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 127-187.

contrário, consiste num fenômeno que advém de um conjunto específico de fatores históricos.¹³¹

Nessa perspectiva, se havia alguém em posição de autoridade nas comunidades monásticas, era porque tal comunidade era organizada hierarquicamente e seus superiores assumiam o mais elevado patamar por apoio de agentes externos. A instituição de monges numa posição em que poderia exigir obediência de seus companheiros decorria de um contexto mais amplo de relações de poder que perpassava a sociedade em que estavam inseridos. Por isso, deve-se considerar a inserção social e institucional do movimento monástico na sociedade do entorno para a compreensão das condições em que as relações de poder e a hierarquia monástica se configuram.

Em alguns dos textos reunidos no livro *A microfísica do poder*, Foucault defende que o poder só existe em ação, na medida em que é exercido. Ninguém é titular do poder, uma vez que não é possível ser trocado ou retomado e nem se saber ao certo quem o detém. O poder é o resultado de uma situação de relação desigual de forças.¹³² Logo, um sujeito que se encontra numa posição de autoridade está em condições favoráveis para exercer poder de maneira efetiva.

Avalio que o exercício do poder no contexto clerical da Primeira Idade Média tinha duas especificidades. Primeiramente, era de *caráter pastoral*. Em *O sujeito e o poder*, Foucault expõe que esse tipo de poder é pautado no princípio de que certos indivíduos, por sua qualidade religiosa, podem servir a outros como pastores. O pensador francês elencou as seguintes características para essa forma de poder: a finalidade do seu exercício é assegurar a salvação no outro mundo; supõe que quem exerce o poder está preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho; a atenção não é dispensada apenas à comunidade, mas também a cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida; demanda um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la.¹³³

Outro elemento distintivo do exercício do poder no contexto em questão seria o uso de técnicas de *direção espiritual*. Na conceituação proposta por Irénée Hausherr, o

¹³¹ Conforme observou José Carlos Rodrigues, embora o poder seja algo universalmente identificável nas relações humanas, não necessariamente formaria um sistema de desigualdades e nem uma relação de ordem e obediência. O autor demonstra que o privilégio, a hierarquia e a vigilância não são naturais, sendo características ocidentais que imputamos etnocentricamente às demais sociedades. Cf.: RODRIGUES, José Carlos. **Ensaio em antropologia do poder**. Rio de Janeiro: Terra Nova, 1991. p. 20-23.

¹³² Idem. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2007. p. 75; 175; 250.

¹³³ FOUCAULT, O sujeito... op. cit. p. 236-237.

diretor assumiria um duplo papel, o de governar e o de ensinar, no âmbito de uma relação entre um mestre instruído e um discípulo desejoso desse conhecimento e dessa experiência. Por conta das necessidades diversificadas dos aprendizes, recomendava-se, na literatura cristã antiga, que a direção fosse adaptada às demandas de cada um.¹³⁴ Foucault, em *O governo dos vivos*, destacou, ainda, que um dos envolvidos remete a outro toda uma série de decisões que, *a priori*, seriam de ordem pessoal.¹³⁵

No que concerne aos conceitos de *norma* e *valor*, recorro às reflexões de Ruwen Ogien e de Pierre Livet.¹³⁶ Ogien caracterizou norma como um enunciado que pode ser do tipo “é obrigatório”, “é permitido” ou “é proibido”, ainda que sem necessariamente empregar expressões deontológicas ou verbos no imperativo.¹³⁷ Quanto a esse aspecto, Pierre Livet acrescentou que as normas poderiam também propor conselhos e orientações, ou seja, prescrições de observância facultativa.¹³⁸ O domínio de aplicação da norma consiste na ação humana, contanto que não seja necessária, como respirar, nem impossível, como voar. Para ser completa, deve discriminar agente, tipo de ação e circunstâncias. Entretanto, a existência da norma não implica que necessariamente ela seja cumprida.¹³⁹

A respeito do valor, Ruwen Ogien argumenta que sua enunciação comporta predicados apreciativos ou depreciativos. Sua aplicabilidade é mais ampla, uma vez que se pode avaliar as crenças, as emoções, alguns objetos, eventos naturais ou até o impossível.¹⁴⁰ Pierre Livet constatou, ainda, que mesmo os valores possuiriam uma dimensão normativa, pois respondem a expectativas de como o mundo deveria ser e

¹³⁴ HAUSHERR, Irénée. **Direction spirituelle en Orient autrefois**. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955. p. 10.

¹³⁵ FOUCAULT, **Do governo...** op. cit. p. 208.

Não incorporo a ideia do autor de que não há renúncia à própria vontade e nem coerção no âmbito de uma relação de direção espiritual, pois os dados obtidos na documentação em estudo contradizem essas posições de Foucault.

¹³⁶ Em *Le rasoir de Kant*, Ruwen Ogien apresentou doze características que diferem as normas dos valores, sendo eles: graus, estreito/amplo, emoções, predicados/operadores, domínio de aplicação, natural/não natural, direção de ajuste, verdade/falso, justificação e supererrogação. Aqui, detenho-me sobre os elementos que julgo pertinentes à tese.

Por sua vez, Pierre Livet, em *As normas*, debateu criticamente esses elementos, apontando nuances despercebidas na reflexão de Ogien, propondo redefinições conceituais e suavizando a rigidez desse modelo explicativo. Incorporo as críticas ao trabalho de Ogien que acredito contribuirão à investigação. Cf.: OGIEN, Ruwen. **Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique**. Paris, Tel-Aviv: De L'Eclat, 2003; LIVET, Pierre. **As normas**. Petrópolis: Vozes, 2009. 13-56.

¹³⁷ OGIEN, op. cit. p. 98-99; 101-103.

¹³⁸ LIVET, op. cit. p. 28-32.

¹³⁹ OGIEN, op. cit. p. 108-110.

¹⁴⁰ Ibidem. p. 98 – 99; 108-110.

implicam em sugestões ou orientações de como agir.¹⁴¹ Os valores podem ser utilizados para justificar as normas, mesmo quando não evidenciados em sua enunciação; contudo, as normas não podem ser evocadas para justificar os valores.¹⁴²

Ainda que ampare uma série de condutas e práticas institucionais, a norma não necessariamente demanda ser justificada. Segundo Ogien, a justificação moral da norma ocorre apenas quando há compatibilidade com uma série de crenças centrais ou com outras normas e princípios morais, ou quando há referência a uma autoridade dita “moral” – rabino, padre, imã, figura institucional, professor, etc.¹⁴³

Na documentação em análise, constam normas sobre como o poder deveria ser exercido por alguns ascetas sobre outros. A redação desses textos normativos consistiu numa forma de exercício de poder por parte dos seus autores, uma vez que visava incidir sobre as possibilidades de ação dos monges destinatários. Para a justificação desse conjunto de normas, seus autores evocavam valores consoantes com a perspectiva moral cristã e recorriam a citações a textos precedentes ou menções a personagens proeminentes, como as Escrituras ou os “Santos Pais”, passíveis de serem aceitos como fontes legítimas ao norteamiento da reta conduta.

Portanto, o exercício do poder no âmbito da comunidade, de acordo com a perspectiva presente no *corpus* em questão, seria de caráter pastoral e empregaria técnicas de direção pastoral. Suponho que a obra de João Cassiano e as regras visigodas, com a finalidade de ampliar as possibilidades de reconhecimento e aplicação das suas normativas como instrumentos pertinentes para a modelação da organização cenobítica, associavam o sucesso ao desempenho da função de conduzir os demais monges, à vivência efetiva dos valores cristãos no cotidiano da comunidade e ao cumprimento das normas contidas nesses escritos.

5. Metodologia

Nesta investigação, empregarei dois métodos: a *Análise da Normatização do Poder* e a *comparação*.

A Análise da Normatização do Poder consiste numa proposta metodológica que elaborei tendo em vista as especificidades da investigação que desenvolvo. Os

¹⁴¹ LIVET, op. cit. p. 26; 28-32.

¹⁴² OGIEN, op. cit. p. 115-116.

¹⁴³ Idem. Repenser les relations entre les faits, les normes et les valeurs. **Les Sciences de l'Éducation – Pour l'Ère Nouvelle**, v. 45, n. 1, p. 17-31, 2012.

documentos em estudo contêm enunciados que se aplicam às ações de monges, contendo, portanto, caráter normativo. Evidentemente, os textos sobre os quais me detenho constituem *atos de fala*,¹⁴⁴ vinculam discursos¹⁴⁵ e se valem de recursos retóricos.¹⁴⁶ Porém, a compreensão dessas dimensões não constitui o cerne da abordagem pretendida, focada na composição normativa – isto é, uma investigação sobre a articulação de enunciados normativos que incidem sobre a ação do grupo para o qual se destina.

O empreendimento metodológico que sugiro deriva dos supostos teóricos da Analítica do Poder sugerida por Foucault em *O sujeito e o poder*, mas os emprega de maneira distinta. De acordo com Maia, Foucault não desenvolveu uma teoria geral do poder que abarcasse todas as relações de poder existentes em qualquer sociedade ou contexto. Seu projeto consistia numa analítica do poder que descrevesse o seu funcionamento local em épocas determinadas.¹⁴⁷ No artigo mencionado, Foucault apresentou apontamentos que possibilitariam tal abordagem.

Apesar da potencialidade para nortear uma análise sistemática de relações de poder, a proposta foucaultiana original não se adequaria à investigação almejada. Embora Foucault não reconhecesse, a Analítica do Poder implicaria numa reconstrução histórica das relações de poder. Tendo como norte a compreensão da lógica dos mecanismos elementares das relações de poder, Foucault rechaçava o enfoque nas regras, acusando tal abordagem de reduzir a questão às modulações da lei. A normativa escrita, nesse sentido, desempenharia um papel secundário, sendo considerada apenas num dos cinco procedimentos previstos, no caso, a análise das formas de institucionalização.¹⁴⁸ Ou seja: seria o encaminhamento do estudo da normativa em função das relações de poder. Na contramão desse método, proponho uma análise que

¹⁴⁴ A Teoria dos Atos de Fala foi primeiramente desenvolvido por J. L. Austin e prosseguida notoriamente por John Searle. Cf.: AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990; SEARLE, John. **Actos de habla. Ensayo de Filosofía del Lenguaje**. Barcelona, México D. F, Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1994.

¹⁴⁵ Em verbete específico num dicionário de Análise do Discurso, Dominique Maingueneau aborda as diferentes definições teóricas do conceito disponíveis. Cf.: MAINGUENEAU, Dominique. Discurso. In: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 168-172.

¹⁴⁶ Sobre as diretrizes da Análise Retórica, cf.: LEACH, Joan. Análise Retórica. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 293-318.

¹⁴⁷ MAIA, Antônio C. Sobre a analítica do poder de Foucault. **Tempo social**, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 83-103, 1995. p. 84-85.

¹⁴⁸ FOUCAULT, O sujeito... op. cit. p. 245-246.

ênfatisa a configuração das correlações de forças tal como dispositivos normativos eram criados para estabelecer.

Delimito três procedimentos analíticos sucessivos.¹⁴⁹ No primeiro pretendo analisar a relação a que se pretendia estabelecer entre os documentos e o público destinatário. Qual a procedência social dos monges para os quais os textos eram dirigidos? O que os levava a adotar a vida monacal? Que relações estes mantinham com o restante do clero? Qual a inserção desses monges na correlação de forças que permeava o contexto em que viviam? Qual o vínculo elaborado pelos autores entre as orientações que apresentavam, a forma de vida monacal tida como autêntica e o perfil de monge para o qual as normas tinham que se conformar? E quais os fundamentos elencados para corroborar a pertinência dos textos para seu uso como instrumentos modeladores da experiência ascética? Que papel a *discretio* tinha nesse esforço de adequação aos destinatários?

O segundo procedimento na análise da relação entre *discretio* e autoridade. Quais os princípios que estabeleceriam diferenciações entre os monges? Esses fundamentariam uma desigualdade¹⁵⁰ e, assim, a verticalização das relações na comunidade? Como era organização hierárquica instituída pela documentação? Que funções distribuíam entre os monges? Quais os parâmetros a partir dos quais se impunha a submissão aos superiores hierárquicos? Qual papel da *discretio* em cada uma dessas questões?

O terceiro é constituído pela descrição dos objetivos atribuídos ao exercício do poder entre os monges. Sob quais prerrogativas uns poderiam incidir sobre a conduta dos outros? Por que os adeptos do monaquismo dependeriam de outrem para delimitar suas possibilidades de ação? Quais as relações estabelecidas entre o exercício do poder e as necessidades dos subordinados? Quais aspectos da vida monacal eram objeto do exercício do poder? Quais as técnicas previstas nos documentos para a condução de condutas? A *discretio* de algum modo era evocada nas normas que concernem a esses elementos?

¹⁴⁹ As etapas do método analítico do poder aqui propostas não correspondem àquelas expostas por Michel Foucault. Optei por definir procedimentos mais adequados às especificidades do meu projeto de pesquisa.

¹⁵⁰ A partir da leitura das análises etnográficas de Pierre Clastres sobre a chefia indígena, o antropólogo José Carlos Rodrigues postulou que o poder mantém um sistema de diferenças, mas não necessariamente um sistema de desigualdades. Cf.: RODRIGUES, op. cit. p. 20-23.

Tendo em vista o argumento deste autor, ao invés de pressupor que a documentação estabelecia critérios de desigualdade entre os monges, optei por avaliar se a ideia procede mediante análise atenta e rigorosa.

Assim, em cada etapa, pretendo avaliar o papel atribuído à *discretio*. De algum modo tal noção contribuiria para justificar a observância dos documentos? A *discretio* era empregada na definição de uma desigualdade entre os monges e na prescrição de certas modalidades de relação de poder? Estaria relacionada ao objetivo atribuído ao exercício do poder? As técnicas de incidência sobre as possibilidades de ações dos monges evocariam, em alguma medida, tal conceito? A identificação das normas correspondentes a cada momento do processo analítico e dos valores remetidos para a justificação dessas normas também será realizada.

A comparação, por sua vez, atende às sugestões proporcionadas por Kocka. Na proposta do autor, delimita-se unidades de comparação independentes, reunidas por meio de perguntas a respeito de suas convergências e divergências acerca de alguns aspectos, considerando as inter-relações que levaram a essas similitudes e diferenças.¹⁵¹

Nesse sentido, pretendo primeiro analisar separadamente a obra monástica de João Cassiano e as regras monásticas visigodas – minhas duas unidades de comparação. Após o estudo isolado desses dois *corpora*, confrontarei os resultados obtidos¹⁵² no intuito de perceber as aproximações e distanciamentos, tal como as inter-relações. Os eixos a serem comparados consistem na adequação dos textos ao perfil sócio-institucional do público-alvo, as relações entre *discretio* e autoridade e entre *discretio* e exercício do poder.

¹⁵¹ KOCKA, J. Comparison and beyond. **History and Theory**, Malden, n. 42, p. 39-44, 2003.

¹⁵² Todos os dados levantados durante a análise isolada de cada *corpus* estão expostos em tabelas anexas a essa tese, a fim de facilitar a visualização das informações.

Capítulo II: As referências para a conceituação monástica de *discretio*

O conceito de *discretio*, presente na produção monástica de língua latina, foi objeto de abordagens distintas no decorrer do tempo. João Cassiano, autor do documento mais antigo que analiso nesta tese, embasou-se nas reflexões anteriores a respeito do tema. A compreensão das posições previamente expressas em textos que possivelmente circulavam contribui para o entendimento da inserção de João Cassiano em seu ambiente intelectual, elucidando o significado das suas formulações ante as demais proposições disponíveis. Este capítulo tem como objetivo identificar os principais aspectos das teorizações concernentes à *discretio/diakrisis*¹ na literatura que precedeu ao monge marselhês. Para tanto, privilegiarei as contribuições dos estudos sobre o tema, eventualmente ilustrando com menções aos documentos.

A respeito do acesso, produção e circulação de textos no período em investigação, cabe considerar as reflexões historiográficas recentes, conforme a síntese apresentada por Kim Heines-Eitzem. Segundo sua exposição, as pesquisas tradicionalmente abordavam o tema da cultura literária na Primeira Idade Média tendo como parâmetro o mundo greco-romano, que supunham ser muito escolarizado e alfabetizado. Estudos recentes, entretanto, apontam para a existência de diferentes níveis de domínio de habilidades literárias na Antiguidade, todos restritos às elites. O ensino no âmbito do cristianismo em seus primeiros séculos, nesse sentido, era predominantemente oral; o acesso à leitura prosseguia como privilégio de uma pequena parcela da população mais favorecida.²

Portanto, o clero cristão compartilhava um conjunto de referências literárias, mas sem necessariamente ter acesso ao texto físico ou mesmo a habilidade de lê-lo. A oralidade asseguraria a transmissão das ideias presentes nos escritos. Sendo difícil, senão impossível, avaliar quais textos foram efetivamente lidos pelos autores dos documentos monásticos em análise nesta tese, é, em contrapartida, viável supor a existência de referências partilhadas pela elite clerical que independeria do acesso à materialidade do *corpus* considerado neste capítulo.

¹ *Diakrisis* é o equivalente para *discretio* em grego. No decorrer do capítulo, opto pela alternância entre os dois termos, alternando-me conforme o idioma empregado no documento histórico em debate. Eventualmente, emprego a forma “*diakrisis / discretio*” para me referir à reflexão sobre o tema de maneira ampla, estabelecendo ponderações que julgo válidas tanto para os autores de língua latina quanto para os de língua grega.

² HEINES-EITZEM, Kim. Textual communities in Late Antique Christianity. In: ROUSSEAU, Philip (ed.). **A companion to Late Antiquity**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 246-257.

Divido este capítulo em três tópicos, cada qual dedicado a um campo de referências no qual a produção destinada ao público monástico cristão foi embasada em sua abordagem sobre a *discretio*. Primeiramente, considerarei os textos clássicos, privilegiando os escritos médico-filosóficos. Em seguida, contemplarei as Escrituras. Por fim, atentarei à literatura ascética cristã.

1. Referências clássicas

Antony Rich apontou que a utilização clássica do termo *diakrisis* e seus cognatos tinha basicamente o sentido de “julgar”, “fazer uma distinção” ou, negativamente, ser indiscriminado. O autor cita a *Odisseia* de Homero como exemplo de emprego da expressão com tais significados.³

Na avaliação de Rich, o conceito de *diakrisis* se desenvolveu e foi empregado para descrever separação e divisão, em oposição à agregação e à combinação.⁴ No âmbito da obra de Platão, o termo derivado *diairesis* consistia num método filosófico contraposto ao da *synagoge*. Numa alusão ilustrativa no diálogo platônico *Sofista*, um estrangeiro, em sua indagação ao filósofo Teeteto, refere-se ao princípio de associações e dissociações entre o quente e o frio determinado pelos deuses.⁵ F. E. Peters afirmou que Platão tangenciou o tema da *diairesis* ao refletir sobre *formas (eide)* que fossem relacionadas, mas não aprofundou essa metodologia.⁶

Outra dimensão da expressão era seu sentido como termo técnico legal. Segundo Rich, Píndaro aludia à *diakrisis* para que se julgasse corretamente no coração e não como resposta às dificuldades circunstanciais, Xenofonte, ao julgamento de disputas e Homero, à resolução de um caso.⁷ Portanto, a *diakrisis* constituiria a competência da decisão judicial adequada.

Independentemente do seu contexto de emprego, o termo grego *diakrisis* e seus correlatos apontavam para a atividade de distinção. Posteriormente, com os autores cristãos, difundiu-se o uso textual do conceito com implicações espirituais. Ainda que atribuisse outros vieses à expressão, a produção literária cristã foi norteadada por

³ RICH, op. cit. p. 1.

⁴ Ibidem, p. 1

⁵ PLATÃO. *Sofista*. In: **Diálogos. O banquete – Fédon – Sofista – Político**. São Paulo: Abril, 1972. p. 135-204. p. 170.

⁶ PETERS, F. E. **Greek philosophical terms. A historical lexicon**. London, New York: New York University, University of London, 1967.p. 34-36. Para uma análise mais pormenorizada do conceito na obra de Platão, cf.: PHILIP, James A. *Platonic Diairesis*. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 97, p. 335-258, 1966.

⁷ RICH, op. cit. p. 1

elementos da tradição médico-filosófica clássica e, por isso, a redefinição da *diakrisis* ocorreu em concordância com os esquemas intelectuais herdados da Antiguidade.

O cristianismo se difundiu preservando e transformando aspectos da *paideia* clássica. Werner Jaeger demonstrou que o conceito grego de *paideia* seria intraduzível, pois termos como “cultura”, “civilização”, “tradição”, “literatura” ou “educação” contemplariam apenas uma das dimensões do conceito. Tal noção compreendia o conhecimento dos princípios naturais da vida humana e das leis que regem as suas forças corporais e espirituais, sendo o ensino desses saberes um meio de formar o homem para assumir seu papel político.⁸

Durante o período helenístico,⁹ a *paideia* adquiriu características que, posteriormente, influiriam na cultura educacional e intelectual romana. Na avaliação de Marrou, ainda se atribuía ao ensino um papel fundamentalmente moral, mas a formação livresca e espiritual adquiriu maior importância, em detrimento da preparação física.¹⁰ Ainda segundo o autor, em Roma, desde a conquista da região da Grécia, preservou-se o essencial da *paideia* helenística, enfatizando o aprendizado da retórica e das referências literárias de base.¹¹

Após o rechaço inicial por parte da elite romana, a Filosofia tornou-se elemento importante e indispensável na formação do cidadão culto e politicamente influente. Houve casos de jovens que viajaram para a região da Grécia ou cuja família hospedava um filósofo como mestre e conselheiro moral. A esse respeito, Donini e Ferrari mencionam o caso de Cícero, que teve lições com Fílon de Larissa em Roma, Antíoco em Atenas e manteve em sua casa o mestre estoico Diodoto.¹²

Conforme a avaliação de Donini e Ferrari, o estoicismo era a seita filosófica hegemônica até pelo menos o século II d.C., resultando na adoção de elementos da sua linguagem e na abordagem das problemáticas que os estoicos levantavam por parte das demais seitas.¹³ Pierre Grimal demonstrou que a predominância do estoicismo ocorreu

⁸ JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 1-20.

⁹ Época tradicionalmente compreendida entre a morte de Alexandre, o Grande (393 a.C.) e a conquista romana da região da Grécia (146 a.C.).

¹⁰ MARROU, Henry-Irene. **Historia de la educacion en la antigüedad**. Madrid: Akal, 1985. p. 129-131.

¹¹ Ibidem. p. 314-329.

¹² DONINI, Pierluigi; FERRARI, Franco. **O exercício da razão no mundo clássico**. São Paulo: Annablume Clássica, 2012. p. 381-383.

¹³ Essa incorporação de conceituações e questionamentos do estoicismo ocorreria inclusive nas correntes romanas que retomavam tradições filosóficas secundarizadas ou abandonadas durante o período helenístico, como aquelas relacionadas às figuras de Pirro ou Pitágoras. Cf.: Ibidem. p. 381-389.

por proporcionar justificativas para os valores fundamentais tradicionais da cultura romana.¹⁴ O estoicismo tinha como fundamento moral a conformidade com a ordem da natureza e, por isso, imputava ao homem o dever de se esforçar na compreensão e adequação a essa ordem. Em Roma, os estoicos vinculavam a sua concepção de virtude com as ideias romanas a respeito do tema, além de defenderem uma desigualdade de espíritos que legitimava a oposição entre uma elite detentora da verdadeira luz e uma multidão de ignorantes.¹⁵ Logo, o estoicismo latino tendia a corroborar a superioridade moral dos grupos dirigentes e a rigidez da hierarquia cívica.¹⁶

A Medicina era outro saber recorrentemente empregado em Roma em favor da distinção e do poder exercidos por segmentos sociais privilegiados. Peter Brown argumentou que saúde pessoal e conduta pública convergiam, uma vez que o corpo constituiria o indicador mais evidente do comportamento correto. Cabendo aos oriundos da elite a comprovação da sua posição social por meio de um código de conduta que expressaria a sua boa educação, o controle corporal pelos métodos gregos tradicionais seria garantia de diferenciação ante os que julgavam serem inferiores incultos.¹⁷

Tendo em vista essas postulações, acredito que a tradição médico-filosófica em Roma conciliou as referências gregas e helenísticas com os valores romanos. Esse processo resultou numa produção textual de médicos e filósofos que proporcionaria

Saliento que o estoicismo, no decorrer da Antiguidade, não consistiu numa escola homogênea e monolítica, uma vez que experimentou transformações no decorrer do tempo. Jean Brun estabeleceu três etapas, cada qual com suas próprias características: o *estoicismo antigo*, que se desenvolveu em Atenas no século III a.C, tendo como principais representantes Zenão, Cleanto e Crísipo; o *estoicismo médio*, dos séculos II e I a.C, que já apresentava aspectos de latinização e foi desenvolvido por figuras como Panécio de Rodes, Antípatro de Tarso e Posidônio, tendo influenciado a obra de autores como Cícero; e o *estoicismo da época imperial*, dos séculos I e II d.C., do qual foram adeptos Sêneca, Caio Musônio Rufo, Epiteto e Marco Aurélio. Cf.: BRUN, Jean. **El estoicismo**. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1997. p. 15-34.

¹⁴ Esses valores morais seriam, segundo Grimal: a *virtus*, que seria a capacidade de dominar a si mesmo, a *pietas*, atrelada à observância escrupulosa das relações existentes entre os seres no interior do universo, e a *fides*, que consistia no respeito aos compromissos. Cf.: GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Lisboa: 70, 2009. p. 69-77.

¹⁵ Ibidem. p. 77-80.

¹⁶ Foi tal possibilidade de acomodação aos interesses de setores da elite romana o fator determinante para a hegemonia estoica no período. As escolas que defendiam o distanciamento das formas tradicionais de distinção social não obtiveram a mesma difusão. É o caso, por exemplo, do cinismo, que foi constraído ao do estoicismo por Richard Finn Op, e do estoicismo, abordado por Pierre Grimal. Cf.: OP, Richard Finn. **Asceticism in the graeco-roman world**. Cambridge: Cambridge University, 2009. p. 19-27; GRIMAL, op. cit. p. 77-78.

Gonzalo Puente Ojea analisa a inserção do estoicismo e o rechaço às correntes filosóficas que reivindicavam um afastamento da vida pública de forma mais pormenorizada. Cf.: PUENTE OJEA, Gonzalo. **Ideologia e historia. El fenomeno estoico en la sociedade antigua**. Madrid, Mexico: Siglo Veintiuno, 1995. p. 213-239.

¹⁷ BROWN, Peter. A Antiguidade Tardia. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (dirs.). **História da vida privada. Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 5v. V.1, p. 213-284. p. 216-219.

parâmetros de distinção moral dos homens, contribuindo para a legitimação da posição privilegiada dos segmentos sociais aptos a serem educados nessa tradição. Além de exaltarem determinados valores, os escritos desses intelectuais prescreviam normas que afirmavam indispensáveis à progressão moral. A despeito das normas figurarem como necessárias ao aperfeiçoamento pessoal, estas constituíam recomendações, não obrigações.

Jaeger argumentou que a expansão inicial do cristianismo superou os limites geográficos do Mar Morto e da Judeia e alcançou as regiões circundantes, marcadas pela língua e pela referência cultural grega, resultando na helenização da nova fé. Entre os séculos II e IV, os autores cristãos recorreram a elementos da *paideia* antiga, como a especulação filosófica e as formas literárias, para a consolidação da religião e, eventualmente, para a construção de uma *paideia* cristã.¹⁸ Partindo de perspectiva similar, Marcus Cruz ressaltou que a utilização da tradição antiga na elaboração de um discurso evangelizador pelos intelectuais cristãos foi uma das maneiras de possibilitar a adoção da religião pelos diversos públicos mediterrânicos.¹⁹

Na produção intelectual cristã, o termo *disciplina* se aproximaria ao de *paideia*. Segundo Leclercq, *disciplina* seria uma expressão derivada de *discipulus*, detendo significado geral relacionado ao ensino e à formação. Originalmente, era aplicado à vida militar, familiar ou política, tendo, portanto, caráter social. Novos sentidos seriam acrescidos na literatura cristã, ainda que permanecesse a conotação pedagógica que concerneria ao coletivo. Na tradição monástica, a *disciplina* aludiria à boa maneira de conduzir a si mesmo e à boa medida – ao reto caminho, em suma.²⁰

Portanto, a produção textual cristã era empreendida recorrendo a referências presentes na *paideia* então vigente e elaborando uma nova *paideia*, atendendo às expectativas dos segmentos sociais a que se pretendia converter. Por isso, o cristianismo era caracterizado pelos seus promotores eruditos como uma filosofia, ou seja, como modo de vida e discurso que estaria vinculado ao *Lógos* divino.²¹ Tal dado também explicaria a aceitação por parte dos autores cristãos das teorias médicas antigas, pautadas na ideia hipocrática de que o corpo humano seria constituído por humores.

¹⁸ JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 9-25; 71-99.

¹⁹ CRUZ, Marcus. Religião Tardo Antiga e a cristianização do Império Romano. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 3, n. 2, p. 295-315, 2010.

²⁰ LECLERCQ, Jean. **O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2012. p. 126-127.

²¹ HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999. p. 333-339.

Acredito que três aspectos da tradição médico-filosófica mediterrânica clássica influíram na abordagem cristã da *diakrisis* / *discretio*, ainda que, originalmente, não tenham sido articulados às reflexões sobre o conceito: o programa de exercícios espirituais, as relações pretendidas entre o mestre e seu discípulo e as ideias estabelecidas sobre a manutenção da saúde. A seguir, apresento cada um deles, avaliando a maneira como foram transformados no âmbito do cristianismo ascendente da Primeira Idade Média.

1.1 Exercícios espirituais e ascetismo

O conceito de “exercício espiritual” foi difundido pelos estudos sobre filosofia antiga empreendidos por Pierre Hadot. O autor argumentou em favor da aplicabilidade do termo, apontando estar em consonância com a natureza dos exercícios propostos pelos filósofos greco-romanos. De acordo com Hadot, alternativas como “exercícios psíquicos”, “exercícios intelectuais”, “exercícios éticos”, dentre outras, não contemplariam a amplitude e a complexidade dessas práticas.²²

Os exercícios espirituais não seriam apenas obra do pensamento, mas envolveria o sujeito por completo, proporcionando sua integração com o Todo e englobando a existência plenamente.²³ Pierre Hadot postula que a Filosofia era compreendida, na Antiguidade, como um modo de vida, ou seja, uma opção existencial que implicaria na mudança completa da maneira como se vive e se compreende o mundo. O discurso filosófico justificaria e explicaria o modo de vida escolhido, não havendo, portanto, oposição entre a elaboração teórica e a prática. Assim, os exercícios espirituais sugeridos pelas escolas helenísticas e romanas constituíam atividades destinadas a operar transformações interiores e promover progresso espiritual.²⁴

Segundo Pierre Hadot, os exercícios espirituais adquiriram características mais facilmente identificáveis nas escolas filosóficas helenísticas e romanas. A despeito das divergências existentes entre esses grupos, concordavam que a principal causa de sofrimento e desordem para o homem seriam as paixões, ou seja, os desejos

²² Ibidem. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 19-21.

²³ Ibidem. p. 20-22.

²⁴ Hadot pontou três aspectos da relação entre discurso e modo de vida filosófico na Antiguidade: a causalidade recíproca, em que discurso e prática filosófica se determinavam mutuamente; a indispensabilidade do discurso filosófico para a ação sobre si mesmo e sobre os outros para quem optou existencialmente pelo modo de vida filosófico; a prática do discurso filosófico como forma de exercício do modo de vida, sob a forma do diálogo com outrem ou consigo mesmo. Cf.: Idem. **O que é...** op. cit. p. 15-22.

desordenados e medos exagerados. A Filosofia, nessa perspectiva, proporcionaria uma série de exercícios que serviria como uma terapêutica para as paixões e como vetor de transformação do sujeito. Entre esses exercícios, constavam: atividades práticas destinadas a ajustar os hábitos, o exame de consciência por meio do diálogo e a preparação para a morte.²⁵

A *askesis*, que era o conjunto de técnicas de exercícios espirituais previstos na produção filosófica, desempenhava função importante nos ensinamentos das escolas filosóficas. O termo significaria literalmente “treinamento” e, em seu contexto originário, dizia respeito à rígida disciplina que prepararia o atleta da Grécia Antiga aos desafios olímpicos, que englobariam alimentação restrita, abstinência sexual e atividades físicas. Era empregado pelos pensadores antigos em alusão à conduta necessária para que a mente estivesse habilitada a não ser perturbada por distrações e paixões, particularmente em sua relação com o corpo.²⁶ Nesse sentido, o ascetismo era um dos princípios norteadores do comportamento suposto no modo de vida filosófico.

Embora as diversas escolas previssem práticas diferenciadas, havia, conforme avalia Hadot, profundo parentesco entre os exercícios espirituais. Dentre outros aspectos, o autor sublinhava que todos supunham a concentração em si mesmo. Os exercícios espirituais consistiriam em movimentos por meio dos quais o sujeito descobriria que o seu ser não se confunde com os seus desejos e apetites e, por isso, poderia se desligar dos objetos da sua cobiça. Daí a importância do exame de consciência, ou seja, da avaliação das próprias faltas e do progresso realizado tendo como referência o estado de alienação e infelicidade anterior à conversão à Filosofia.²⁷

No que tange ao monaquismo cristão, Hadot argumentou que este começou a ser apresentado como uma Filosofia a partir do século IV e, conseqüentemente, acabou por assimilar os exercícios espirituais antigos – particularmente, do estoicismo e do neoplatonismo. Leclercq apontou para a incorporação do conceito de Filosofia pelo monaquismo. De acordo com o estudioso, os intelectuais cristãos orientais definiram a vida monacal como “a Filosofia segundo Cristo”, “a única verdadeira Filosofia” ou simplesmente como “a Filosofia”. O termo *filosofia*, nesse contexto, aludiria ao reconhecimento do valor das coisas e da vaidade do mundo, implicando no dever da renúncia e de se aplicar para que toda a existência manifestasse essa renúncia. A opção

²⁵ Idem, **Exercícios...** op. cit. p. 19-66.

²⁶ OP, op. cit. p. 9-10.

²⁷ HADOT, **O que é...** op cit. p. 273-290.

pelo monaquismo configuraria, portanto, uma forma de vida em conformidade com a razão. Porém, na contramão dos filósofos pagãos, que detinham uma sabedoria desse mundo, os monges viveriam segundo a sabedoria celeste, voltada para o futuro.²⁸

Houve, por parte de um meio bastante circunscrito de autores com instrução filosófica, a tentativa de reconhecer nas Escrituras os exercícios espirituais antigos tendo em vista a elaboração de uma síntese cristã. O autor destacou o papel fundamental que a atenção a si mesmo e a prática do exame de consciência detinham na vida monacal. Entretanto, ainda conforme Hadot, a perspectiva cristã atrelava esses exercícios ao apoio da graça divina, à virtude da humildade, às mortificações penitenciais e à obediência.²⁹ Deve-se destacar, ainda, a incorporação pelo cristianismo do horizonte da salvação da alma daquele que se empenhasse na boa prática dos exercícios espirituais e no cultivo dos valores.

O conceito *diakrisis/discretio* presente nos textos cristãos se desenvolveu a partir dos exercícios espirituais estipulados pelos filósofos antigos. Enquanto capacidade de identificar e avaliar os pensamentos que adviriam subitamente no interior, a *diakrisis/discretio* consistiria numa prática de exame de consciência promotora de progresso espiritual. Portanto, ainda que o termo não fosse empregado efetivamente na Filosofia helenística e latina, as atividades recomendadas para lidar com as paixões e transformar a si mesmo compunham a base teórica para a formulação da *diakrisis/discretio* monástica.

1.2 Relação entre mestre e discípulo

Segundo Pierre Hadot, o ensino filosófico no Império Romano estava situado quase totalmente na esfera da oralidade, logo, mestre e discípulos dialogavam – habitualmente, em torno à leitura e exegese de textos de autoridades reconhecidas. Por isso, as obras filosóficas do período, sobretudo a partir do século III d.C., tendiam a consistir em registros escritos de comentários orais de textos. O objetivo dessa educação filosófica seria transmitir e praticar um modo de vida, propiciando o aperfeiçoamento e a temperança.³⁰

Ainda segundo Hadot, nas relações entre o mestre antigo e seu discípulo, ocorriam práticas de direção espiritual. Pretendia-se que tais técnicas permitissem ao

²⁸ LECLERCQ, op. cit. p. 125-126.

²⁹ Idem. **Exercícios...** op. cit., p. 67-87.

³⁰ Idem. **O que é...** op. cit. p. 213-222.

aprendiz a tomar consciência de seus defeitos e progressos e auxiliassem-no nas decisões pessoais na vida de todos os dias. Independentemente das orientações específicas de cada escola nesse ínterim, a conversação era o fundamento dessa direção espiritual. Contudo, essa interação só poderia ser estabelecida se houvesse, da parte do discípulo, o interesse no diálogo e na modificação de seu modo de vida.³¹ Para além das escolas filosóficas, a Medicina antiga também era composta por atividades de direção espiritual.³²

Foucault destacou, em *O governo dos vivos*, esse caráter voluntário da submissão a um diretor espiritual na Antiguidade, tal como a inexistência de obrigatoriedade política ou jurídica para tal. Então, o sujeito não abdicava da sua vontade, mas aceitava que sua vontade fosse guiada por outro, de modo a querer o que o seu diretor quisesse. Quando o dirigido não quisesse mais permanecer nessa situação, poderia abandonar a relação sem receber qualquer tipo de punição ou coação.³³

A respeito do diálogo, cabe sublinhar que esse era um dos principais exercícios espirituais indicados pelos filósofos da Antiguidade. Tal prática, inaugurada por Sócrates no Ocidente, consistia numa atividade de atenção e cuidado consigo mesmo. Pierre Hadot afirma a existência de um vínculo entre o diálogo com outrem e conseguir um encontro autêntico consigo mesmo. Os métodos de conversação deveriam recorrer à dialética e às exigências do *logos*, de maneira a conduzir o interlocutor numa via tortuosa para que pudesse descobrir por si mesmo a verdade e se converter para o bem.³⁴ Portanto, supunha-se aptidão do conduzido num diálogo para examinar sua própria consciência e progredir voluntariamente em seu modo de vida.

A direção espiritual antiga não estava ausente de normas, embora não estabelecessem obrigações, permissões ou proibições, mas recomendações. A relação entre mestre e discípulo, como demonstrou Foucault, não detinha uma codificação jurídica, sendo seu funcionamento determinado pelos envolvidos diretos. Na maioria das vezes, como no caso dos médicos, a direção espiritual ocorria sem contexto institucional preciso e de maneira episódica por meio de aconselhamento pago ou por amizade. Nas escolas filosóficas, o aprendiz se comprometia por período razoavelmente longo em ser dirigido por um mestre em todos os pormenores da sua vida. Entretanto, a

³¹ Ibidem. p. 302-313.

³² FOUCAULT, *O governo...* op. cit. p. 212.

³³ Ibidem. p. 208-210.

³⁴ HADOT, *Exercícios...* op. cit. p. 35-44.

obediência do discípulo atende a um objetivo determinado, que é o domínio de si mesmo, sendo, por isso, limitada e provisória.³⁵

Embora sem negar as continuidades da cultura greco-romana, Stroumsa sublinhou que houve transformações cruciais proporcionadas pelo cristianismo vinculadas às mudanças na concepção de pessoa e de autoridade e no sistema de formação das elites. A reconfiguração da direção espiritual, principalmente no espaço das comunidades monacais, foi um dos aspectos desse processo.³⁶

Conforme a exposição de Guy Stroumsa, a configuração tradicional das escolas filosóficas antigas ainda podia ser eventualmente constatada no cristianismo do século II, destacadamente em Orígenes e Clemente de Alexandria. Com o advento do movimento monástico cristão nos desertos orientais do século IV, o modelo de escola filosófica cristã, tal como havia em Alexandria ou Cesareia, perde a relevância de outrora. A literatura monástica atribuía menor importância à erudição no ensino e do poder do próprio sujeito de encontrar em si mesmo e por si mesmo o caminho para sua salvação, reforçando o papel da direção espiritual na interação entre o mestre e seu discípulo.³⁷

Ainda conforme Stroumsa, enquanto o mestre filosófico da Antiguidade guiava apenas até que seu discípulo estivesse apto a seguir por si só sua jornada, o mestre cristão deveria acompanhar seu aprendiz em sua jornada para a salvação até o cumprimento deste objetivo – portanto, era uma relação de caráter perpétuo. A direção espiritual do monaquismo deveria precaver os aprendizes de pensarem por si mesmos, dado os perigos das inclinações pecaminosas e das investidas demoníacas contra os ascetas. Dessa maneira, previa-se, nos documentos daquela época, o exercício de um poder total do diretor sobre o dirigido.³⁸ Suponho que a *discretio* cumprisse papel fundamental para justificar as normas acerca dessa relação no âmbito monástico – o que será confirmado na análise dos dois conjuntos documentais a serem investigados nos próximos dois capítulos.

1.3 Cuidados com a saúde

³⁵ FOUCAULT, O governo... op. cit. p. 208-214; 242.

³⁶ STROUMSA, Guy M. From master of wisdom to spiritual master in Late Antiquity. In: BRAKKE, David; SATLOW, Michael L.; WEITZMAN, Steven (eds.). **Religion and the self in Antiquity**. Bloomington: Indiana University, 2005. p. 183-196.

³⁷ Ibidem. p. 183-196.

³⁸ Ibidem. p. 183-196.

A abordagem concernente aos cuidados com a saúde corpórea no período medieval estava vinculada à tradição médica estabelecida pelo *Corpus Hippocraticum*, conjunto de sessenta e seis tratados médicos atribuídos a Hipócrates de Cós e seus discípulos e produzidos provavelmente entre 420 e 430.³⁹

O tratado *Da natureza do homem* apresentava as ideias norteadoras da reflexão hipocrática sobre os princípios que influíam na saúde humana. O corpo seria composto por quatro humores, cada qual com as suas características próprias: sangue, quente e úmido; fleuma, frio e úmido; bile amarela, quente e seca; e bile negra, fria e seca. A saúde resultaria da harmonia entre proporção, quantidade e propriedade desses elementos. A ausência, excesso ou separação de qualquer de um deles desencadearia o adoecimento. A medida desses humores estaria atrelada a fatores como a estação do ano, o clima, alimentação, os exercícios físicos e a idade.⁴⁰

Tal como apontou Canguilhem, a medicina hipocrática supunha que a natureza consistiria no principal vetor de conservação da saúde, podendo o médico atuar para sustentá-la e ajudá-la ou renunciar quando constatasse que a doença seria mais forte que a natureza. Como a arte médica, na tradição antiga, era pautada na observação de sintomas espontâneos e na avaliação dos efeitos da conduta, exortava-se que o sujeito fosse o médico de si mesmo.⁴¹

Cabe destacar que o *Corpus Hippocraticum* previa três modalidades terapêuticas: a *dietética*, que era caracterizada como método de tratamento principal e consistia no ajuste completo do modo de vida da pessoa; a *farmacologia*, em que eram administrados remédios especificamente preparados para cada caso; e a *cirurgia*, entendida como último recurso.⁴² De acordo com Sayd, a cura era imanente e estava atrelada às decisões concernentes ao regime de vida, que deveriam preservar o máximo

³⁹ Há controvérsias sobre a autoria de a datação de cada tratado. Sobre essas polêmicas, cf.: CAIRUS, H. F. *O corpus hippocraticum*. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A. **Textos Hipocráticos. O doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. p. 25-26.

⁴⁰ ANÔNIMO. *Da natureza do homem*. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A. **Textos Hipocráticos. O doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. p. 42-59.

Para uma síntese da concepção hipocrática sobre a doença, cf.: GRMEK, M. D. *Le concept de maladie*. In: _____. (org.). **Historie de la pensée médicale en Occident. Antiquité et Moyen Age**. Paris: Seuil, 3v., V. 1, 1995. p. 211-226.

⁴¹ Essa concepção perdurou até o advento da anatomopatologia e das novas técnicas de exploração clínica, que resultaram na ideia de que apenas o médico seria capaz de relacionar sinais e sintomas e, portanto, seria indispensável que o doente recorresse a esse profissional. Cf.: CANGUILHEM, G. **Escritos sobre a Medicina**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 11-22.

⁴² Sobre a questão, cf.: NUTTON, V. *A ascensão da Medicina*. In: PORTER, R. (org.). **Cambridge História Ilustrada da Medicina**. Rio de Janeiro: Revinter, 2001. p. 52-81. p. 57.

possível a ordem natural. Logo, a dietética era uma forma de relação com a natureza. Nesse sentido, só seria curável o doente cuja natureza fosse recuperável.⁴³

Assim, o médico, de acordo com o tratado *Da natureza humana*, teria como função: “(...) por-se em oposição às constituições das doenças, às características físicas, às estações e às idades, e relaxar o que estiver tenso, e retesar o que estiver relaxado”.⁴⁴ Entretanto, como mencionado anteriormente, o recurso ao médico não seria indispensável. Em outro texto hipocrático, *Da arte*, argumentou-se que a cura sem auxílio de um médico ocorreria quando o sujeito fizesse ou deixasse de fazer algo, como jejuar ou comer abundantemente, abster-se ou aumentar o consumo de bebida, tomar banho ou não tomá-lo, exercitar-se ou descansar, dormir ou se manter acordado – ou combinando todos esses fatores. Não necessariamente aquele que tivesse restabelecido a sua saúde por si só estaria ciente daquilo que promoveu sua cura. Reconhecer aquilo que foi benéfico ou maléfico no estilo de vida por meio do qual o sujeito se recuperou, na opinião do autor do tratado, são pertinentes à arte da Medicina.⁴⁵

Em Roma, nos primeiros séculos, era recorrente o rechaço ao médico e ao conhecimento dietético.⁴⁶ Contudo, entre o final do período republicano e início do imperial, houve a adoção de elementos das teorias e práticas medicinais helênicas em Roma, adaptadas às necessidades latinas. De acordo com Scarborough, naquela sociedade, os médicos eram valorizados como mestres e eruditos, mas seus saberes estavam disponíveis apenas à elite romana culta, para a qual a boa educação deveria conter a formação nessa arte.⁴⁷

Desde a aceitação da Medicina hipocrática entre os romanos, os que se dedicavam a essa arte geralmente se associavam a seitas, cada qual com seus ensinamentos próprios atribuídos a uma figura fundadora, que conflitavam entre si. Os ataques aos partidários de outras seitas contribuíam para o estabelecimento de uma identidade coletiva aos partidários de um grupo, a despeito das disputas internas. Saliento, contudo, que a terapêutica não constituía o cerne das divergências e embates,

⁴³ SAYD, J. D. **Mediar, medicar, remediar. Aspectos da terapêutica na medicina ocidental**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p.24-26.

⁴⁴ ANÔNIMO, *Da natureza...* op. cit., p. 46.

⁴⁵ Idem. The art. In: **Hippocrates**. London: Havard University, 1998, v. 10 V. 2. p. 191-217, p. 196-199.

⁴⁶ Para um panorama da Medicina nos períodos monárquico e republicano da História de Roma, cf.: KING, H. **Greek and Roman Medicine**. London: Bristol Classical, 2006. p. 32-34; SCARBOROUGH, J. **Roman Medicine**. London, Sothampton: The Camelot, 1969. p. 15-25.

⁴⁷ Ibidem, p. 37; 94-125.

uma vez que o hipocratismo era referência compartilhada; o que suscitava a discórdia era a natureza, a origem e o método de aquisição do conhecimento médico.⁴⁸

Com a expansão e consolidação do cristianismo, a maneira como o corpo era caracterizado mudou. Ainda que a teoria humoral não tenha sido abandonada, o enfoque dos escritos produzidos naqueles séculos se tornou outro. Peter Brown argumentou que a instância física do homem deixou de ser produto neutro do mundo natural cuja utilização estava atrelada às demandas cívicas dos romanos e tornou-se uma criação de Deus sobre a qual recaiu a morte e a luxúria por conta do erro de Adão.⁴⁹ Laín Entralgo destacou que autores de Alexandria e da Capadócia proporcionaram a explicação cristã a respeito da enfermidade: sem negar a patologia e a terapêutica antigas, atribuíam à queda decorrente do Pecado Original a possibilidade do adoecimento.⁵⁰

Na literatura concernente ao movimento monástico, os cuidados com a saúde também foi objeto de ponderações. Em sua análise de regras monásticas redigidas entre os séculos III e IV, Andrew Crislip demonstrou que nesse tipo de documentação a enfermidade não era vinculada ao cometimento de pecados ou transgressões e nem atribuía culpa ao enfermo pela sua condição, ao contrário dos tópicos recorrentes nas hagiografias. Ainda segundo o autor, a abordagem nesses textos não privilegiava a compreensão dos fatores que comprometeriam a saúde, mas o seu tratamento em sociedade, prevendo, portanto, mecanismos de auxílio aos que padeciam de males físicos. Por fim, identificou concessões temporárias no rigor do regime ascético aos monges enfermos quando necessárias ao seu restabelecimento.⁵¹

⁴⁸ Eram cinco as seitas: os dogmáticos, que defendiam a existência de causas para a doença que escapavam à percepção sensorial, que só poderiam ser descobertas com o apoio da razão; os empíricos, que defendiam que a natureza seria incompreensível, somente sendo possível observá-la, cabendo, por isso, ao médico apenas identificar os sintomas e tratar o paciente a partir da sua própria experiência como médico; os metódicos, que postulavam que o hábito de observar os fenômenos, o que possibilitaria classificá-los em comunidades, sendo essa observação e classificação indícios do tratamento; os pneumáticos, os mais próximos da filosofia estoica, pregavam a existência de um grande princípio de saúde, o *pneuma* ou o *spiritus*, que não é perceptível pelos sentidos, mas pela razão; os anônimos, que conceituavam localmente as doenças e embasavam suas especulações com a observação das estruturas viventes, dos signos patológicos e dos efeitos dos remédios.

Para um panorama mais detalhado das seitas médicas romanas, cf.: GOUREVITCH, D. Les voies de la connaissance: la médecine dans le monde romain. In: GRMEK, M. D. **Historie de la pensée médicale en Occident. Antiquité et Moyen Age**. Paris: Seuil, 3v. V. 1, 1995. p. 95-122.

⁴⁹ BROWN, P. Corpo e sociedade. O **homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 357.

⁵⁰ LAÍN ENTRALGO, P. **Enfermedad y pecado**. Barcelona: Toray, 1961. p. 57-69. O autor não identifica quais escritores cristãos elaboraram a explicação.

⁵¹ CRISLIP, A. T. **From monastery to hospital. Christian monasticism & the transformation of health care in Late Antiquity**. Ann Arbor: University of Michigan, 2008. p. 39; 81-86.

A continuidade das ideias médicas na Primeira Idade Média e seu emprego como referência inclusive na produção destinada ao público monacal decorrem do modo como se discorria sobre a ascese no período. Embora apontasse para a renúncia aos prazeres físicos e à mortificação corporal, o ascetismo cristão era considerado um meio e não um fim em si mesmo, estando vedado o desprezo ao corpo que resultasse em seu aniquilamento.⁵² Nesse sentido, como apontou Ownsei Tenkim, a Medicina clássica oferecia um contrapeso à completa devoção à vida espiritual por precaver a completa supressão da carne na ascese.⁵³ A *diakrisis/discretio* vinculada na literatura ascética concernia a uma prática de aprimoramento espiritual que, recorrendo ao controle rígido do próprio corpo, fosse conformada à constituição física de cada um. As normas referentes à disciplina monacal previam concessões em conformidade com os preceitos médicos hipocráticos.

2. Escrituras

Robert Louis Wilken classificou as Escrituras naquele momento como inescapáveis, tendo em vista que influíam na maneira de pensar e eram utilizadas para dar forma para a vida comunal e política.⁵⁴ Dada a autoridade moral atribuída a esse conjunto textual, a menção a episódios ou a personagens que constassem nas Escrituras, tal como a citação direta de alguma passagem proporcionava justificativa para a pertinência ou a ortodoxia de uma formulação.

Durante a Primeira Idade Média, as Escrituras eram utilizadas a fim de corroborar normas estabelecidas em escritos que legislavam a respeito do cotidiano monacal.⁵⁵ Douglas Burton-Christie atestou a posse física de ao menos alguns dos livros e do recurso ao embasamento nas Escrituras pelos primeiros ascetas cristãos egípcios;⁵⁶

⁵² SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMIT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002, 2v. V. 1. p. 250-264.

⁵³ TENKIM, O. **Hippocrates in a world of pagans and christians**. Baltimore: Johns Hopkins University, 1995. p. 256.

⁵⁴ WILKEN, R. L. The novelty and inescapability of the Bible in Late Antiquity. In: DiTOMMASO, L.; TURCESCU, L. (eds.). **The reception and interpretation of the Bible in Late Antiquity**. Leiden, Boston: Brill, 2008. p. 8; 13.

⁵⁵ Chartier realizou um levantamento quantitativo pormenorizado a respeito das referências às Escrituras nas regras monásticas ocidentais. Cf.: CHARTIER, Marie-Christine. *Présence de la Bible dans les Règles et Coutumiers*. In: LOBRICHON, Guy; RICHÉ, Pierre (dirs.). **La Moyen Age et la Bible**. Paris: Beauchesne, 1984. p. 305-325.

⁵⁶ O autor utiliza como documento para tais afirmações os *Apophthegmata Patrum*. O livro em questão é inteiramente dedicado à análise do tema. Cf.: BURTON-CHRISTIE, Douglas. **Scripture and quest for holiness in Early Christian monasticism**. Oxford: Oxford University, 1993.

logo, pode-se afirmar que a forma de vida monástica, já em seu momento inicial, era legitimada pelo estabelecimento de um vínculo com os textos canônicos.

Antony D. Rich, em seu estudo sobre a *diakrisis*, empreendeu um levantamento dos usos da palavra e seus cognatos no Antigo Testamento. Segundo a contabilização que empreendeu, a versão da Septuaginta utilizava o termo *diakrisis* vinte e cinco vezes; na Vulgata, *discretio* foi empregada cinco vezes em situações em que a Septuaginta não constava o termo *diakrisis*. No que concerne ao Novo Testamento, o autor relacionou algumas menções ao conceito.⁵⁷

O estudioso ponderou os sentidos atribuídos ao grupo de palavras *diakrisis* / *discretio* nas traduções das Escrituras então disponíveis, que seriam: separação e avaliação de aspectos morais, espirituais e naturais da vida e estabelecimento de julgamento concernente a eles; avaliação da vida interior ou exterior de uma pessoa; emissão de decisões judiciais; compreensão de fenômenos naturais e espirituais e de palavras ditas ou ouvidas; distinção e discernimento de conteúdos para um melhor entendimento desses; diferenciação do certo e do errado, do bem e do mau; identificação da origem espiritual dos eventos, da vontade de Deus ou das causas justas.⁵⁸

Rich observou que as Escrituras adotavam os mesmos significados contemplados no escopo clássico do conceito. Entretanto, ressaltou que o Novo Testamento adicionou um novo sentido, que diria respeito à hesitação e à dúvida: a divisão entre duas opções. O autor também apontou que o conceito de *diakrisis* começou a ser aplicado numa perspectiva mais teológica e espiritual, deixando de ser meramente atos de julgamento. Dessa maneira, concluiu que, nas Escrituras, a expressão ganharia a dimensão de uma faculdade de crítica que permitiria ao fiel progredir em sua vida espiritual.⁵⁹

Para o desenvolvimento posterior do conceito, foi importante a referência das epístolas paulinas. Particularmente influente foi 1 Cor 12:20,⁶⁰ em que se lê que a *diakrisis pneumatôn* seria um dos dons espirituais dados por Deus. André Munzinger apontou que a abordagem de Paulo concernente ao tema conciliava com a educação

⁵⁷ RICH, op. cit. p. 2-11.

⁵⁸ Ibidem. p. 11.

⁵⁹ Ibidem. p. 11.

⁶⁰ De acordo com a avaliação de: LIENHARD, op. cit. p. 508-511.

estoica helenística que recebera em Tarso, tal como era comum aos judeus palestinos do período.⁶¹

Na interpretação oferecida por Munzinger, a primeira epístola aos coríntios apresentava a *diakrisis pneumatou* como forma de identificação da origem de manifestações espirituais e de avaliação do seu sentido e significado. Em 1 Cor 12:20, o objeto desse exercício de *diakrisis* seriam os “espíritos”, ou seja, forças capazes de atuar na realidade espiritual de modo a causar efeitos diretos na vida cotidiana. Por essa competência, o sujeito estaria apto a compreender a conexão entre macro e microcosmos, considerando as relações entre as matérias espirituais e as dimensões da ética.⁶²

A literatura ascética cristã adotou a formulação segundo a qual a *diakrisis* constituía num dom da graça para a avaliação dos “espíritos”, atrelando-a às proposições a respeito dos exercícios espirituais e dos cuidados com a saúde física. Essa associação de ideias comporia a base da definição da *discretio* monástica.

3. Literatura ascética cristã

Denomino como “literatura ascética cristã” o conjunto de textos redigidos por autores cristãos em que se realizava apologia e defesa da prática ascética. Desde os primeiros séculos do cristianismo, uma série de escritores se dedicou ao tema, servindo de referência posteriormente à produção intelectual concernente à vida monacal. Os conteúdos vinculados nesses materiais, como as definições conceituais e orientações de conduta, fundamentaram as justificativas e prescrições no material destinado à audiência cenobítica – ainda que mudanças significativas tenham sido operadas em decorrência de especificidades contextuais. O conjunto de valores que permearia o monaquismo no decorrer da Primeira Idade Média e que corroboraria as normas ulteriormente estabelecidas para o movimento começou a ser delimitado nesses escritos.

Mesmo entre os de língua latina, a fundamentação teórica nas reflexões provenientes da porção oriental do Império Romano era algo recorrente. Identifico três motivos para esse fenômeno. Primeiramente, alguns autores, antes de se dedicarem à produção a que hoje temos acesso, obtiveram formação inicial em comunidades monacais orientais em que esses textos estavam disponíveis, ou, ao menos, às

⁶¹ MUNZINGER, André. *Discerning the spirits. Theological and ethical hermeneutics in Paul*. Cambridge: Cambridge University, 2007. p. 101-140.

⁶² Ibidem. p. 21-74.

proposições que sustentavam. São casos desse gênero Jerônimo e o próprio João Cassiano.

Em segundo lugar, alguns dos escritos que circulavam entre os cristãos dos dois lados eram os mesmos. No Ocidente, alguns textos redigidos originalmente em grego foram traduzidos para o latim, obtendo, assim, divulgação considerável entre os redatores monásticos. *A Vida de Santo Antão* e a *Regra de São Basílio* ilustram esse fenômeno.⁶³ Ressalto que a recíproca também poderia ocorrer: a obra de João Cassiano, por exemplo, foi disponibilizada em grego aos orientais. Logo, constato a formação de um *corpus* literário referenciável comum.

Por fim, as experiências monásticas ocidentais não eram apresentadas como diferentes daquelas que vigoravam no Oriente. Pelo contrário, era recorrente a afirmação do vínculo de continuidade entre os hábitos dos cenóbios latinos e os atribuídos aos “Santos Pais”, ainda que, por vezes, fosse apontada a perda da rigorosidade antiga. A regra beneditina, tal como a isidoriana posteriormente, empregariam o argumento da preservação dos costumes dos grandes ascetas do passado, mesmo que adaptados à falta de austeridade dos seus contemporâneos.⁶⁴ Por mais que cada região apresentasse formas monacais específicas ao seu contexto, os promotores e legisladores locais do movimento monástico anunciavam que naquela área era preservado o estilo de vida legado dos antigos ascetas, tal como seus escritos transmitiam com precisão os preceitos dos solitários renomados. O anúncio do conhecimento e da aplicação dos ensinamentos dos primeiros monges era o que conferiria a um cenóbio, num ambiente de comunidades dispersas e com características regionais, a sua legitimidade.⁶⁵

⁶³ VOGUÉ, Adalbert de. L’influence de Saint Basile sur le monachisme d’Occident. *Revue Bénédictine*, v. 113, n. 1, p. 5-17, 2003; SILVAS, Anna M. Edessa to Cassino: the passage of Basil’s “Asketikon” to the West. *Vigiliae Christianae*, v. 56, n. 3, p. 247 – 259, 2002.

Dunn analisou o impacto da tradução dos textos ascéticos orientais, dentre eles os dois documentos mencionados, em: DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Malden: Blackwell, 2003. p. 59-6; 69-71.

⁶⁴ BENTO DE NÚRSIA. *La règle de saint Benoît*. Paris: Cerf, 1972, 6v. v. 2. p. 580-581; RI, Praefatio. p. 90.

⁶⁵ Saliento que o movimento monástico era mais heterogêneo que o modelo explicativo bipartido, pautado na dicotomia “monaquismo ocidental” – “monaquismo oriental”, tende a sugerir. No Ocidente, regiões como a Gália, a Península Ibérica, a Península Itálica e as ilhas britânicas apresentavam especificidades; no Oriente, o fenômeno sírio e o egípcio também divergiam em alguns aspectos. Para um panorama dessas multiplicidade de experiências monacais, cf.: MENDIETA, Emanuel Amand de. Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien. *Revue de l’histoire des religions*, v. 152, n. 1, p. 31-80, 1957; COLUMBÁS, op. cit. p. 91-300.

A seguir, exponho um panorama de como a literatura ascética cristã precedente a João Cassiano abordou o tema da *diakrisis/discretio*. Delimito três abordagens que foram adotadas na produção textual ascética, cada qual predominante num período específico e em conformidade com as circunstâncias então em voga: na primeira, relacionava-se a *diakrisis* à *paideia* cristã; na segunda, a prática da *diakrisis* atribuída aos próprios monges; na última, a *diakrisis* competência delegada a outro. Meu objetivo é analisar as transformações do conceito em questão, tendo como referência os resultados obtidos sobre o assunto por estudiosos. Para cada etapa que delimitei, irei apresentar ao menos um documento representativo já investigado por especialistas.

3.1 *Diakrisis e paideia cristã*

Durante os séculos II e III, intelectuais cristãos no Egito e na Capadócia estiveram engajados na proposição de uma *paideia* de novo tipo. Alguns autores comprometidos com esse esforço aludiram à *diakrisis* como valor promotor do aperfeiçoamento do fiel. Dentre esses, destaco o alexandrino Orígenes.

Orígenes nasceu provavelmente por volta do ano de 185 e faleceu depois de 250, em decorrência do encarceramento e torturas a que foi submetido por conta da política de perseguição às lideranças cristãs perpetrada pelo imperador romano Décio. Viveu em Alexandria até o ano 234, tendo contato com a obra do autor cristão Clemente, do judeu Filón e do neoplatônico Amônio Sacas. Ainda na sua fase alexandrina, redigiu diversos tratados, sendo o *Tratado dos Princípios* (*Peri Archon*) o mais famoso deles. Após seu afastamento da cidade em que obteve sua formação intelectual inicial, por conta das tensões com o bispo Demétrio, foi ordenado diácono em Cesareia pelo prelado local Teoctisto.⁶⁶

Na avaliação de Richard Finn Op, Orígenes apresentou uma perspectiva em que a ascese era suposta como necessária ao progresso na vida cristã, sendo seu maior propósito e mais perfeita forma expressos na pobreza voluntária e na renúncia sexual. Ainda conforme Op, essas formulações de Orígenes influíram nas ideias cristãs sobre o ascetismo até o século V, proporcionando uma base teórica para a promoção de uma forma de ascese distintiva que poderia ser apoiada pelo restante da comunidade dos

⁶⁶ Para uma síntese biográfica de Orígenes, cf.: TRIGG, Joseph W. **Origen**. London, New York: Routledge, 1998. p. 3-61.

fieis.⁶⁷ Acredito que Orígenes contribuiu também para o desenvolvimento da conceituação de *diakrisis*, tendo sido empregado como referência por outros autores, como Evágrio Pôntico.

Na condição de cristão educado com referências clássicas, Orígenes pretendeu empreender a conciliação entre a perspectiva filosófica herdada do helenismo com a religião cristã. De acordo com Jaeger, Orígenes recorreu, para tanto, à noção grega de *paideia*: ao estabelecer o cristianismo como *paideia*, evocava Jesus como mestre da humanidade e encarnação do *logos* divino. Dessa maneira, a concretização do *logos* deixava de ser obtido meramente pelo esforço humano, como na tradição antiga, para se tornar algo procedente da iniciativa divina. A providência, em seu zelo pelo mundo e pelos homens, garantiria a salvação das almas se comunicando com a humanidade ao longo da História, fosse por meio dos episódios narrados nas Escrituras, fosse pelas falas dos filósofos. Portanto, a *paideia* cristã seria o cumprimento gradual dos desígnios divinos.⁶⁸

Na perspectiva origenista, Deus criou corpos imateriais dotados de racionalidade distintos uns dos outros, que depois seriam julgados individualmente pela divindade pelos seus próprios méritos. Como apontou Paula Fredriksen, a livre vontade seria constitutiva de todo ser racional, isto é, cada criatura teria uma capacidade completamente desimpedida de escolher entre o bem e o mal. A mente existente numa alma (*nous*), prossegue Fredriksen em sua análise, possuiria um parentesco com o Uno divino, que seria o sumo bem e a verdade. Uma vez ciente da verdade, o *nous* a amaria; assim, o equívoco do afastamento de Deus (*hamartia*) decorreria da ignorância. O “pecado” para Orígenes, postula a autora, conteria uma dimensão intelectual ao delegar culpabilidade para quem espontaneamente deixasse de encaminhar sua vontade para frear o seu distanciamento do Criador.⁶⁹ Portanto, a liberdade humana era tema importante nas reflexões morais de Orígenes.

Elemento pertinente às ponderações de Orígenes sobre a *diakrisis* é o tema dos *logismoi*. Sorabji demonstrou que o autor relacionou o conceito estoico de “primeiros pensamentos” (*primus motus*), ou seja, pensamentos involuntários e repentinos que

⁶⁷ OP, op. cit. p. 100-104. O autor ressalta que a influência de Orígenes no desenvolvimento histórico do ascetismo cristão, ainda que destacada, não pode ser superestimada. Houve manifestações ascéticas em regiões cujos fatores socioeconômicos resultaram em experiências muito diversas, como são os casos do monaquismo pacomiano, sírio e do norte da África.

⁶⁸ JAEGER, **Cristianismo...** op. cit. p. 71-99.

⁶⁹ FREDRIKSEN, Paula. **Pecado: a história primitiva de uma ideia**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 110-122.

antecederiam qualquer reflexão racional a respeito, com a ideia de pensamentos ruins oriundos do coração expressa nos evangelhos de Marcos e Mateus. Como também expôs Sorabji, Orígenes afirmou duas origens possíveis para esses *logismoi*: a incitação demoníaca ou a constituição natural humana. Os *logismoi* seriam o começo e a semente do pecado, logo, caso não fossem combatidos, as forças diabólicas teriam vantagem.⁷⁰

A *diakrisis* na obra de Orígenes articulava as divagações sobre a liberdade e os *logismoi*. Para o autor, o homem teria a capacidade natural de distinguir entre o bem e o mal e, a partir daí, optar entre um dos dois. Como argumentou Gebauer, a atuação dos seres malignos não teria poder de infringir a liberdade humana justamente por conta dessa faculdade racional de avaliação e escolha. A *diakrisis pneumaton* seria a prerrogativa do livre-arbítrio, uma vez que a própria vontade não seria suficiente para escapar da influência dos *logismoi*. Embora fosse indispensável, para o sucesso nesse embate espiritual, o recurso ao auxílio divino, caberia à pessoa decidir entre a assistência de Deus ou se deixar conquistar pelos poderes que querem entravar seu progresso.⁷¹

Decock argumentou que a perspectiva de Orígenes atrelava a competência da *diakrisis* à necessidade de formar, educar e converter a mente, pois considerava que a prática seria dependente de outras dimensões da pessoa. No que tange à composição do ser, o homem seria constituído por três instâncias: espírito, local de atuação e presença do Espírito Santo e que impeliria à vida virtuosa; alma, composta por sua vez por uma parte alta, a *nous*, responsável pela racionalidade e capaz de aprender com o espírito, e uma baixa, princípio da imaginação e das paixões; e, por fim, o corpo. A *diakrisis* estaria situada na interação entre o espírito e a *nous*. Dessa maneira, o adequado exercício racional da *diakrisis* pela *nous* demandaria a gradual formação da inteligência humana pelo *Logos* divino através do espírito. A *diakrisis* seria o resultado, portanto, de um aperfeiçoamento por meio da instrução sagrada.⁷²

Esse processo educativo que proporcionaria a correta *diakrisis*, ainda segundo Decock, foi relacionado por Orígenes à progressão espiritual, constituída por três etapas em que cada uma corresponderia a um âmbito do homem: a ética, referente ao comportamento externo; física, concernente à correta apreciação daquilo que nos cerca;

⁷⁰ SORABJI, R. **Emotion and peace of mind. From stoic agitation to Chrisitan temptation.** New York: Oxford University, 2000. p. 346.

⁷¹ GEABAUER, op. cit. p. 5-16.

⁷² DECOCK, op. cit. p. 190-200.

e o conhecimento maior e amor a Deus adquiridos pela participação no *Logos*. O avanço nesses graus desencadearia uma *diakrisis* mais profunda, assim como a *diakrisis* contribuiria nesse percurso de aperfeiçoamento.⁷³

3.2 *Diakrisis* e vida monástica

Por volta do século IV, com a emergência do movimento monástico e da redação de textos voltado aos seus integrantes, novas abordagens a respeito da *diakrisis/discretio* surgiram. Os autores em questão postulavam valores e preceitos constitutivos do modo de vida que começava a despontar, dentre os quais, a *diakrisis/discretio*.⁷⁴ É nesse contexto em que Atanásio se dedicou à produção intelectual.

Atanásio nasceu provavelmente entre os anos de 295 e 299 e se tornou bispo da cidade de Alexandria por volta de 328. Pelas características dos seus escritos da juventude, supõe-se que tivesse domínio de diversas seitas filosóficas.⁷⁵ Da sua vasta produção, interessa-me apenas a narrativa que escreveu sobre o monge solitário Antão, ou seja, o documento conhecido como *Vita Antonii*.

O relato composto por Atanásio a respeito do personagem consistia numa hagiografia. Logo, discorre sobre a vida e os milagres do protagonista, tido como santo. Na perspectiva presente no texto, Antão renunciou ao mundo e se estabeleceu num deserto inabitado, a fim da dedicação exclusiva aos assuntos sagrados. Em diversas passagens, o autor discorre a respeito dos embates que Antão teria travado com forças maléficas, do seu poder taumátúrgico e do rigorismo ascético a que se submetia voluntariamente. Dentre esses tópicos, as lutas constantes entre o santo e os demônios são pertinentes na abordagem de Atanásio a respeito da *diakrisis*.

David Brakke demonstrou como a *Vita Antonii* representava uma transição entre a época dos martírios para a dos monges, num contexto em que o cristianismo já figurava como religião lícita. Na narrativa, os demônios empreendiam brutais ataques visuais, vocais e físicos, inclusive deixando-o quase morto. Na avaliação de Brakke, esses episódios serviam para demonstrar como qualquer cristão que progredisse na virtude, especialmente o monge, estaria propenso a ataques diabólicos, mesmo num

⁷³ Ibidem. p. 200-204.

⁷⁴ Os pormenores desse processo são abordados no terceiro capítulo desta tese. Atenho-me, neste momento, a análise do emprego do conceito de *diakrisis/discretio* na literatura que então surgia.

⁷⁵ Para um panorama da carreira e da obra de Atanásio de Alexandria, cf.: ANATOLIOS, Khaled. *Athanasius*. London, New York: Routledge, 2005. p. 1-69.

contexto de triunfo do cristianismo. A renúncia ascética, a disciplina e o conflito com os demônios representavam nesse relato hagiográfico o martírio diário de Antão, mesmo que sem risco de perseguição.⁷⁶

De acordo com o estudo de Brakke, o documento em questão forneceu à literatura monástica posterior um quadro de referências e um vocabulário específico sobre o tema. As principais armas demoníacas seriam os *logismoi*, que seriam sugeridos (*hupoballein*) ou irromperiam no âmago de Antão por conta das investidas dos inimigos espirituais. Esses *logismoi* concerniriam ao conforto da vida secular a que o santo abandonou e às dificuldades da dedicação à ascese. Por conta da vitória do santo nessas batalhas, os demônios investiriam contra o corpo e a renúncia sexual.⁷⁷

As alusões à *diakrisis* nessa hagiografia escrita por Atanásio estavam articuladas com os episódios de enfrentamentos entre o santo e os demônios. Segundo Lienhardt, o relato elencava princípios para o exercício da *diakrisis*. Caso o monge estivesse progredindo, os demônios atacariam primeiro com *logismoi* e medo vão; se ainda assim resistisse, poderiam incitar ao rigorismo ascético, visando com que o sujeito desistisse posteriormente da vida monástica. A distinção entre os bons e maus espíritos poderia levar em consideração pelo seu efeito na pessoa: enquanto os primeiros promoveriam tranquilidade e quietude, os assaltos dos segundos seriam barulhentos e acompanhados de sentimentos desagradáveis.⁷⁸

Lienhardt argumentou que a abordagem de Atanásio a respeito da *diakrisis* era diferente daquela de Orígenes. Enquanto Orígenes a caracterizava como um presente que permitiria distinguir bons e maus espíritos, a *Vita Antonni* quase não mencionava os bons espíritos. A *diakrisis* apresentada por Atanásio consistiria essencialmente na competência de reconhecer os diferentes tipos de espíritos ruins, identificar suas características e aplicar os remédios adequados específicos contra cada um.⁷⁹

Outro autor que se destacou nesse momento foi Evágrio. As informações que dispomos sobre a vida de Evágrio advêm de Paládio, seu discípulo. O monge era oriundo da pequena vila de Ibora, situada na província de Ponto, na Ásia Menor. Iniciou sua carreira eclesiástica como leitor de Basílio Magno e, depois, foi ordenado diácono por Gregório Naziano. Com a interrupção da sua carreira, atribuída à paixão pela

⁷⁶ BRAKKE, David. **Demons and the making of the monk. Spiritual combat in Early Christianity.** Cambridge, London: Harvard University, 2006. p. 23-27.

⁷⁷ Ibidem. p. 27-29.

⁷⁸ LIENHARDT, op. cit. p. 514-517.

⁷⁹ Ibidem. p. 517.

mulher de um alto funcionário imperial em Constantinopla, retirou-se para a Palestina e, em seguida, para o Egito. Ingressou primeiramente no mosteiro de Nitria e depois, no de Kellia, onde permaneceu até a sua morte, em 399, e escreveu a sua obra ascética.⁸⁰

Em sua obra, Evágrio Pôntico apresentava a si mesmo como reprodutor dos ensinamentos que teria recebido diretamente dos proeminentes monges do deserto. Guillaumont apontou que o autor foi transcritor de tradições orais a respeito da ascese e da luta contra os demônios que circulavam nas regiões em que viveu.⁸¹ No século V, foi associado às teses origenistas, culminando na condenação da sua obra no Concílio de Constantinopla de 553. A despeito do debate historiográfico existente a respeito da sua ortodoxia,⁸² saliento a importância da sua produção intelectual como veículo de transmissão de conceitos e formulações concernentes à ascese cristã.

Conforme Guillaumont discorre, ser monge, na perspectiva evagriana, consistiria em viver na *hésychia*. O termo, intraduzível, remeteria a um estado de perfeita tranquilidade em que o asceta, livre das distrações do mundo, poderia se ater à contemplação. Para alcançar tal estágio, precisaria cumprir uma série de requisitos. Dentre eles, constava a busca pela *apatheia*, ou seja, pelo estado de impassibilidade.⁸³

Conforme demonstrou Sorabji, Evágrio, adotando uma perspectiva tributária a Orígenes e aos estoicos, discorreu sobre os *logismoi*, isto é, maus pensamentos tentadores que perturbariam a alma e que não necessariamente teriam procedência demoníaca. Evágrio Pôntico afirmou a existência de oito *logismoi*: glotonaria (*gastrimargia*), fornicção (*porneia*), avareza (*philarguria*), tristeza (*lupe*), acedia (*akedia*), vanglória (*kenodoxia*) e orgulho (*huperephania*). O pecado só ocorreria quando o asceta incorresse em prazer com aquele pensamento involuntário.⁸⁴

De acordo com Lienhard, a partir do começo do século V, o termo *diakrisis pneumatou* começa a se tornar cada vez mais raro nos textos gregos. Em contrapartida, torna-se mais recorrente o uso do *diakrisis* sozinho ou da expressão *diakrisis logismon*,

⁸⁰ GUILLAUMONT, Antoine. Un philosophe au desert: Evagre le Pontique. *Revue de l'histoire des religions*, v. 181, n. 1, p. 29-56, 1972. p. 29-31.

⁸¹ Ibidem. p. 32-33.

⁸² Desde as edições da obra evagriana publicadas por Antoine Guillaumont, predominam duas vertentes no que tange a questão: a primeira, tributária dos estudos de Guillaumont, considera Evágrio o formulador de uma doutrina especulativa heterodoxa que se distanciava da tradição estabelecida; a segunda aponta para o caráter normativo ortodoxo dos seus tratados ascéticos. Recentemente, alguns especialistas tentam adotar uma posição intermediária, sublinhando a unidade existente entre os escritos especulativos e ascéticos de Evágrio. Para uma síntese desse debate, cf.: DelCOGLIANO, Mark. The quest for Evagrius of Pontus: a historiographical essay. *American Benedict Review*, v. 62, n. 4, p. 388-401, 2011.

⁸³ GUILLAUMONT, op. cit. p. 33-36.

⁸⁴ SORABJI, op. cit. p. 357-360.

promovendo uma associação mais clara entre o conceito e os pecados.⁸⁵ A obra de Evágrio, ao apresentar uma sistematização dos *logismoi*, contribuiu nesse processo de transformação do conceito – ainda que, tal como observado por Rich, tenha recorrido pouco ao termo e seus correlatos.⁸⁶

Na avaliação de Antony D. Rich, a *diakrisis* constituía um aspecto central para a vida monástica e para o cumprimento dos seus propósitos. Conforme Rich discorre em seu estudo, a *nous*, para Evágrio, necessitava de um senso espiritual, concedido pela providência, para distinguir as coisas espirituais; sem o exercício dessa habilidade, o monge seria incapaz de atingir a *apatheia*. A imersão em Deus resultaria no progresso da *nous* e da *diakrisis* do asceta, enquanto o distanciamento e negligência do divino provocariam a perda dessa competência. Logo, Evágrio previa um percurso de aperfeiçoamento gradual da *diakrisis*, pautado numa atividade racional atrelada à busca por Deus e que culminaria na concretização do fim e escopo da profissão monacal.⁸⁷

A batalha contra os *logismoi*, necessária para atingir a *apatheia*, demandaria o desempenho da *diakrisis* a fim de identificar a natureza do ataque e optar por quais pensamentos iria seguir ou não. Rich argumentou que, nesse embate, o monge deveria recorrer ao exame de si mesmo, a vigilância constante e o diálogo com a *nous* aliados à *diakrisis*. Nesse esforço da *diakrisis*, o asceta deveria determinar a origem dos *logismoi* – se angelical, humana ou demoníaca –, compreender como operam para produzir diferentes resultados e aplicar o procedimento adequado para extirpá-los.⁸⁸

3.3 *Diakrisis* delegada a outro

A perspectiva de *diakrisis* transmitida na literatura ascética até meados do século IV estava em consonância com a prática de exame de consciência proposta pela tradição filosófica clássica. Ainda que tal exercício espiritual relacionasse os *logismoi* à influência externa de agentes benéficos ou maléficos, era o próprio sujeito que os identificava, analisava e combatia. Os *Apophthegmata Patrum* representaria o momento em que o movimento monástico transformava a lógica da relação entre diretor e dirigido, decorrendo na delegação permanente da *diakrisis* do discípulo ao seu mestre.

⁸⁵ LIENHARD, op cit. p. 519-520.

⁸⁶ RICH, op. cit. p.41.

⁸⁷ Ibidem. p. 43-55.

⁸⁸ Ibidem. p. 55-62.

Essa documentação ilustraria, ainda, as preocupações com a moderação ascética, vinculando a *diakrisis* à consideração das necessidades corporais na luta do monge.

Os *Apophthegmata Patrum* consistem num conjunto de transcrição de diálogos que proeminentes ascetas do deserto teriam travado com os seus discípulos entre os séculos IV e V. Dessa maneira, seria o resultado do esforço de compilação escrita de ensinamentos que eram transmitidos oralmente e que, alegava-se, procederiam de destacados mestres da vida monacal. Dada a natureza desses textos, estavam estruturados em forma de diálogo, em que o discípulo expressava suas dúvidas ao seu mestre e esse o respondia. Conforme demonstrou Rich, esses dizeres eram apontados como inspirados divinamente e proferidos por anciões experientes na *diakrisis*.⁸⁹

Philip Rousseau discorreu a respeito dessa passagem da transmissão estritamente oral da tradição ascética cristã para a escrita. O autor argumentou que a redação era uma maneira de defender uma determinada interpretação sobre os pioneiros do monacato e sua forma de vida, assim como de proteger a liderança ascética de seus autores. Naquele contexto, os primeiros mestres já haviam falecido, tendo seus discípulos mantido grupos ascéticos cada vez maiores, apelando à continuidade e ao exemplo de seus predecessores. Logo, surgiram dinastias de autoridades ascéticas que afirmavam preservarem a memória dos ensinamentos e as experiências dos antigos, recorrendo, para tanto, ao suporte documental. Os *Apophthegma Patrum* foram mencionados por Rousseau como um dos casos ilustrativos desse processo.⁹⁰

No que concerne ao tema da *diakrisis*, Rich sublinhou sua importância no *corpus*: vários textos foram dedicados inteiramente a discutir o conceito. O estudioso articula sua análise desses documentos em dois âmbitos. Primeiramente, investigou o emprego do conceito de *diakrisis* em relação à esfera interior do sujeito. Em seguida, pondera a respeito do uso do termo no que tange à caracterização das dinâmicas interpessoais presentes nesses escritos.⁹¹

O manejo do conceito nos *Apophthegma Patrum*, no que tange à interioridade, ressaltava a importância da *diakrisis* para se alcançar a *apatheia* na busca por Deus, elevando-a ao patamar de maior de todas as virtudes. Assim, a ausência de *dikarisis*

⁸⁹ Ibidem. p. 125-127.

⁹⁰ ROUSSEAU, *Ascetics, authority...* op. cit. p. 68- 76.

Dentre outros documentos mencionados pelo autor no capítulo dedicado à questão, constam: a *Vita Antonii*, os textos de Paládio e de Orsísio e a regra composta por Pacômio.

⁹¹ O quarto capítulo do livro *Discernment in the Desert Fathers* é dedicado à esfera da interioridade, enquanto o quinto, ao âmbito interpessoal. Dos documentos considerados, é o único em que o autor procede a investigação dessa maneira. Cf.: RICH, op. cit. p. 123-229.

comprometeria a forma de vida monacal. O termo remeteria, ainda, à moderação na ascese a fim de evitar os excessos, possibilitando o controle do próprio corpo. Em contrapartida, os *Apophthegma Patrum* adotava a orientação de emprego da *diakrisis* para a progressiva erradicação dos *logismoi*. Nesse sentido, esse conjunto documental indicava um balanceamento entre a pureza do espírito e a preservação física. Por fim, alguns aspectos práticos da profissão monacal, como o vestuário e o local de estabelecimento, ficariam também a juízo da *diakrisis*.⁹²

Para Antony Rich, a dimensão interpessoal da *diakrisis* no *corpus* em questão concerne às relações entre mestre e discípulo e entre o monge e outras pessoas. Conforme o estudioso observou, os *Apophthegma Patrum* postulavam que a *diakrisis* direcionaria os monges ao aprendizado com outros, uma vez ser preferível ao empenho por conta própria. A *diakrisis* demandaria, para tanto, a humildade para recorrer a terceiros – inclusive dos mais experientes, que deveriam buscar a consulta aos seus pares. Por outro lado, a obediência à vontade de Deus seria o requisito para a obtenção da *diakrisis*. O cenóbio, onde o monge renunciaria à própria vontade e se subordinaria plenamente a um superior experimentado na *diakrisis*, constituiria espaço privilegiado para a incorporação dessa virtude. Somente após estar desejoso de se submeter à *diakrisis* de seu mestre, mesmo quando implicasse em acatar ordens excêntricas, é que o monge estaria apto a exercer a *diakrisis* por si só.⁹³

Rich apresentou outras modalidades de interação social do asceta em que a *diakrisis* estaria envolvida. Por um lado, a *dikarisis* induziria à renúncia aos vínculos familiares, potencialmente distrativos para o desenvolvimento espiritual; por outro, proporcionaria o reconhecimento do valor do suporte mútuo e encorajaria a estabilidade, resultando no convívio com outros monges e na busca por um mestre habilitado.⁹⁴

No momento inicial do movimento monástico, como demonstrado por Vecoli, a *diakrisis* figurava como dom a partir do qual o asceta poderia cumprir a exigência de vigilância sobre si mesmo. Nesse contexto, a *diakrisis* viabilizaria o domínio de si e acompanharia a santidade ascética. Com o desenvolvimento do cenobitismo, atribuiu-se à *diakrisis* a competência de atentar-se não apenas à própria interioridade, mas também

⁹² Ibidem. p. 138-188.

Wortley identificou aspectos semelhantes concernentes ao conceito nesse *corpus* documental, ressaltando que a moderação era, até então, orientação ausente na literatura ascética cristã. Cf.: WORTLEY, John. Discretion: greater than all the virtues. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, n. 51, p. 634-652, 2011.

⁹³ RICH, op. cit. p. 189-202.

⁹⁴ Ibidem. p. 211-215.

a do outro. Paulatinamente, o conceito deixa de se restringir à ascese particular para se tornar mecanismo de autoridade útil à comunidade. A abordagem do tema nos *Apophthegma Patrum*, na avaliação de Vecoli, decorreria do processo em curso de institucionalização do movimento monástico e da definição de uma hierarquia para o mosteiro.⁹⁵

4. Conclusões parciais

O emprego do conceito de *discretio* na obra de João Cassiano e, posteriormente, nas regras monásticas visigodas estava pautado na produção intelectual precedente, cujas ideias eram partilhadas pela elite eclesiástica. Três referências foram fundamentais no desenvolvimento do conceito em questão nos *corpora* a serem analisados. A primeira delas foi a da tradição médico-filosófica clássica.

O termo grego *diakrisis*, do qual o latino *discretio* derivava, era utilizado de diversas maneiras para indicar a realização de distinções. Conotações espirituais ao conceito foram desenvolvidas pelos autores cristãos, mas tendo como base elementos presentes na produção intelectual da Antiguidade. Afinal, os autores dos textos cristãos eram formados na mesma *paideia* dos segmentos sociais a que visavam alcançar. Dentre os aspectos da tradição médico-filosófica clássica que embasaram os escritos eclesiásticos, destacaram-se os exercícios espirituais, sobretudo o exame de consciência, a direção espiritual existente na relação mestre-discípulo, então entendida como temporária, e a perspectiva terapêutica de orientação hipocrática. A *diakrisis/discretio* foi abordada na literatura cristã em consonância com esses fundamentos, inclusive no que concernia à vida monacal.

As Escrituras, as quais se atribuía uma autoridade moral que embasaria valores e normas a que se pretendesse promover, também proporcionou subsídios teóricos para as perspectivas cristãs a respeito da *discretio*. Nesse conjunto de textos, o conceito não corresponderia apenas à faculdade de distinguir, mas como aptidão que possibilitaria a progressão espiritual. 1 Cor 12:20, referência posteriormente recorrente a respeito do tema, aludia à *diakrisis pneumatou* como um dom concedido por Deus de identificar manifestações espirituais e avaliar seu significado.

Por fim, havia a literatura redigida por intelectuais cristãos que postulava a necessidade da prática ascética. No decorrer do tempo, redefinições teóricas e

⁹⁵ VECOLI, Transformazione... op. cit. O processo de transformação da autoridade que acompanhou a institucionalização do monaquismo em seus primórdios será abordado no próximo capítulo.

terminológicas ocorreram, resultando num *corpus* textual que não era homogêneo. Contudo, vinculavam valores e normas que foram empregados nos escritos destinados ao público monacal, inclusive no Ocidente. No que concerne à *diakrisis/discretio*, identifico três etapas do desenvolvimento do conceito no âmbito da literatura ascética cristã, cada qual condicionada pelos aspectos conjunturais então em voga: um primeiro momento de vinculação da *diakrisis/discretio* à proposição de uma *paideia* cristã; um período posterior, em que o conceito estaria atrelado ao movimento monástico que então emergia, aludindo ao domínio ascético de si; uma terceira fase em que a *diakrisis/discretio* deixava de ser competência do próprio sujeito, devendo ser desempenhada por outro.

Capítulo III: *Discretio* e poder na obra monástica de João Cassiano

O primeiro *corpus* documental a ser analisado nesta tese consiste na obra monástica de João Cassiano – estudo esse a que o presente capítulo se destina. A fim de relacionar a compreensão da *discretio* e da normatização do poder empreendida pelo monge marselhês com uma compreensão dos fatores contextuais que incidiram na produção do *corpus* documental em questão, desenvolvo a abordagem em três itens. Saliento que a estruturação delimitada corresponde aos eixos temáticos de comparação e às etapas da *Analítica da Normatização do Poder* que propus na introdução desta tese.

No primeiro tópico, pretendo analisar a composição social do monacato na Gália do século V e as interações dos monges com outros membros do clero regional. O objetivo desse esforço é avaliar a adequação da obra do marselhês ao perfil do público para o qual se dirigia. No segundo item, avalio o papel da *discretio* na delegação de autoridade a alguns e na subordinação de outros. No terceiro, enfim, analiso a articulação entre *discretio* e exercício do poder nos escritos do marselhês.

1. João Cassiano e a inserção social e institucional dos monges na Gália

A obra monástica de João Cassiano foi composta provavelmente na década de 420, tal como anteriormente indicado. Os valores que elencava e as normas que instituiu foram condicionados pelas circunstâncias do seu momento de produção. A maneira como o marselhês discorreu sobre as relações de poder num ambiente monástico estava em consonância com as posições do autor ante a situação geral do movimento na Gália. Tendo em vista que o *corpus* foi orientando a incidir sobre um contexto monacal circunscrito, proponho, nesse tópico, elencar os principais aspectos do entorno histórico que influíram na normatização do exercício do poder empreendida por João Cassiano.

Este tópico possui três subitens. Inicialmente, apresento um panorama do surgimento, difusão e consolidação do monaquismo cristão numa perspectiva mais ampla no intuito de compreender seus desdobramentos na Gália. Prossigo, então, com o estudo do perfil dos adeptos do monaquismo da Gália, destacando sua procedência socioeconômica. Por último, avalio as relações entre os monges os demais membros do clero. Para cumprir as metas delimitadas, recorro à historiografia especializada e, eventualmente, à documentação pertinente disponível. O objetivo da investigação dessas questões consiste em avaliar a adequação da obra de João Cassiano ao público

pretendido – ou seja, empregarei o primeiro procedimento da *Analítica da Normatização do Poder* apresentada no capítulo introdutório.

1.1 Surgimento e desenvolvimento do monaquismo cristão

O monaquismo cristão teve seu desenvolvimento inicial nas regiões desérticas do Oriente entre o final do século III e início do IV. Apesar das especificidades da trajetória dessa forma de vida na Gália, os valores e normas estipulados pelo clero gálico para os monges derivavam das primeiras formulações orientais, ainda que numa formatação adequada ao contexto regional. Cabe salientar que mesmo as proposições presentes nas primeiras produções destinadas à audiência monástica não compunham um conjunto homogêneo e coeso; ao contrário, variavam em consonância com as tradições intelectuais e disputas de poder locais.

Não há consenso entre os especialistas a respeito dos aspectos conjunturais que explicariam o surgimento do movimento monástico, ainda que rechaçada tais hipóteses críticas. Marilyn Dunn identificou as principais hipóteses levantadas: resposta à adoção do Cristianismo pelo Império, retorno dos valores relacionados ao martírio, consequência da ansiedade generalizada e profunda ante as conturbações do período ou da crise econômica egípcia e continuidade de práticas religiosas dos essênios.¹ Columbás apontou para a possibilidade, cogitada por alguns estudiosos, do desenvolvimento do monaquismo a partir da influência decisiva dos cultos de mistério, do neoplatonismo e das escolas filosóficas helenísticas.²

Para acirrar essa querela, James E. Goehring, num estudo publicado em 1999, ataca a pertinência da questão, postulando que “(...) a busca pelas ‘origens’ do monaquismo cristão deve ser deixada de lado”.³ Em sua avaliação, as hipóteses elaboradas a esse respeito, simplistas e errôneas, muitas vezes consideram Antão como o primeiro monge e o Egito como espaço de despontar e difusão do monaquismo para o restante da comunidade cristã. Esse suposto, para Goehring, só se sustentaria pelo uso seletivo da documentação disponível e pela adoção de uma perspectiva ortodoxa cristã ocidental da História. Ao contrário de um “big bang” monástico ocorrido no Egito, o autor defende que os monaquismos egípcio e sírio iniciaram de modo independente um

¹ DUNN, op. cit. p. 1-2.

² COLUMBÁS, op. cit. p. 9-10.

³ “(...) the quest for the ‘origins’ of Christian monasticism should be let go”. Cf.: GOEHRING, James E. **Ascetics, society and the desert: studies in Early Egyptian monasticism**. Harrisburg: Trinity, 1999. p. 5. Tradução minha.

do outro, resultando em práticas e organizações de naturezas dissonantes entre si. Entretanto, Goehring atribui o desenvolvimento disperso de movimentos monacais em todo o espaço imperial a dois condicionantes comuns: o ambiente cultural mediterrânico antigo e a consolidação do cristianismo.⁴

Quaisquer que sejam os fatores que confluíram na aparição do monacato, aparentemente no início do século IV já havia a percepção de que existia um segmento da *Ecclesia* passível de ser distinguido dos demais pela sua forma de vida. A disseminação do uso do termo *monachos* como referência aos adeptos do ascetismo cristão atestaria o reconhecimento da especificidade desse grupo no âmbito da comunidade cristã.

Em seu estudo sobre o emprego do termo *monachos*, E. A. Judge apontou que a expressão era utilizada em textos de língua copta e grega em alusão ao ideal semítico de vida centrada no celibato.⁵ Françoise Morard, por sua vez, destacou a presença da palavra nos escritos gnósticos da biblioteca de Nag Hammadi, concernindo ao eleito que se distanciaria do mundo material e carnal em que caiu e reencontraria os privilégios da condição primeira do reino da luz do qual saiu. Entretanto, ainda de acordo com Morard, o *monachos* no contexto gnóstico não diria respeito ao fiel perfeito, tampouco corresponderia ao asceta cristão.⁶

Tanto Judge quanto Morard identificam como primeira referência a um asceta cristão como *monachos* um papiro egípcio da coleção Youtie 77. O documento em questão consistiria numa petição secular datada de 324 redigida por Aurélio Isidoro de Caranis. Nessa requisição, o autor mencionava ter sido salvo de uma emboscada pelo diácono Antônio e pelo monge Isaac, provavelmente um solitário com relações próximas ao diaconato local. Judge e Morard convergem no argumento de que a designação de Isaac como *monachos* derivaria de um reconhecimento público da posição social que o monge ocuparia.⁷

Prosseguindo com os resultados dos estudos de Judge e de Morard, o uso eclesiástico mais antigo do termo *monachos* para designar o ascetismo cristão consta

⁴ Ibidem. p. 13-35.

⁵ JUDGE, E.A. The earliest use of monachos for “monk” (P. Coll. Youtie 77) and the origins of monasticism. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, n. 20, p. 73-89, 1977. p. 75.

⁶ MORARD, Françoise. Encore quelques réflexions sur monachos. *Vigiliae Christianae*, v. 34, n. 4, p. 395-401, 1980. p. 397.

⁷ JUDGE, op. cit. p. 88. MORARD, op. cit. p. 398.

nos comentários de Eusébio de Cesareia aos Salmos, produzidos na década de 330.⁸ Até então, a expressão *apotaktitai* era a corrente no meio clerical para designar os ascetas cristãos, mesmo que apenas adotassem o celibato e não abdicassem da vida urbana e de suas atribuições cívicas. Judge apresentou a hipótese de que Eusébio de Cesareia optou pela designação *monachos* por sua ampla difusão. Posteriormente, o termo seria manejado por Atanásio de Alexandria e por Jerônimo para delimitar uma forma de ascese que pudesse ser considerada ortodoxa, baseada no distanciamento das atividades seculares e na mudança de moradia.⁹

Nesse sentido, o reconhecimento do monaquismo como forma de vida cristão legítima por parte das autoridades clericais esteve atrelado à exaltação da ida solitária ao deserto para a experimentação ascética autêntica. Segundo Ramon Teja, a via monástica em suas primeiras expressões era de oposição à cultura dominante, dado que recusava o ideal antigo de vida urbana em favor do deserto, tido como ambiente incivilizado.¹⁰ Atanásio de Alexandria, ao escrever a *Vita Antonii*, favoreceu esse modelo monacal pautado na ruptura com valores tradicionais, contribuindo para sua consolidação.¹¹ Embora esses princípios norteadores da ascese monástica em adesão crescente conflitassem com o perfil da elite eclesiástica, relacionado à cidade e integrado à hierarquia civil,¹² a valorização do deserto e a depreciação do século distanciariam certos sujeitos das relações de poder do ambiente urbano. Jerônimo, em sua carta à aristocrata Eustáquia, estava alinhado a essa perspectiva, ao incluir a eventual residência na cidade entre os atributos negativos do *remnuoth*, o mau monge.¹³

⁸ Ibidem. p. 74; Ibidem. p. 398.

⁹ JUDGE, op. cit. p. 79-85.

Marilyn Dunn apontou justamente que parte considerável dos estudos recentes concernentes às origens do monaquismo adota como enfoque a trajetória de Antão, que teria optado pelo isolamento ascético em 305 e morrido em 356. Dunn avalia também que, além da hagiografia redigida por Atanásio de Alexandria, a produção especializada atual tem destacado as cartas escritas pelo próprio Antão: sendo dirigidas a seis comunidades de monges diferentes com ensinamentos sobre a vida ascética, constituíam indicativos sobre a sua influência no movimento monástico em expansão. Contudo, nesse epistolário não constava o termo *monachos*, tampouco o *topos* do deserto. Cf.: DUNN, op. cit. p. 2-3.

¹⁰ TEJA, Ramón. Los orígenes del monacato y su consideración social. **XX Siglos**, v. 5, n. 21, p. 4-13, 1994. p. 4-7

¹¹ David Brakke demonstrou que essa promoção de uma conduta monacal que destoava dos valores cívicos tradicionais por meio da *Vita Antonii* decorria da agenda política de Atanásio de Alexandria, relacionada ao combate à heresia ariana e à promoção da unidade cristã sob a autoridade episcopal alexandrina. Cf.: BRAKKE, David. **Athanasius and the politics of asceticism**. Oxford: Clarendon, 1995. p. 201-265.

¹² TEJA, Los orígenes... op. cit. p. 19.

¹³ JERÔNIMO. A Eustáquia. In: **San Jerónimo. Epistolario**. Madrid: BAC, 1993, 2v. v. 1. p. 203-260. p. 248-249.

A compreensão do deserto no monaquismo originário foi analisada por Claudia Rapp. No mundo romano, a literatura bucólica atribuía fertilidade e beleza ao espaço rural; o deserto, em contrapartida, seria estéril, vazio e distante de todas as vantagens da sociedade humana. Entre os egípcios, havia ainda a distinção entre a “terra negra”, a região do vale do Nilo associado aos deuses Osíris e Hórus, e a “terra vermelha”, que circundava essa área fértil e estava vinculada ao maldoso deus Seth, à morte e à poluição religiosa. A essa visão negativa do deserto, os cristãos acrescentaram a perspectiva apologética da história espiritual narrada nas Escrituras, em que os desertos do Egito e do Sinai eram o cenário de episódios cruciais. Nesse sentido, retirar-se ao deserto, ainda que este fosse habitado por forças corruptoras, consistiria em seguir os passos dos israelitas, dos profetas, como Elias, e de João Batista.¹⁴

Outro aspecto da valorização do deserto na literatura monástica foi a sua caracterização como cidade e a dos monges como cidadãos. Na avaliação de Rapp, esse artifício retórico recorria à importância da urbanidade no Mediterrâneo antigo para aludir ao poder de Deus sobre os seus servidores, construindo, portanto, uma imagem forte.¹⁵

De acordo com Daniel Carner, os conceitos de *metanoia* e *xeniteia*, conforme delimitados na *Vita Antonii*, representavam os valores que permeavam esses primeiros impulsos ascéticos. Enquanto o primeiro termo se referiria à inspiração espiritual para a santificação de si mesmo, o segundo correspondia à alienação de si mesmo implicada na renúncia aos antigos hábitos e na devoção exclusiva aos caminhos de Deus.¹⁶

Como demonstrado por Ownsei Tenkim, o ideal ascético rigoroso preconizado em escritos como a *Vita Antonii* contrariava os preceitos da dietética hipocrática. Ainda que sem desacreditar na eficácia da Medicina clássica a entrega à austeridade severa estava atrelada à conservação da integridade física: sendo Deus aquele que propiciaria a cura de toda enfermidade, a preservação da saúde corporal, a despeito da renúncia a todo auxílio médico, representaria a completa confiança do asceta aperfeiçoado no Criador.¹⁷

¹⁴ RAPP, Claudia. Desert, city, and countryside in the Early Christian imagination. **Church History and religious culture**, v. 86, n. ¼, p. 93 – 112, 2006.

¹⁵ Ibidem. p. 99-101.

¹⁶ CARNER, Daniel. “Not of this world”: the invention of monasticism. In: ROUSSEAU, Philip. *A companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell, 2009. p. 588-600.

¹⁷ TENKIM, op. cit. p. 153-160.

Além do isolamento em paragens inóspitas, outra modalidade monacal em voga no século IV foi a cenobítica. O cerne desse gênero de experiência ascética era a *koino bios*, ou seja, a vida em comum. Columbás afirmou que o movimento cenobítico se desenvolveu a partir das colônias de anacoretas, em diversos pontos do Egito.¹⁸ A organização monacal desenvolvida por Pacômio e a produção literária produzida neste âmbito proporcionaram referências de valores e normas para a fundamentação dessa forma de vida.

De acordo com Dunn, a história do movimento pacomiano é pouco clara por conta do problemático *corpus* documental disponível: o próprio Pacômio deixou apenas algumas cartas; há, ainda, duas instruções possivelmente redigidas por ele, mas de autoria contestada, e diversas *vitae* dedicadas a Pacômio que divergem entre si.¹⁹ Por meio de estudos arqueológicos e de análise crítica da produção textual, Goehring apresenta a experiência dos mosteiros pacomianos como um desenvolvimento do ascetismo *apotaktitai*, uma vez que foram instalados nas cercanias de cidades e vilas do Alto Egito e estavam integrados à economia urbana. Assim, Goehring contesta a associação recorrente entre o monaquismo pacomiano e o deserto.²⁰

Gould afirma que as diretrizes definidoras do cenobitismo pacomiano eram a comunidade (*koinonia*), a regulamentação do cotidiano por uma regra e uniformidade da forma de vida.²¹ Dunn destaca que, para a historiografia mais antiga, o movimento pacomiano era formado por um sistema rígido de campos de trabalho, com valores espirituais orientados a intensas atividades produtivas. Contudo, essa interpretação se atinha aos relatos de Paládio e Jerônimo, que sublinhavam a rigidez da organização comunal de Pacômio, mas que, entretanto, jamais visitaram essas comunidades. Na avaliação de Dunn, a *koinonia* pacomiana seria menos rigorosa que os registros de Paládio e Jerônimo sugeririam.²²

Outra experiência ascética baseada na organização comunitária foi articulada em torno à figura de Basílio Magno. Enquanto a *koinonia* pacomiana perdeu prestígio após o falecimento de Pacômio,²³ os escritos e a organização monacal compostos por

¹⁸ COLUMBÁS, op. cit. p. 91-92.

¹⁹ DUNN, op. cit. p. 26.

²⁰ GOEHRING, James E. Withdrawing from the desert: Pachomius and the development of village monasticism in Upper Egypt. **Harvard Theological Review**, v. 89, n. 3, p. 267-285, 2011.

²¹ GOULD, Graham. Pachomios of Tabennesi and the foundation of an independent monastic community. **Studies in Church History**, n. 23, p. 15-24, 1986.

²² DUNN, op. cit. p. 27-32.

²³ Ibidem. p. 33.

Basílio repercutiram nos séculos subsequentes – inclusive no Ocidente latino. Segundo Adalbert de Vogüé, a primeira menção a Basílio no Ocidente, feita por Jerônimo, exaltava sua inteligência e sua ascese, ainda que o condenasse por ser orgulhoso. No levantamento que realizou nas fontes latinas dos séculos IV e V, Vogüé constatou o caráter elogioso dos comentários sobre Basílio, mas que geralmente o inferiorizava em relação ao seu companheiro Gregório Naziano.²⁴

No Ocidente cristão da Primeira Idade Média, ocorreram algumas experiências de vivência ascética eremítica. Contudo, foi a modalidade cenobítica que angariou mais adeptos e maior apoio das autoridades clericais. Em cada localidade em que estava inserido, o monaquismo adotou formas específicas, derivadas do contexto socioeconômico circundante e dos interesses laicos e eclesiásticos em voga. Ainda assim, é possível elencar elementos que permearam o desenvolvimento do fenômeno monástico no Ocidente latino como um todo.

A expansão do monaquismo não constituiu um fenômeno planejado ou controlado por parte das lideranças eclesiásticas. Observa-se, ao contrário, a instalação de comunidades em *villae* e prédios já existentes, sem que houvesse necessariamente apoio ou aval de qualquer instância clerical. Num trabalho de síntese sobre o espaço dos complexos monásticos, Lawers aponta a falta de critérios arqueológicos claros que permitam distinguir um estabelecimento monástico e outros tipos de habitações contemporâneas. Segundo o autor, a falta de visibilidade e a variedade das estruturas materiais do monaquismo dos primeiros séculos se deviam à ausência de normas a respeito da sua organização espacial.²⁵ Se não havia uma diferenciação física entre a ocupação monástica e a secular no período em questão, o que permitiria a um agrupamento ser reconhecido como um cenóbio autêntico?

Entre meados do século IV e início do século V, clérigos latinos produziram documentos que visavam estabelecer os valores distintivos da forma de vida monástica e as normas a serem observadas pelos monges. Tal esforço intelectual constituía numa

²⁴ DE VOGÜÉ, Adalbert. L'influence de Saint Basile sur le monachisme d'Occident. *Revue Bénédictine*, v. 113, n. 1, p. 5-17, 2003. p. 5-9.

²⁵ LAUWERS, Michel. Mosteiros, lugares de vida e de espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente medieval. *Revista Territórios & Fronteiras*, v. 7, n. 2, p. 4-31, 2014. p. 4-6. Bowes argumenta que não há critérios a partir dos quais seria possível distinguir arqueologicamente os ambientes doméstico e monástico um do outro, tampouco parâmetros que possibilitem determinar a transformação de um prédio ou *villae* em mosteiro. Cf.: BOWES, Kim. Inventing ascetic space: house, monasteries and the 'archaeology of monasticism'. In: *Western monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2011. P. 315-351.

tentativa de estipular os critérios a partir dos quais uma comunidade poderia ser identificada como experiência monástica legítima num momento de expansão do movimento por vezes espontânea. Ao atrelar o reconhecimento de uma comunidade como mosteiro autêntico à aplicação de determinados preceitos, o material composto pelos autores eclesiásticos consistia num instrumento que possibilitava incidir sobre os grupos monásticos de maneira que convinha às circunstâncias.

Se, por um lado, a redação de cada texto do gênero foi condicionada por questões conjunturais, independentemente da consciência de seu autor, por outro era direcionada pela tentativa de imprimir uma noção de universalidade à profissão. As práticas pertinentes ao monacato legítimo eram frequentemente descritas como preservadoras do modo de vida da comunidade fundada pelos apóstolos e dos “Pais do Deserto”. Dessa maneira, os textos destinados à audiência monástica vinculavam o asceta cristão genuíno a tradições que não se restringiriam à localidade e ao tempo em que foram redigidos, mas que retomavam o estabelecido por autoridades morais. A constituição de um conjunto de *topoi* nesse tipo de literatura também reforçava a ideia de que o monaquismo era essencialmente sempre o mesmo. A adoção desses mecanismos de justificação contribuiu para que houvesse convergências entre os documentos do gênero.

A disseminação do monaquismo no Ocidente latino e sua promoção como vivência cristã superior impactaram nos embates intelectuais do período. Robert Markus demonstrou como, a partir do século IV, o ideal ascético contribuiu para a elaboração de uma identidade cristã. Contudo, com a vinculação entre o monaquismo e a prática da perfeição, o mosteiro passava a constituir um espaço diferenciado do restante da comunidade dos fieis, apesar do chamado equânime de todos à perfeição. O monacato comporia, assim, uma elite ascética distinta do restante dos cristãos?²⁶ O dilema suscitou formulações a respeito de qual seria a posição do monge no âmbito da *Ecclesia*.

Havia no Ocidente cristão, portanto, um movimento monástico que era associado à comunidade apostólica e à experiência ascética dos “Pais do Deserto” e que, por vezes, era promovido à condição de elite ascética. Em contrapartida, esse movimento era heterogêneo e se difundia por iniciativas não articuladas entre si. Os valores que eram destacados em favor da vida monacal e as normas instituídas eram

²⁶ MARKUS, Robert. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 160-181.

desdobramentos de relações de poder que punham em questão a autenticidade da vida monástica professada e o modo como o poder deveria ser exercido entre os monges. Por isso, a maneira como os documentos voltados aos monges abordavam o poder e a *discretio* resultavam da inserção dos autores, das comunidades destinatárias e das lideranças monacais no âmbito das correlações de forças locais.

1.2 A audiência monástica de João Cassiano

A audiência para a qual João Cassiano dirigiu as *Inst.* e as *Coll.* era oriunda de determinado segmento da sociedade de seu tempo. Os valores que determinava para a vida monacal, de alguma maneira, estavam em consonância com os valores compartilhados pelo extrato social que compunha seu público. Do contrário, as normas que apresentava não seriam consideradas como pertinentes para reger a forma de vida optada pelos destinatários – afinal, como poderiam considerar aceitáveis normas cujos valores que as justificariam não pudessem ser reconhecidos como válidos? Nesse sentido, cabe indagar quais eram as origens sociais dos monges da Gália no primeiro terço do século V, tal como identificar os possíveis interesses por parte desses grupos em adotar a profissão monástica. Também é pertinente questionar a conformação da obra de João Cassiano ao perfil social da sua audiência. Assim, apreendo aqui aspectos desse *corpus* que devem ser contemplados nessa primeira etapa da *Analítica da Normatização do Poder*.

Heuristicamente, suponho que a conversão ao monaquismo, então considerado como o melhor modo de vida cristão possível nesse mundo, estava atrelada às expectativas dos adeptos do cristianismo em relação à profissão dessa fé. Logo, antes de analisar o perfil social dos monges da Gália, pretendo investigar quais setores daquela sociedade se apresentavam como cristãos e quais as benesses que obtinham ao assim procederem. Pela composição prévia desse panorama, acredito viabilizar uma avaliação do fenômeno monástico que tenha como referência o vínculo com o contexto no qual estava inserido.

De acordo com uma perspectiva historiográfica referenciada em Edward Gibbon, o cristianismo, em seus primeiros séculos, teve maior adesão nos segmentos marginalizados da sociedade romana. Pedraza Velasquez demonstrou que, na tese de Gibbon, a profissão cristã era atrativa aos despossuídos do Império pela sua promessa de vida após a morte e de salvação perpétua, mas objeto de pouca atenção por parte de

filósofos e pensadores.²⁷ Friedrich Nietzsche repercutiria essa hipótese ao empreender sua genealogia da moral, argumentando que os valores cristãos decorreriam da moral dos escravos, que se converteram massivamente à nova fé.²⁸

David Hume, em seu escrito póstumo *História natural da religião*, contrapunha a religiosidade pouco racional da maioria e a de um grupo restrito apto à adequada reflexão sobre as questões relativas à fé. Por sua natureza, crenças e práticas supersticiosas do monoteísmo “vulgar” poderiam influir negativamente numa minoria de fieis iluminados.²⁹ Peter Brown denominou esse esquema explicativo delimitado por Hume de *two-tier model*. De acordo com Brown, o *two-tier model*, quando aplicado aos séculos de expansão do cristianismo, supõe uma intrusão na elite da Igreja de modos de pensamento oriundos da massa que coincidiria com eventos catastróficos, como o avanço dos grupos germânicos.³⁰

Por longo tempo, as teses levantadas por esses autores orientaram trabalhos a respeito da inserção social do cristianismo nos séculos da Primeira Idade Média. Dessa maneira, era corrente a concepção de que a difusão ascendente, vinda da população desprivilegiada em direção à elite sociocultural, da nova religião estaria associada ao processo de decadência civilizacional que acompanhou o fim do Império Romano.

Jean-Michel Carrie aponta que contraposições a esse paradigma só surgiram na década de 1960, sublinhando, nesse âmbito, a importância do trabalho de Santo Mazzarino sobre a democratização da cultura na transição da Antiguidade para a Idade Média. Ainda segundo Carrie, atesta-se, desde 1980, que a adoção da simplificação linguística e estilística do discurso por parte de representantes da cultura aristocrática no século IV seria indicativo de uma difusão do cristianismo que vinha, na verdade, de cima para baixo.³¹ Logo, houve participação proeminente dos partidários cristãos

²⁷ PEDRAZA VELÁSQUEZ, Juan Manuel. El cristianismo en la obra de Edward Gibbon; un acercamiento a la historiografía de la ilustración. In: ORDÓÑEZ AGUILAR, Manuel. **Ensayos sobre historiografía del Renacimiento a la Ilustración**. 2013. p. 201-232.

²⁸ Para uma síntese do próprio Nietzsche, recomendo a *Dissertação primeira* do livro *A Genealogia da Moral*. Cf.: NIETZSCHE, op. cit. p. 31-56.

²⁹ HUME, David. **História natural da religião**. São Paulo: UNESP, 2005.

³⁰ No capítulo em que debate o *two-tier model* de David Hume, Peter Brown critica a hipótese segundo a qual o culto aos santos seria uma apropriação da elite de uma prática religiosa popular. Cf.: BROWN, Peter. **Society and the holy in Late Antiquity**. Berkeley, Los Angeles: University of California, 1982. p. 3-21.

³¹ CARRIE, Jean-Michel. Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. **História**, v. 29, n. 1, p. 456-473, 2010.

provenientes das elites romanas na expansão da nova religião, mesmo entre outros segmentos.³²

Por que essa adesão de setores da aristocracia ao cristianismo? Rostovtzeff caracterizou a adesão dos romanos ao cristianismo como uma busca individual por refúgio psicológico num contexto histórico desalentador. Nesse sentido, a delegação do controle da própria vida a um ser superior era impelida pela falta de capacidade e de vontade em dirigir a si mesmo, enquanto a transferência da felicidade e esperança para o além-túmulo decorria da resignação aos sofrimentos do presente.³³ Ainda de acordo com Rostovtzeff, as elites romanas paulatinamente ou se rendiam, buscando a ociosidade e a distração, ou procuravam refúgio na religião – processo que iniciou lentamente com a estabilidade do período imperial, mas que se agudizou com as perturbações do fim do Império.³⁴

Michele R. Salzman criticou essa linha de investigação por estar centrada na psicologia dos indivíduos, negligenciando os fatores sociopolíticos que propiciaram o avanço do cristianismo entre as camadas superiores.³⁵ Em concordância com a autora,

³² No decorrer do texto, utilizarei os termos *elite* e *aristocracia* para me referir a um conjunto de atores sociais que, ainda não constituindo um grupo homogêneo e coeso, partilham de algumas características. Flávio M. Heinz apontou que não existe consenso entre os estudiosos sobre o que seriam as elites, quem seriam seus componentes ou quais as suas características. O termo é aplicado de maneira genérica em referência aos grupos e categorias que ocupariam o “topo” de estruturas de autoridade ou de distribuição de recursos, remetendo, nesse sentido, às condições desiguais dadas aos indivíduos no desempenho de papéis sociais e políticos. Heinz defende que, a despeito das críticas em relação à imprecisão conceitual, consiste num conceito pertinente, uma vez que permite o estudo de segmentos inseridos em posições-chave numa sociedade, que exerceriam poderes e deteriam influência e privilégios inacessíveis aos demais. Além disso, frisa, propiciaria uma abordagem que evitaria a rigidez das teorias centradas nas relações sociais de produção. Cf.: HEINZ, Flávio M. O historiador e as elites – à guisa de introdução. In: HEINZ, Flávio M. **Por outra História das Elites**. Rio de Janeiro: FGV, 2014. p. 7-15.

Por sua vez, o conceito de *aristocracia* aqui empregado é respaldado nas reflexões de Joseph Morsel. Segundo autor, *nobreza* seria um termo problemático por constituir tanto uma categoria medieval quanto um conceito histórico e por imputar à classe dominante medieval elementos que só apareceriam tardiamente, como a linhagem sanguínea e o estatuto jurídico diferenciado. Nesse sentido, *aristocracia* seria analiticamente mais apropriado, pois, ainda que sendo de pouco uso no contexto medieval, incluiria camadas rurais e urbanas superiores não contempladas pelo conceito de *nobreza*. Cf.: MORSEL, Joseph. **La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)**. Valência: Universitat de València, 2008. p. 9-18.

³³³³ ROSTOVTZEFF, M. I. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Zahar, 1961. p. 281. Adaptado por mim às normas ortográficas atuais.

³⁴ Ibidem. p. 296-298.

Abordagens semelhantes a de Rostovtzeff, que privilegiam as inclinações subjetivas da conversão, foram empreendidas também por A. D. Nock e E. R. Dodds. O segundo autor, em particular, destacou-se nessa perspectiva por empregar o conceito de *Age of Anxiety* para contextualizar o avanço do cristianismo. Cf.: NOCK, A. D. **Conversion: the old and the new in religion from Alexander The Great to Augustine of Hippo**. Oxford: Oxford University, 1933; DODDS, E. R. **Pagan and Christian in an age of anxiety**. Cambridge: Cambridge University, 1965.

³⁵ SALZMAN, Michele Renne. **The making of a Christian aristocracy**. Cambridge, London: Havard University, 2004. p. 201.

acredito que as transformações dos últimos séculos do Império Romano resultaram em novas demandas por parte da aristocracia, sendo o cristianismo percebido como apto a atendê-las. Evidentemente, a disseminação da nova religião entre as elites romanas não constituiu um fenômeno linear, homogêneo ou coeso. Pelo contrário: em cada região, houve especificidades derivadas dos interesses locais e das estratégias adotadas ante as mutações conjunturais.

No que diz respeito à Gália, acredito ser possível demarcar dois momentos em que ocorreu a intensificação na adesão das camadas aristocráticas ao cristianismo. Primeiramente, por volta do último terço do século IV, período em que o poder imperial se fez mais presente na região, proporcionando oportunidades às elites provinciais, sobretudo às meridionais. Salzman aponta que diversos fatores favoreceram a ascensão de grupos aristocráticos locais nesse contexto: o status que a cidade Trier adquiriu como capital imperial e centro social e cultural, a presença de um grande exército na área do Reno e o florescimento das escolas de retórica no sul da Gália. A presença da corte imperial e o aumento das possibilidades de serviço contribuíram para a difusão da nova religião entre essas elites, principalmente quando imperadores pró-cristianismo destacados ali residiam. Porém, conforme salienta a autora, a conversão desses setores da província não implicou na sua cristianização, isto é, na formação de um quadro pautado em princípios cristãos – processo que só ocorreria na centúria seguinte.³⁶

O século V representou um segundo momento. Ralph Mathisen demonstrou que no século V, principalmente em decorrência do impacto da presença germânica na região, houve uma redução das oportunidades para a aristocracia galo-romana, tal como transformações nos critérios de reconhecimento social dessa elite. Uma vez que parâmetros tradicionais de distinção social não necessariamente estavam mais disponíveis para a elite, tais como riqueza e ocupação de ofícios imperiais, a adoção da vida religiosa e a obtenção de cargos eclesiásticos representavam uma alternativa viável de manutenção da posição privilegiada.³⁷

Alguns autores dos séculos IV e V orientaram sua atividade intelectual a apresentar a conversão religiosa e o modo de vida cristão de maneira que conviesse aos interesses das elites romanas, propiciando a cooptação à nova fé. Tal como afirmei no capítulo anterior, a *paideia* cristã formulada pelos eruditos cristãos continha referências

³⁶Ibidem. p. 86-90.

³⁷MATHISEN, Ralph W. **Roman aristocracy in barbarian Gaul: strategies for survival in an age of transition**. Austin: University of Texas, 1993. p. 89-104.

da *paideia* na qual os grupos sociais visados estavam inseridos. A produção intelectual cristã incorporou e reforçou valores romanos que demarcavam a posição superior da elite. Conforme argumentou Salzman, o intento por angariar a adesão da aristocracia fez com que as lideranças eclesiais adaptassem aspectos centrais da cultura da elite ao quadro conceitual cristão no decorrer do século IV; por outro lado, a adesão desses segmentos resultou na incorporação de elementos até então distintivos da aristocracia ao sistema cristão de valores.³⁸

Dentre os valores romanos transformados pelo cristianismo analisados por Salzman, interessa aos propósitos de meu estudo destacar o de *nobilitas*. Segundo a autora, a expressão derivava da palavra *noscere*, que significava renome, distinção ou superioridade; era empregada para o reconhecimento de méritos, da pertença a uma família aristocrática e qualidades cultivadas pelos bem-nascidos. Dada a sua centralidade para a aristocracia do período final do Império Romano, constituiu, na avaliação de Salzman, num dos principais focos para a conversão das elites por parte das elites clericais. Nessa adaptação, estabeleceram-se critérios cristãos para a demarcação da *nobilitas*, sem necessariamente incorrer na negação de parâmetros precedentes, como a procedência familiar ou as honras seculares.³⁹

Salzman constatou a subordinação, por parte de autores cristãos como Jerônimo e Paulino de Nola, do estatuto social da *nobilitas* à conduta espiritual, destacando a ascese e a castidade como os maiores marcos para a *nobilitas* cristã. De acordo com a estudiosa, os intelectuais do período afirmavam a inferioridade dos critérios antigos frente às novas diretrizes comportamentais. Entretanto, esses mesmos autores apontavam sujeitos de perfil aristocrático tradicional como representantes dessa *nobilitas* de novo tipo, sendo incomum o reconhecimento da *nobilitas* a alguém que não pertencesse a uma linhagem destacada.⁴⁰

A adesão das elites ao cristianismo e a adaptação de parâmetros distintivos da aristocracia por parte de setores do clero influíram na composição social do movimento monástico no período em questão. Blázquez Martínez demonstrou que havia adeptos da vida ascética na Península Ibérica, na Gália e em Roma que procediam de setores

³⁸ SALZMAN, op. cit. p. 201-202.

³⁹ Ibidem. p. 213-219.

Outros valores abordados pela autora, nesse sentido, estão relacionados à honra, ao exercício de ofícios, à posse de riquezas, ao patronato, à cultura literária e à amizade.

⁴⁰ SALZMAN, Michele. Competing claims to “nobilitas” in the Western Empire of the fourth and fifth centuries. *Journal of Early Christian Studies*, v. 9, n. 3, p. 359-385, 2001.

privilegiados. Essa atração pela profissão monacal ocorria tanto entre homens quanto mulheres da aristocracia ocidental latina.⁴¹ Quanto a outros setores, A. H. M. Jones afirmou a diversidade de grupos sociais que aderiram ao monaquismo, desde os mais privilegiados aos menos afortunados.⁴² Contudo, essa procedência social heterogênea dos monges não seria uma realidade predominante, pelo menos, na Gália dos séculos IV e V, como demonstrarei.

A datação da introdução das práticas ascéticas cristãs na Gália não é precisa. Columbás aponta para a possibilidade de que cristãos vivessem asceticamente ali desde o século III. Conforme argumenta, há menções à alimentação restrita a pão e água mantida por Alcebiades, um dos mártires de Lyon e Viena do ano 177. No século IV, provavelmente Hilário de Poitiers formou uma comunidade ascética com os seus clérigos. Entretanto, na avaliação do autor, o primeiro propagador do monaquismo na região do qual temos referência teria sido Martinho de Tours.⁴³

Ralph Mathisen argumentou que o monacato da Gália estava integrado aos círculos aristocráticos da Gália no século V, não sendo um movimento que incorporava os desprivilegiados. Ao adotarem esta forma de vida, os egressos da elite regional preservavam suas afiliações, perspectivas e metas. Como resultado, aplicava-se uma ascese mais branda e, em alguns casos, mantinham-se aspectos da conduta distintiva da elite secular, como a prática do *otium*.⁴⁴ Essa era uma das razões que desencadearam a resistência por parte dos monges da Gália em relação aos modelos monacais provenientes do Oriente constatada por J. F. Kelly.⁴⁵

De acordo com Goodrich, autores cristãos se esforçaram para promover a carreira episcopal em tempos de incerteza, adotando como argumento central a ideia de compatibilidade entre o ofício clerical e a vida aristocrática. Nesses documentos, o paraíso era caracterizado como uma estrutura hierárquica, mas que não necessariamente corresponderia àquela existente no mundo. Logo, o *status* aristocrático, tal como os crivos tradicionais de distinção social, não seriam transferidos imediatamente para o pós-vida – e, ainda, pouco significariam no porvir. Conforme apresenta Goodrich, os

⁴¹ BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María. Extracción social del monacato primitivo, siglos IV-VI. **Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievale**, v. 10, n. 19, p. 173-189, 1990.

⁴² JONES, A. H. M. **The Later Roman Empire 284-692**. Oxford: Basil Blackwell, 1964, 2v. v.2. p. 931.

⁴³ COLUMBÁS, op. cit. p. 237.

⁴⁴ MATHISEN, Ralph W. The ideology of monastic and aristocratic community in Late Roman Gaul. **Polis**, n. 6, p. 203-220, 1994.

⁴⁵ KELLY, J.F. The gallic resistance to Eastern Asceticism. **Studia Patristica**, v. 17, p. 506-510, 1982.

valores relacionados à honra mundana eram qualificados como instáveis, enquanto a busca espiritual era defendida como preferível.⁴⁶

Portanto, num contexto em que os antigos parâmetros de distinção social e oportunidades já não estavam mais disponíveis para a aristocracia da Gália, a adoção do ascetismo era apresentada como alternativa viável e segura pelos autores cristãos da região. Segundo a avaliação de Goodrich, esse novo modelo era atraente, uma vez que prometia à elite local uma honra celestial que não cessaria sequer com a morte.⁴⁷ A perspectiva cristã proporcionava, ainda, elementos para justificar a manutenção de uma posição de superioridade social quando a adoção da vida ascética era impulsionada pelas adversidades do momento. Villegas Marín apontou que monges de origem aristocrática apresentavam seu próprio fracasso na carreira política ou a perda das possessões para os germanos como um chamado da graça divina para a renúncia ascética.⁴⁸

A audiência para a qual João Cassiano se dirigia era de ascetas de ascendência aristocrática que aderiam ao monaquismo em busca de alternativas para a preservação de sua posição social. Peter Brown argumentou que João Cassiano propunha um programa ascético radical, particularmente no que tange à total renúncia da riqueza, que atendia às elites empobrecidas e destituídas pelos conflitos violentos daquele momento.⁴⁹

Na Coll. III, proferida pelo abade Pafnúncio, João Cassiano elencou três fatores possíveis que impeliriam o fiel à renúncia ascética: o chamado direto de Deus por meio de uma inspiração, a exortação das pessoas santas e as necessidades materiais. Sobre esse terceiro, o marselhês escreveu:

Enredados que estávamos pelas riquezas e prazeres deste mundo, de repente, cai sobre nós a provação, concretizada ora pela ameaça de um perigo mortal, ora pela perda ou confisco dos bens, ora ainda pelo sofrimento ou pela morte de entes queridos. Então nós, que tínhamos deixado de seguir a Deus na

⁴⁶ GOODRICH, op. cit. p. 22

⁴⁷ GOODRICH, op. cit. p. 30-31.

⁴⁸ VILLEGAS MARÍN, Raúl. *Diversae svnt vocationes: la experiencia personal de la salvación en algunos autores provenzales del siglo V y la oposición a la teología agustiana de la gracia*. In: BENOIST, S. CAUWENBERGHE, C. Hoët-Van (eds.). **La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire Romain**. Lille: Septentrion, 2013. p. 307-328.

Um dos autores contemporâneos a João Cassiano que estava alinhado com essa perspectiva foi o leriense Euquério de Lyon. Para suas ponderações numa abordagem do gênero, cf.: EUQUÉRIO DE LYON. *Du mépris du monde et de la philosophie du siècle*. In: **Du mépris du monde**. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1950. p. 31-66.

⁴⁹ BROWN, Peter. **Through the eye of and needle: wealth, the fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD**. Princeton: Princeton University, 2012.

prosperidade, somos impelidos, na infelicidade, a correr para ele contra nossa vontade.⁵⁰

Na avaliação do autor, apesar das duas primeiras motivações aparentarem serem superiores à terceira, não assegurariam a perseverança e a perfeição. Aquele que se convertesse pela necessidade poderia progredir espiritualmente, enquanto o que aderisse ao monaquismo por via supostamente mais nobre poderia decair. João Cassiano exemplifica essa ideia narrando a trajetória do abade Moisés:

Nada faltou ao abade Moisés, que viveu na parte deste deserto que chamamos Cálamo, para se tornar um santo consumado. No entanto, foi pelo medo da morte, que o ameaçava pelo homicídio cometido, que ele se refugiou no mosteiro. Ali, no entanto, assumiu tão bem essa conversão iniciada por necessidade que, por sua força de ânimo, transformou-a numa firme decisão de sua vontade, chegando ao mais alto cume da perfeição.⁵¹

Ao apontar o empenho no aperfeiçoamento como valor maior que a razão que impulsiona o sujeito à vida monacal, João Cassiano justificava o mérito dos ascetas, ainda que oriundos de uma elite em dificuldades, e reconhecia sua distinção social. O final da Coll. XXIV respaldava a proeminência monástica ante outras figuras de posição social destacada e *nobilitas* de quem adere a esse modo de vida, a despeito do seu aspecto modesto:

Não é a glória humana, decerto, que eles [os monges] procuram, mas mesmo assim impõem respeito aos poderosos e juízes, até em meio aos extremos da perseguição. A obscuridade de seu nascimento ou sua condição servil bem poderia tê-los tornado desprezíveis por sua origem modesta, inclusive a pessoas da classe média, caso eles houvessem permanecido na vida secular. Mas a milícia do Cristo enobreceu-os. E ninguém mais ousa erguer críticas à sua posição social, ninguém se atreve a contrapor-lhes a pequenez de sua procedência. O opróbrio de uma condição muito simples, que ao restante dos homens causa embaraço e desonra, torna-se, além disso, para os servos de Cristo, um novo título de nobreza e glória.⁵²

⁵⁰ “(...) cum diuitiis mundi huius uel uoluptatibus obligati ingruentibus repente temptationibus, quae uel mortis pericula conminantur uel amissione bonorum ac proscriptione percutiunt uel carorum morte compungunt ad deum, quem sequi in rerum prosperitate contempsimus, saltem inuiti prosperare compellimur”. Cf.: Coll. III. p. 142-143. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

⁵¹ “Nec enim abbati Moysi, qui habitauit in loco istius heremi qui Calamus nuncupatur, quicquam defuit ad perfectae beatitudinis meritum, quod metu mortis quae ei propter homicidii crimen intentabatur impulsus ad monasterium decucurrit. Qui ita necessitatem conuersionis adripuit, ut eam in uoluntatem prompta animi uirtute conuertens ad perfectionis fastigia summa peruenerit”. Cf.: Coll. III. p. 144. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

⁵² “Postremo ut iam disputationis huius sermo claudatur, nonne, obsecro, etiam in hoc centuplam gratiam euidetissime qui fideliter Christo deseruiunt consequuntur, dum pro nomine eius a summis principibus honorantur, ac licet ipsi humanam gloriam non requirant, nerabiles tamen etiam in persecutionum angustiis iudicibus cunctis ac potestatibus fiunt, quorum uilitas etiam mediocribus forsitan despicibilis esse potuisset uel pro obscuritate natalium uel pro condicione seruili, si in saeculari conuersatione

Cabe salientar que a obra monástica de João Cassiano prescrevia a renúncia completa de bens mundanos. Ao discorrer sobre o processo de ingresso no mosteiro no quarto livro das Inst., instituía a renúncia e o desapego aos bens daquele que pretendesse se tornar monge. Mesmo a veste deveria ser abandonada e substituída pelo hábito monástico.⁵³ O espírito de avareza, cuja natureza foi debatida pelo marselhês na Inst. IV, concernia ao amor aos bens e decorreria da imperfeição na renúncia ao mundo e da tibieza no amor a Deus. A manifestação dessa cogitação ocorreria de três formas: quando os monges fossem persuadidos a acumular riquezas que não possuíam sequer quando estavam no mundo, quando desejassem recuperar o que rejeitaram quando adotaram o monaquismo e quando comesçassem a profissão sem abandonar os antigos bens.

Como salientou Peter Brown, a avareza em João Cassiano era denunciada em função do ideal de renúncia total por parte do monge. Na avaliação do historiador, a avareza não tinha relação com ouro ou grandes propriedades, mas como um espírito maligno que atormentaria o sujeito. Esse vício, nesse sentido, dizia respeito à profissão monástica, não tendo vínculo com os abastados maus do século. Peter Brown argumenta que a obra de João Cassiano, por ser destinada a uma audiência monástica, não estava preocupada em estabelecer distinções entre boa e má riqueza, pois seu enfoque era a vida no claustro. Sua defesa da igualdade socioeconômica e da negação dos bens não constituía num ataque à sociedade como um todo, o que marcaria uma mudança no debate então em curso sobre o tema.⁵⁴ Portanto, a abordagem de João Cassiano sobre a renúncia representava uma posição que possibilitaria a exaltação dos méritos ascéticos dos monges e em sua superioridade espiritual sem que se incorresse numa desqualificação moral severa da elite secular.

Se, por um lado, era um valor a que os privilegiados despossuídos poderiam afirmar que detinham, por outro, implicava sua submissão a uma autoridade. Peter Brown afirmou que João Cassiano defendia a renúncia não apenas da riqueza, mas também de si mesmo. Nesse sentido, a abdicação de posses significaria também que o monge deixaria de ser *dominus* de qualquer coisa ou de qualquer um, incluindo a sua

manissent? Per Christi autem militiam nobilitatis nemo status calumniam commouere, nemo obscuritatem generis audebit openere: quin potius illis ipsis uilissimae condicionis obprobriis, quibus confundi et dehouestarei ceteri solent, Christi famuli gloriosius nobilitantur”. Cf.: Coll. XXIV. p. 204-205. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

⁵³ Inst. IV. p. 122-129.

⁵⁴ BROWN, *Through...* op. cit.

própria pessoa. Peter Brown conclui que a obra do marselhês propunha a igualdade entre os monges, uma vez que todos dependeriam da mesma forma da vontade do abade.⁵⁵

Goodrich argumentou que a proposta ascética de João Cassiano era antagônica aos valores da elite social romana, uma vez que impunha a abdicação completa do que fosse externo ao mosteiro e implementava um igualitarismo social entre os monges. Todavia, os dados que aponte anteriormente sustentariam outra hipótese. Há um esforço por parte de João Cassiano de atribuir mérito ao aristocrata que se converte ao monaquismo, tal como de promover o monge à condição de elite no âmbito da *Ecclesia*. Os valores relacionados à negação ascética do mundo corroboravam, em novos termos, a posição superior de um grupo que já compunha a elite social. A tônica radical da moral monástica de João Cassiano desencadeava não uma ruptura com a hierarquia secular, mas, em certa medida, criava condições para sua preservação num momento de conturbações.

Deve-se também destacar que se por um lado o marselhês evocava um rigorismo ascético que aludia à experiência dos “Santos Pais”, por outro restringia a possibilidade da maioria alcançar um patamar muito elevado de progressão espiritual. A perfeição constituía, na prática, um horizonte inatingível. No decorrer da obra de João Cassiano, a renúncia que não fosse condizente com o nível de aperfeiçoamento ou com as necessidades corporais era caracterizada negativamente – daí a afirmação da *discretio* como valor monástico.⁵⁶ Assim, se o exemplo de perfeição ascética dos “Santos Pais” estabelecia um parâmetro a partir do qual se definia a forma de vida monástica autêntica, a moderação implicada na *discretio* justificava concessões ao rigorismo.

A Coll. II, em que o marselhês abordou o tema da *discretio*, enfatizava a pertinência de um regime ascético que não fosse exageradamente austero. O ajuste da conduta ante os tormentos das cogitações não poderia acarretar na debilitação física, tendo em vista que o homem ainda mora nele. A *discretio*, assim, permitiria ao monge caminhar entre os extremos opostos, ou seja, o relaxamento pernicioso à alma e o rigorismo prejudicial ao corpo. João Cassiano adotava uma perspectiva hipocrática quanto à manutenção da saúde física e, por isso, enfatizava o papel do regime de vida para a boa preservação corporal. Nesse assunto, referenciou-se na teoria humoral ao normatizar a alimentação dos monges na Coll. II:

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Retomarei esse ponto mais adiante.

Com efeito, o que uma vez foi armazenado nas entranhas pela fartura dos alimentos será necessariamente digerido e eliminado pela própria lei da natureza, que rejeita, como prejudicial, a exuberância de qualquer humor supérfluo.⁵⁷

Para pautar sua argumentação, João Cassiano narrou duas histórias. A primeira era protagonizada por Heron, um monge de vasta idade que, orientando-se pelo próprio julgamento, praticou uma ascese muito rigorosa. Iludido por Satanás, que se apresentou como um anjo, Heron se atirou num poço fundo, acreditando que daria prova de seu mérito e sairia ileso; pelo contrário, morreu após o salto e por pouco não foi considerado suicida pelo presbítero.⁵⁸ A outra narrativa consistiu numa experiência do próprio abade Moisés, que proferia a conferência. Segundo o documento, Moisés sentiu algumas vezes tanta repugnância pelos alimentos e pelo sono que ficou dias sem comer e dormir. Após esses casos, o abade percebeu que tal desprezo pela comida e pelo descanso, mais prejudiciais que os assaltos da gula e da preguiça.⁵⁹

Para João Cassiano, o valor da *discretio* abrangia necessariamente o valor da moderação. O excesso era condenado e a inclinação interior que impeliria o monge à renúncia radical era creditada às forças demoníacas. Numa passagem da Coll. II, João Cassiano discorreu sobre o porquê da renúncia extrema ser pior do que a falta de empenho: “uma e outra guerra têm por autor o demônio; no entanto, a abstinência imoderada é mais perniciosa que a saciedade relaxada. Da última, por uma compunção salutar, pode-se voltar à austeridade; da outra, porém, o caminho é irreversível”.⁶⁰

Na contramão de Goodrich, postulo que João Cassiano apresentava valores ascéticos que por vezes contradizia os valores compartilhados pela elite romana, mas numa abordagem que dava margem à sua perpetuação entre os monges de origem aristocrática. Ao estabelecer como norte a perseguição ao ideal e não o seu cumprimento, João Cassiano possibilitava o reconhecimento da legitimidade da profissão monástica daqueles que vinham dos setores abastados e que preservavam as

⁵⁷ “*Na quod semel per escarum abundantiam concretum fuerit in medullis, necesse est egeri atque ab ipsa naturae lege propelli, quae exuberantiam cuiuslibet umoris superflui uelut noxiam sibi atque contrariam in semet ipsa residere non patitur*”. Cf.: Coll. II. p. 134. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

⁵⁸ Coll. II. p. 116-117.

⁵⁹ Coll. II. p. 132.

⁶⁰ “*Utrumque enim bellum aduersarii factione consurgit et perniciosius contentia inmoderata quam saturitas remissa subplantat. Ab hac manque ad mensuram distractionis intercedente salutar compunctione conscendi potest, ab illa non potest*”. Cf.: Coll. XVII. p. 132. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

suas antigas práticas. A *discretio*, ao ser articulada com as normas concernentes à autoridade e ao exercício do poder, possibilitava uma abordagem das relações entre os monges que estivesse alinhada às demandas de uma elite que adotava a ascese para manter sua posição social.⁶¹

1.3 Relações entre os monges da Gália e o clero

Jones argumentou que o monaquismo era uma reação às autoridades clericais constituídas, uma vez que se consideravam adeptos de uma experiência cristã mais genuína e por vezes se opunham ao caráter mundano de muitos bispos.⁶² Pelo menos para o recorte espaço-temporal em análise, afirmo que a hipótese não procede. Primeiramente porque, conforme argumentei anteriormente, os monges eram aristocratas que preservavam aspectos fundamentais da vida de seu grupo social. Na Gália dos séculos IV e V, o monaquismo se tornou um meio para as elites manterem ou reforçarem sua posição num mundo em cristianização, não uma suposta reação à mundanização do cristianismo. Também cabe questionamento à ideia de que o monaquismo era um protesto contra o poder clerical institucionalizado. Conforme intento demonstrar, o ingresso num mosteiro era uma via de acesso à dignidade episcopal, além dos monges estarem inseridos nas disputas eclesiásticas do período.

Peter Brown argumentou como, no sul da Gália, havia três centros em destaque: a cidade de Arles, com reminiscências representativas da *Respublica* romana na região; Marselha, onde estavam situados intelectuais cristãos; e Lérins, o mais importante de uma série de mosteiros insulares.⁶³ Ainda conforme o historiador, os sujeitos conectados com esses três centros partilhavam de uma cultura de elite, que mantinha unidos os diferentes níveis da aristocracia provincial e propiciava a ascensão de monges para o clericalato ou para o episcopado.⁶⁴

Nesse sentido, suponho os valores comuns aos monges e aos principais setores eclesiásticos eram reformulações cristãs de valores aristocráticos tradicionais, sendo delimitados e legitimados nos três centros citados. Mesmo que os diversos círculos

⁶¹ A hipótese será esmiuçada mais adiante.

⁶² JONES, op. cit. p. 932.

⁶³ A comunidade de Lérins foi fundada no início do século V por Honorato, na ilha de *Lerina*, atualmente conhecida como São Honorato,⁶³ situada num arquipélago na costa sul da Gália. O estabelecimento do mosteiro foi feito em companhia do monge Caprácio e teve o consentimento do bispo Leônicio de Frejùs. Ao agrupamento, juntaram-se parentes de Honorato, dentre os quais se destacou Hilário, e representantes da elite galo-romana.

⁶⁴ BROWN, *Through the eye...* p. 411-415.

monásticos e clericais não professassem um conjunto homogêneo de ideias, o reconhecimento pelas elites dos mesmos valores restringia as possibilidades de dissenso e favorecia a coesão e a proximidade entre os diversos grupos.

Ralph W. Mathisen argumentou que no período romano era comum que representantes da aristocracia com perfis e interesses similares se associassem para buscarem os mesmos objetivos e competirem com outros agrupamentos. Esses agrupamentos eram descritos como *amicitia* ou, mais pejorativamente, como *factio*.⁶⁵ O clero galo-romano, oriundo da elite secular, incorporou a prática do faccionalismo.⁶⁶ João Cassiano estava inserido nessas redes de relações de promoção mútua existentes entre o clero, tal como pode ser atestado pelos preâmbulos que redigiu.

As Inst. de João Cassiano foram escritas por requisição do bispo Castor de Apt. O *Praefatio* do documento é iniciado com alusão à sabedoria que Salomão teria recebido de Deus, conforme narrado no Antigo Testamento. A despeito de sua sapiência, Salomão solicitou ajuda ao rei de Tiro para a construção de um templo, tendo recebido em resposta o serviço de Hiram. Após a menção ao episódio das Escrituras, João Cassiano, exaltou esse rei por não desdenhar os conselhos de um homem humilde e de outra terra, mesmo dispondo de sabedoria divinamente inspirada. Apoiando-se nessa narrativa, o autor equívaleu o bispo Castor a Salomão e a si mesmo a Hiram, avaliando positivamente que tenha sido requisitado pelo prelado.⁶⁷

Em sua análise do *praefatio* das Inst., Goodrich sublinhou que a correspondência apresentada pelo marselhês entre a sua relação com Castor e a de Salomão com Hiram indicava um desnível entre as duas partes. Enquanto a figura de Salomão era exaltada, Hiram era qualificado com termos que insinuavam sua inferioridade ante o rei. Na avaliação de Goodrich, João Cassiano recorreu a artifícios retóricos comuns à elite educada para acentuar o mérito de Castor, o patrono que possibilitaria sua inserção numa rede eclesiástica importante. Tal como Salomão se tornou responsável pela obra empreendida por Hiram, Castor seria quem prestaria contas pelo redigido por João Cassiano; assim, a requisição do bispo de Apt derivaria do reconhecimento da aptidão do autor para escrever sobre o que foi demandado.⁶⁸

⁶⁵ O uso do termo *amicitia* ou *factio* estava condicionado à posição de quem enunciava no contexto: utilizava-se o primeiro em referência aos aliados e o segundo, aos oponentes.

⁶⁶ MATHISEN, Ralph W. *Ecclesiastical factionalism...* op. cit. p. 1-3.

⁶⁷ Inst. *Praefatio*. p. 22-25.

⁶⁸ GOODRICH, Richard J. Underpinning the text: self-justification in John Cassian's ascetic prefaces. *Journal of Early Christian Studies*, v. 13, n. 4, p. 411-436, 2005. p. 413-420.

As Coll. possuía três prefácios, cada um servindo de introdução a um conjunto de conferências e dedicando a monges e bispos. O primeiro, que abarcava das Coll. I a X, estava dedicado aos bispos Leôncio e Heládio; o segundo, que contemplava das Coll. XI a XVII, aos monges lerienses Honorato e Euquério; o terceiro, que abrangia as últimas Coll. XVIII a XXIV, a Joviniano, Minérvio, Leôncio e Teodoro, monges da ilha de Hyères. A menção aos nomes era acompanhada de uma exaltação às virtudes dos sujeitos, com elogios à sua prática ascética ou à capacidade de desempenhar sua autoridade em favor da promoção espiritual dos fieis.

As dedicatórias do marselhês a figuras monásticas e episcopais nos preâmbulos da sua obra monástica constituem indicativos das relações que João Cassiano buscou estabelecer a fim de obter suporte. Cabe salientar, em particular, que as honras que prestou eram destinadas a bispos e monges oriundos de Lérins ou de mosteiros associados. Desde o entorno do ano 420, os monges de Lérins adquiriram influência crescente na Gália, sobretudo pela ocupação de cargos episcopais em sés de destaque, principalmente Arles. O mosteiro de Lérins, formado por monges que, ante as conturbações do momento, buscavam segurança numa comunidade insular. O prestígio oriundo da adoção da vida monástica, a condição aristocrática comum aos membros do mosteiro e os laços sanguíneos⁶⁹ eram fatores de atratividade do mosteiro para segmentos da elite galo-romana. A ascensão desse grupo foi propiciada pela solidariedade e partilha de interesses entre os lerienses e o apoio que recebia por parte da elite ocupante de destacados ofícios seculares.⁷⁰

João Cassiano era um monge que buscou se inserir numa facção eclesiástica composta por um círculo de monges aristocratas que angariava cada vez mais apoio e que tendia a ocupar cargos clericais relevantes. A partir dessa inferência, concluo que as circunstâncias em que Inst. e as Coll. foram redigidas impeliram o autor a endossar o status de elite ascética dos monges e a aptidão das lideranças monacais para exercerem poder. Assim procedendo, João Cassiano se aproximava dos setores monásticos capitaneados por Lérins, uma vez que apresentava subsídios teóricos para respaldar as pretensões lerienses na Gália.

⁶⁹ Alguns dos monges de Lérins eram parentes. Esse é o caso, por exemplo, de Euquério, que ingressou na comunidade junto aos seus filhos Verano e Salônio.

⁷⁰ A respeito da formação e do aumento do prestígio e influência da facção leriense na época em que João Cassiano compôs sua obra, cf.: MATHISEN, *Ecclesiastical factionalism...* op. cit. p. 69-140.

De acordo com Mathisen, a proximidade entre o clero e os monges resultou na independência monástica – uma especificidade do movimento no Gália. Nessa região, cabia ao abade eleito pela própria comunidade o governo dos monges, sem a intervenção do bispo local.⁷¹ No livro XI das Inst., João Cassiano escreveu:

Existe máxima antiquíssima atribuída aos Pais do deserto, e que se conserva até hoje – é cheio de confusão que a deixo consignada aqui, eu, que não soube evitar a companhia de minha irmã, nem escapar às mãos episcopais: o monge deve fugir absolutamente das mulheres e dos bispos.⁷²

Após indicar o afastamento de interação social com mulheres e bispos, o marselhês justificou tal norma aludindo aos transtornos que tal contato causaria à tranquilidade e à contemplação do monge:⁷³

A familiaridade com essas pessoas tem o mesmo resultado: não permite ao monge entregar-se em seguida à calma da cela ou aderir, numa grandíssima pureza de olhar, à contemplação divina pela consideração das coisas santas.⁷⁴

Em momento algum de sua obra João Cassiano criticou a dignidade episcopal ou os ofícios eclesiásticos de maneira geral. Ao contrário: conforme demonstrei, seus escritos eram geralmente dedicados a bispos e redigia prefácios que elogiavam o desempenho de suas funções. Particularmente no caso do *praefatio* das Inst., reconheceu a superioridade do bispo Castor de Apt, que era, aliás, seu patrono. Dos ascetas proeminentes a que atribuía os ensinamentos expostos nas Coll., dois ocupavam cargos clericais, a saber: Piamun, Pafnúncio, Daniel e Pinúfio, que foram presbíteros.⁷⁵ Considerando o esforço do marselhês em promover os monges à condição de uma elite espiritual no âmbito da *Ecclesia*, argumento que a Inst. XI defendia a não-subordinação direta do monge ao episcopado, mas sem antepor a autoridade monástica à dos bispos.

⁷¹ MATHISEN, The ideology... op. cit., p. 218.

⁷² “*Quapropter haec est antiquitas patrum permanens nunc usque setentia, quam profere sine mea confusione non potero, qui nec germanam uitare nec episcopi euadere manus potui, omnimodis monachum fugere debere mulieres et eiiscopos*”. Cf.: Inst. XI. p. 444. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

⁷³ Para Mathisen, a passagem refletiria o contexto monástico da Gália, em que os monges, o episcopado e mesmo mulheres estavam tão presentes nos círculos monásticos quanto nos círculos da aristocracia secular. Cf.: MATHISEN, The ideology... op. cit. p. 219.

⁷⁴ “*Neuter enim sinit eum, quem semel suae familiaritati deuinxerit, uel quieti cellae ulterius operam dare uel diuinae theoriae per sanctarum rerum purissimis oculis inhaerere*”. Cf.: Inst. XI. p. 444. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

⁷⁵ De acordo com o levantamento realizado em: ROUSSEAU, *Ascetics...* op. cit. p. 216.

A inserção do monge na *Ecclesia* foi um dos problemas que permearam a controvérsia pelagiana, na qual João Cassiano tomou partido. Segundo Mathisen, o anti-pelagianismo figurava como elemento unificador na Gália do século V. Todavia, conforme observou o autor, não há registros de condenações por adesão à heresia nesse período. Isso porque o rechaço das ideias pelagianas consistia num artifício de demonstração de alinhamento com o consenso estabelecido entre os setores eclesiásticos.⁷⁶ Ainda que a postura hostil ao pelagianismo fosse partilhada pelo clero da Gália, as teses levantadas em contraponto à heresia desencadeavam conflito. A cisão era ocasionada pela refutação a Pelágio realizada pelo prelado hiponense Agostinho: enquanto alguns setores monásticos da Gália discordavam de aspectos da argumentação agostiniana, outros grupos apoiavam o agostinianismo.

Partindo da premissa do relaxamento moral da *Ecclesia* e da necessidade de purificá-la, Pelágio defendia que os fieis deveriam compor uma elite ascética que primaria pela perfeição e pela eliminação de toda corrupção e distrações do mundo. Ressaltando dessa maneira o papel do esforço do homem na produção da própria salvação, não havia concessões à fraqueza humana. Além disso, o papel da graça divina era denegrido. Ao denunciar o pelagianismo como heresia, Agostinho de Hipona desenvolveu outra perspectiva, na qual afirmava a soberania da graça divina. Segundo o bispo norte-africano, a salvação era dada gratuitamente por Deus, independentemente da ação humana. Conforme argumentou, o homem seria inclinado ao pecado, logo, a orientação da vontade para o bem e perseverança no bom caminho só ocorreriam mediante a atuação da graça. O livre-arbítrio e o mérito não cumpririam papel determinante na salvação, pois ambos dependeriam do desígnio e do auxílio divino.⁷⁷

Segundo Weaver, uma oposição à doutrina agostiniana sobre a graça surgiu na Gália no início do século V, iniciada pelos monges de Marselha.⁷⁸ As primeiras

⁷⁶ Ibidem, p. 37-41.

⁷⁷ Sobre a trajetória de Pelágio e as teses que defendeu, cf.: FERGUSON, John. **Pelagius**. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1996.

A respeito da refutação agostiniana à Pelágio, cf.: WEAVER, Rebecca Harden. **Divine grace and human agency. A study of semi-pelagian controversy**. Macon: Mercer University, 1998; p. 1-35; BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2017. p. 425- 469.

⁷⁸ De acordo com Weaver, o primeiro desacordo com o anti-pelagianismo agostiniano ocorreu entre os monges da comunidade norte-africana de Hadrumetum. A discordância foi manifestada como inquirições ao prelado hiponense sobre os desdobramentos dessa tese sobre a graça para a vida monástica, sem que uma contraposição fosse efetivamente desenvolvida. Após Agostinho escrever em resposta aos questionamentos, aparentemente não houve novas manifestações de contrariedade por parte dos monges de Hadrumetum. A força que Agostinho exercia no norte da África ao fim da sua vida, quando lidou com o questionamento local, foi fator importante para o sucesso no apaziguamento dos opositores monásticos. Cf.: WEAVER, op. cit. p. 1-35.

evidências dessa divergência constam em documentos escritos por Próspero da Aquitânia e seu aliado Hilário, leigos alinhados com a perspectiva de Agostinho. De acordo com os reportes de ambos, as desavenças decorriam de dois tópicos que se relacionavam: a universalidade da oferta de salvação e a importância do mérito. Para os detratores de Agostinho, a reconciliação proporcionada por Cristo era para todos, podendo qualquer um se salvar contanto que usasse o livre-arbítrio e a razão para atender ao chamado divino. Nessa perspectiva, a graça divina precederia e auxiliaria o mérito, mas os fatores decisivos para a salvação humana seriam a escolha e o esforço.⁷⁹

O acirramento das discussões sobre o tema da graça divina estava atrelada à relevância que o debate sobre a posição do monge na *Ecclesia* detinha naquele momento. Afirmar o papel soberano ou assistencial da graça na salvação implicava numa compreensão específica sobre a distinção do monge em relação ao demais fieis e sobre a subordinação do movimento monástico às autoridades eclesiásticas.⁸⁰ Nesse sentido, a emergência da oposição ao agostianismo na Gália estava atrelada à situação dos monges na correlação de forças vigente: o contexto favorecia as pretensões dos cenobitas locais de serem reconhecidos como elite espiritual autônoma ante o episcopado, desencadeando filiações doutrinárias que corroborassem tais expectativas.

João Cassiano adentrou na querela contrariando as teses pelagianas e a doutrina agostiniana da graça, tendo em vista suas associações eclesiásticas. Nas Inst. e nas Coll., particularmente na Coll. XIII,⁸¹ o marselhês apresentou argumentos consonantes com as ideias promovidas pelos monges da Gália, com os quais se vinculava. Segundo a formulação de João Cassiano, a salvação decorreria de três etapas: primeiramente, do chamado pela graça divina, que poderia se manifestar de diversas maneiras; em seguida, das oportunidades concedidas por Deus para que o seu chamado fosse obedecido; por

⁷⁹ Ibidem. p. 37-50.

A tese defendida pelos monges da Gália nessa polêmica é tradicionalmente categorizada como “semi-pelagiana”. Porém, a designação era estranha aos documentos do século V, não sendo sequer empregada sequer pelos representantes da facção agostiniana para desqualificar seus rivais. Segundo dados apresentados por M. Jaquin, o termo “semi-pelagiano” surgiu nos últimos anos do século XVI, sendo seu uso intensificado a partir do século XVII. Cf.: JAQUIN, M. A quelle date apparaît le term “semi-pélagien”? *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n. 1, p. 506-508, 1907.

A tendência predominante nos estudos das últimas décadas sobre o tema é de sublinhar a inadequação dessa classificação, frisando o exagero na avaliação do distanciamento em relação ao agostianismo e o sutil viés herético que o termo imputaria à tese dos monges gálicos.

⁸⁰ Um debate sobre a relação entre a perspectiva eclesiológica e a adesão ou não ao antipelagianismo agostiniano por parte dos envolvidos na controvérsia, cf.: GIOANI, Stéphane. Moines et évêques em Gaule aux Ve et VIe siècles: la controverse entre Austin et les moines provençaux. *Médiévaux*, n. 38, p. 149-161, 2000.

⁸¹ A Coll. XIII, atribuída ao abade Queremon, era dedica ao debate do tema.

fim, caberia ao homem usar do seu livre-arbítrio para atender o chamado da graça.⁸² Dessa maneira, o autor atribuía dimensão fundamental ao empenho humano em busca pela salvação, mas sem desacreditar o papel da graça.

Conforme apontado por Rich, a *discretio* figurava como virtude primeira, concedida pela graça divina, que deveria ser utilizada pelo monge para fazer cumprir a finalidade da sua profissão. Assim, as ponderações de João Cassiano sobre o conceito tangenciavam questões centrais da querela pelagiana.⁸³ Segundo Weaver, o marselhês delegava ao homem a responsabilidade por escolher entre o bem o mal, dado que Deus concedia livre-arbítrio ao homem e que as forças demoníacas poderiam incitar ao pecado. A tensão entre desejos opostos, que impeliriam à queda ou à elevação espiritual, seria inerente e incessante para todos os descendentes de Adão. Seria da alçada humana o exame da origem e do valor das cogitações para daí aceitá-las ou rechaçá-las - tarefa para a qual a graça presenteava com a *discretio*.⁸⁴

O recurso às ideias ascéticas orientais a respeito da *diakrisis*, apresentada ao público da Gália sob a forma latinizada *discretio*, possibilitou a João Cassiano proporcionar base teológica ao dissenso à tese agostiniana acerca da graça. O conceito foi empregado, ainda, para corroborar o mérito dos monges ao se empenharem constantemente na luta contra os maus espíritos. Ao conferir relevo ao valor do esforço monástico, João Cassiano sublinhava o compromisso firmado livremente dos que professavam esse modo de vida com o aperfeiçoamento espiritual. Essa perspectiva foi explicitada pelo autor na Coll. XXIV, proferida pelo abade Abraão:

A graça do Salvador, que nos é benigna, nos faz portanto obter, por lutarmos contra as tentações, uma coroa de glória maior do que teríamos, se do combate ela nos dispensasse. Mesmo em face das perseguições e provações que assediem, há mais sublime e eficaz virtude em conservar-se inabalável sempre, persistindo até o fim, por confiança no amparo divino, na mesma esperança intrépida; e em se fazer das investidas humanas como que armadura de uma força invencível, conquistando sobre a impaciência um triunfo bem glorioso e, a partir da fraqueza, desse modo, adquirindo virtude, “porque é na fraqueza que a força chega à perfeição” (Jr 1, 18-19).⁸⁵

⁸² Há diversos estudos sobre a posição de João Cassiano na controvérsia sobre a graça e seus desdobramentos. Dentre os trabalhos de síntese das proposições do autor, destaco: WEAVER, **Divine Grace...** op. cit. p. 71-116; STEWART, **Cassian...** op. cit. p. 76-81; CHADWICK, op. cit. p. 109-138.

⁸³ RICH, op. cit. p. 84-86.

⁸⁴ WEAVER, op. cit. p.71-116.

⁸⁵ “*Maiores igitur nobis per conluctationem temptationum laudis contulit praemia benigna erga nos gratia saluatoris, quam si omnem a nobis necessitatem certaminis abstulisset. Etenim sublimioris praestantiorisque uirtutis est persecutionibus aerumnisque uallatum manere sempre immobilem et ad praesidia dei fidum atque intrepidum perdurare, humanisque incursibus uelut armis inuictae uirtutis*

Por fim, o marselhês associou o monacato à conformação à ortodoxia e à vivência do cristianismo genuíno. A *discretio*, virtude fundamental no engajamento do monge em sua progressão, era a habilidade que permitiria alçar o entendimento dos assuntos celestiais. Na Coll. XIV, conduzida pelo abade Nesteros, a contemplação das coisas divinas e o conhecimento dos sagrados mistérios só poderiam ser alcançados se antes o monge fosse capaz de entender a natureza e as formas de se extirpar o vício e de praticar a *discretio*.⁸⁶ Pela *discretio*, o monge poderia avaliar se um pensamento proviria de Deus, do demônio ou de si próprio, tendo como norte para seu juízo quatro aspectos: se o pensamento em questão adviria do judaísmo ou da filosofia secular, se seria algo piedoso apenas na aparência, se constituiria uma interpretação equivocada das Escrituras ou se estaria corroído pela vaidade.⁸⁷

A correta interpretação das Escrituras propiciada pelo exercício monástico da *discretio* foi particularmente sublinhada pelo autor. Segundo Rich, a *discretio* era indispensável para a descoberta do significado mais profundo das Escrituras. A correta leitura da mensagem divina dependeria mais da erradicação dos vícios, purificação do coração, desenvolvimento das virtudes e da dedicação à meditação em Deus do que do preparo intelectual. No esforço de compreensão em si, a *discretio* também seria primordial para evitar falsas doutrinas.⁸⁸ Tais ideias foram elaboradas nas Col. I,⁸⁹ VIII⁹⁰ e XIV.⁹¹

A obra de João Cassiano vinculou também o monacato ao cristianismo apostólico em duas ocasiões. A primeira foi na Inst. II, em que se lê:

Nos inícios da fé, certamente poucos homens, mas provados fortemente, traziam o nome de monges. Haviam eles recebido a regra de vida do evangelista Marcos, de feliz memória, que foi o primeiro bispo da cidade de Alexandria.⁹²

accinctum gloriosissime de inpatientia triumphare et adquirere quodammodo de infirmitate uirtutem, quia 'virtus in infirmitate perficitur'". Cf.: Coll. XXIV. p. 198. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

⁸⁶ Coll. XIV. p. 184.

⁸⁷ Coll. I. p. 106-107.

⁸⁸ RICH, op. cit. p. 107-111.

⁸⁹ Coll. I. p. 106-107.

⁹⁰ Coll. VIII. p. 11-14.

⁹¹ Coll. XIV. p. 183-208.

⁹² "Nam cum in primordiis fidei pauci quidem sed probatissimi monachorum nomine censerentur, qui sicut a beatae memoriae euangelista Marco, qui primus alexandrina urbi pontifex praefuit, normam suscepere uiuendi (...)". Cf.: Inst. II. p. 64. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

A segunda, na Coll. XVIII, em que a relação foi estreitada a tal ponto que a profissão monacal era abordada como a vivência do cristianismo autêntico. Segundo a narrativa atribuída pelo autor ao abade Piamun, o cenobitismo teve origem na comunidade fundada pelos apóstolos após a morte de Cristo e que era descrita no *Ato dos Apóstolos*.⁹³ Naqueles tempos, a *Ecclesia* de Jerusalém era perfeita e austera. Após a morte dos apóstolos, com a afluência de uma multidão de novos crentes sem fé sólida e ainda pagã, ocorreu um relaxamento que contaminou a pureza da comunidade. Um segmento dos cristãos, que prosseguiria com o fervor de outrora, apartou-se da sociedade, negou-se à negligência disciplinar e aplicou por conta própria às regras estipuladas pelos apóstolos. Esses acabaram por formar uma categoria separada dos demais fieis – os monges. Assim, para João Cassiano, o monaquismo surgiu do desejo de se observar as normas que foram estipuladas para todo o conjunto da *Ecclesia* e da manutenção da pureza inicial.⁹⁴

Portanto, a obra de João Cassiano promovia os monges à condição de elite eclesiástica em decorrência do mérito pelo seu empenho ascético, da compreensão e interpretação correta da mensagem divina e da vida em conformidade com os preceitos dos tempos apostólicos. A posição superior destinada ao monacato foi afirmada por João Cassiano na Inst. IV, ao discorrer sobre quem acabara de ingressar numa comunidade:

Considera, portanto, que fazes parte agora dos poucos e eleitos e não te deixes arrefecer pelo exemplo e relaxamento de muitos. Ao contrário, vive como os poucos a fim de mereceres ser encontrado com os poucos no Reino. “Pois muitos são chamados, poucos os escolhidos” (Mt 22,14) e “pequeno é o rebanho no qual o Pai se compraz em dar-lhe a herança” (Lc 12, 32).⁹⁵

Ao passo que João Cassiano alinhou monaquismo à adequação dos preceitos divinos, apontou para a falta de aperfeiçoamento espiritual de alguns ocupantes de cargos eclesiásticos superiores. Ao narrar sobre a decadência que vigorou após a morte dos apóstolos, João Cassiano sublinhou que tal degeneração não ocorreu apenas entre a

⁹³ A menção à sociedade formada pelos apóstolos como referência ao monaquismo já havia sido realizada por autores precedentes, conforme levantamento realizado por Bartelink. A especificidade dessa alusão na obra de João Cassiano consiste em defini-la como origem do monacato cristão. Cf.: BARTELINK, G. J. M. Monks: the ascetic movement as a return to the *aetas apostolica*. In: HILHORST, A. (ed.). *The apostolic age in patristic thought*. Leiden, Boston: Brill, 2004. p. 204-218.

⁹⁴ Coll. XVIII. p. 14-16.

⁹⁵ “Considera ergo te de paucis et electis effectum et ne exemplo ac tepore multitudinibis refrigescas, sed uiue ut pauci, ut cum paucis inueniri merearis in regno: ‘multi enim sunt uocati, pauci uero electi’ et ‘pusillus est grex’” cui conplacuit Pater dare hereditatem”. Cf.: Inst. IV. p. 178. Tradução da edição publicada pela Subicada.

multidão de prosélitos, mas também entre os *ecclesiae principes*.⁹⁶ Na Coll. I, apontou que o demônio poderia ludibriar para que assumisse uma função clerical sob o pretexto de edificar outros, mas com o propósito de retirar o monge de sua clausura e da prática da humildade.⁹⁷ Um postulado semelhante se encontra na Inst. XI: o espírito de vanglória fazer o monge aspirar ao sacerdócio ou ao diaconato, fazendo-o sonhar que desempenharia a função de modo a ser um exemplo a outros do clero e sobrepor a eles pelo seu modo vida, ensinamento e palavra.⁹⁸ Uma renúncia imperfeita poderia incorrer numa soberba que simularia seriedade e circunspeção pela preeminência do clericalato.⁹⁹

João Cassiano afirmava, portanto, que alguns membros do clero partilhavam da degradação espiritual que atingiu quase toda a *Ecclesia* ou que tivessem obtido seu ofício por impulsão demoníaca. Ainda que assim não fosse, atribuiu ao ofício eclesiástico uma natureza permeada pelos perigos inerentes ao distanciamento da clausura e do prestígio da posição. Contudo, não supunha condenável que os monges ocupassem qualquer cargo clerical. A Coll. XVII, proferida pelo abade José, versou sobre a questão, associando a saída do mosteiro para a ocupação de um ofício eclesiástico à caridade:

Nunca haverá em nós uma caridade completa, nunca nos pautaremos pelo que aos outros convém, se não afrouxarmos um pouco as exigências de nossa vida austera e do ideal de perfeição, como nos ensina o Apóstolo, para condescender, de coração benévolo, com a alheia necessidade e nos fazermos, a exemplo dele e a fim de ganhá-los, fracos com os fracos.¹⁰⁰

No decorrer das Coll., o marselhês narrou dois casos de adoção positiva do sacerdócio por monges. Primeiramente, houve o caso de Daniel, que, aliás, foi o abade a que a Coll. IV foi atribuída. Conforme se lê, esse monge se sobressaía ante aos demais pela sua humildade. Pafnúncio, percebendo o mérito de sua pureza e mansidão, elevou-o à condição de diácono e o escolheu como seu sucessor ao cargo de presbítero.¹⁰¹ O segundo caso narrado foi o de Arquébio, que saiu de uma comunidade anacorética para se tornar bispo de Panéfis. A ascensão ao cargo, entretanto, não o fizera abandonar a

⁹⁶ Coll. XVIII. p. 15

⁹⁷ Coll. I. p. 103-104.

⁹⁸ Inst. X. p. 408-409.

⁹⁹ Col. IV. 185-186.

¹⁰⁰ “*Et idcirco nec integra caritatis uiscera possidere nec e aquae aliorum sunt secundum apostolicam disciplinam quaerere poterimus nisi his quae distictioni nostrae, perfectionique conueniunt paululum relaxatis condescendere utilitatiibus aliorum prono maluerimus affectu et ita cum apolo infirmis efficiamur infirmi, ut lucrari possimus infirmosi*”. Coll. XVII. p. 265-266.

¹⁰¹ Coll. IV. p. 167-168.

solidão e nem a humildade, percebendo-se indigno da dignidade episcopal por não ter alcançado a pureza do coração e lamentando ter sido expulso do anacoretismo. A descrição do personagem por João Cassiano ressaltava o seu prosseguimento da observância, mesmo após ter se tornado prelado: utilizava bastão e uma pequena sacola própria de monges itinerantes e o corpo era curvado quase à altura da primeira infância por conta da idade e do hábito da oração.¹⁰²

Cabe salientar que, apesar da santidade atribuída a Arquêbio e do autor alegar ter se encontrado com ele, o personagem não proferiu qualquer conferência. Conforme o relato de João Cassiano, o bispo, afirmando sua inaptidão para o ensino, prontificou-se a conduzir o marselhês e Germano a abades locais habilitados para tal tarefa.¹⁰³ Dessa maneira, João Cassiano demonstrava que, por vezes, quem ainda prosseguisse na vida monacal poderia estar mais habilitado ao serviço pastoral que alguém detentor da dignidade episcopal.

Além de não criticar a ascensão de monge a cargos eclesiásticos, avaliou a própria pretensão de obtê-los como útil ao progresso espiritual. Na Coll. V, atribuída ao abade Sarapião, discorreu sobre a serventia da vanglória:

Para uma só coisa pode servir a vanglória. Na ocasião que os iniciantes se veem tentados pelos vícios, como no tempo em que o espírito de luxúria os instiga com muita veemência, se pensarem na dignidade do múnus sacerdotal ou na opinião dos outros, que os têm em conta de santos e imaculados, são capazes de afastar os imundos aguilhões da concupiscência como indignos de sua fama ou da honra sacerdotal. Assim, esse pensamento poderá fazer com vençam tal tentação. Com um mal menor, refreiam o menor. Pois é preferível repelir a luxúria pela vaidade que ceder àquele vício do qual, depois, a libertação é quase impossível ou muito difícil.¹⁰⁴

Portanto, João Cassiano expunha argumentos que possibilitavam a condenação dos clérigos não oriundos do meio monástico e a fundamentação da aspiração dos monges por posições de destaque na hierarquia eclesiástica.

¹⁰² Coll. XI. p. 101-104.

¹⁰³ Coll. XI, p. 101-102.

¹⁰⁴ “Vna re tamen cenodoxia utiliter ab incipientibus adsumitur, ab his dumtaxat qui adhuc utiis carnalibus instigantur, ut uerbi gratia si illo tempore, quo fornicationis spiritu perurgentur mente conceperint uel sacerdotalis officii dignitatem uel opinionem cunctorum, qua sancti et immaculati esse credantur, et ita imundos concupiscentiae stimulos quae turpes atque indignos uel existimationi suae uel illi ordini iudicantes hac saltim contemplatione declinent, minore malo id quod maius est retuentes. Satiус enim est cenodoxiae uitio quemcumque pulsari quam incidere in fornicationis ardorem, unde repararia ut non ualeat aut uix ualeat post ruinam”. Cf.: Coll. V. p. 202. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

Estando João Cassiano coligado com círculos monásticos ascendentes na Gália e sendo ele próprio monge, sua obra respaldava o poder exercido por setores do monacato local e proporcionava subsídios para a desqualificação de oponentes – sobretudo daqueles que não fossem provenientes do mosteiro. O marselhês exaltava a vivência monástica como a única via de experiência cristã genuína, de correta compreensão e contemplação dos assuntos divinos e de prática dos preceitos apostólicos, ao passo que apontava o relaxamento disciplinar e as motivações maléficas de alguns detentores de ofícios eclesiásticos. Na perspectiva proposta pelo autor, os monges foram os que atenderam ao chamado da graça divina e, utilizando da *discretio* concedida por Deus, comprometem-se em se aperfeiçoarem. O empenho na própria progressão, o exercício da *discretio* e a formação obtida numa comunidade seriam componentes do mérito monástico e corroboraria sua posição de elite espiritual.

O tema da autoridade nas Inst. e nas Coll. foi abordado em consonância com esses elementos. João Cassiano apresentou os superiores de uma comunidade como aptos à condução pastoral do seu rebanho pela sua experiência, instrução e virtudes. Além de fornecer subsídios teóricos que justificavam moralmente a hierarquização da comunidade e a submissão plena dos seus membros, postulava a formação monástica adequada como necessária à autoridade. Dessa maneira, proporcionava à aristocracia galo-romana em dificuldades um *cursus honorum* viável naquela nova conjuntura, que tinha o ingresso num mosteiro legítimo como etapa inicial indispensável. Conforme demonstro no próximo tópico, a *discretio* constituía num dos valores manejados para corroborar essas proposições.

2. *Discretio* e autoridade

O objetivo do presente tópico é identificar os valores e normas a partir dos quais as Inst. e as Coll. imbuíam de autoridade um dos membros da comunidade monástica, abordando a questão em conformidade com o segundo procedimento da *Analítica da Normatização do Poder* anteriormente definida. O modo como João Cassiano discorreu sobre o tema estava em consonância com o perfil aristocrático da sua audiência e com as ideias partilhadas pelos círculos monásticos com os quais se aproximava. O autor embasou a autoridade em valores que seu público poderia se identificar e alegar possuir para, desse modo, reivindicar posições que permitissem a concretização dos seus interesses.

Defendo aqui que João Cassiano, para tanto, estabeleceu um desnível entre os monges, fundamentado na ideia de nem todos se encontravam num mesmo patamar de progresso espiritual. A partir dessa premissa, justificava uma verticalização nas relações entre os monges, em que alguns, mais aperfeiçoados, deveriam ser diretores dos outros. Os crivos para o estabelecimento dessa desigualdade de forças eram de caráter moral, pois estavam atrelados aos valores que o autor afirmava constituintes da profissão monacal. Para tanto, buscou vincular a autoridade monástica à autoridade moral dos Santos Pais e estabeleceu como norte para a vida do monge a aproximação, tanto quanto possível, da *puritas cordis*. Proporcionando embasamento teórico à aptidão dos líderes monacais para a adequada condução dos seus subordinados pautada em sua superioridade espiritual, João Cassiano fornecia subsídios para o reconhecimento desses agentes como elite espiritual.

Para identificar os parâmetros que instituiriam a autoridade monástica no *corpus* em questão, primeiramente avalio o recurso à figura dos “Santos Pais” como fonte dos valores constitutivos do monacato genuíno; em seguida, identifico o fim e escopo da vida monástica; após, empreendo o levantamento dos princípios que embasavam a desigualdade entre os monges; por fim, analiso a caracterização da autoridade na documentação.

Até se estabelecer em Marselha, João Cassiano experimentou uma série de deslocamentos. Das etapas de sua jornada, particularmente importante em sua obra foi a sua circulação no Egito e na Síria junto ao seu companheiro Germano. O autor recorria às suas supostas experiências no deserto junto a ascetas célebres para corroborar a pertinência dos seus escritos para a vida monástica autêntica. João Cassiano não se apresentou como fonte dos valores e normas presentes em sua produção intelectual, mas como transmissor daquilo que aprendeu e testemunhou quando estava no deserto. Nesse sentido, a sua obra era anunciada como transcrição de uma tradição que remontaria aos “Santos Pais”.¹⁰⁵

Nas Coll., essa associação entre o que escrevia e o que aprendeu com os “Pais” era explicitado na própria forma do texto, afinal, os vinte livros tinham a estrutura de diálogos que o autor e Germano teriam travado com esses ascetas. Inclusive, o autor

¹⁰⁵ Cabe salientar que a menção aos “Pais” como modelos de perfeição monástica era algo recorrente em textos destinados aos monges. Assim, muitas vezes os autores apelavam à autoridade moral atribuída a esses personagens para justificar suas prescrições. Sobre esse tema, cf.: LENKAITYTÉ, Manté. *Patris nostri. Présence des Pères dans les règles monastiques anciennes d’Occident. Revue d’études augustinienes et patristiques*, n. 52, p. 261-285, 2006. p. 261-262.

narrou alguns detalhes da viagem e teceu breves descrições geográficas em algumas passagens, conferindo maior veracidade ao relato. Contudo, como apontou Augustine Casiday, não era o objetivo de João Cassiano expor fidedignamente os acontecimentos, mas compor uma tradição que remontaria aos Pais.¹⁰⁶

Foi, contudo, nos prefácios em que João Cassiano explicitou o vínculo do seu texto com a tradição dos pioneiros do deserto. No *praefatio* das Inst., o marselhês alegou que o bispo Castor de Apt o requisitou para a escrita do documento para apresentar essa tradição, mesmo que num estilo vulgar, tal como os “Pais” teriam transmitido.¹⁰⁷ Na *Praefatio* I das Coll., por sua vez, lê-se:

Possa, portanto, vossas orações obter-nos daquele que nos julgou dignos de ver esses grandes solitários, de tê-los como mestres de compartilhar sua vida conservando de suas tradições uma memória perfeita e exprimindo-as de maneira acessível.

Se isso pedimos, é a fim de que possamos explicar sua doutrina de maneira integral como dele recebemos, de modo que nos seja permitido mostrá-los de certo modo encarnados em seus ensinamentos e, o que é mais importante, falando-vos na língua latina.¹⁰⁸

Na segunda *Praefatio*, afirmou que prosseguiria a narração da sua viagem e seus encontros com grandes ascetas nas sete Coll. seguintes, reproduzindo o que apreendeu na jornada: “(...) eis agora sete conferências escritas no mesmo estilo e que considero de meu dever vos dedicar. Eu as ouvi de três Pais que residem em outro deserto, os primeiros que consegui visitar”.¹⁰⁹ Na terceira e última *Praefatio*, alegou que os monges receberiam, através de sua obra, os próprios autores das conferências transcritas em suas celas, usufruindo de seus colóquios.

João Cassiano apontava para a tradição dos “Pais”, da qual sua própria obra seria veículo, como parâmetro a partir do qual se reconheceria o monaquismo autêntico. No decorrer dos escritos em análise, o marselhês criticava as comunidades da Gália por

¹⁰⁶ Por essa razão, Casiday critica os estudiosos que afirmaram que a obra de João Cassiano teria apenas valor teológico em decorrência das imprecisões históricas sobre o monaquismo oriental. Cf.: CASIDAY, Augustine. Tradition as a governing theme in the writings of John Cassian. **Early Medieval Europe**, v. 16, n. 2, p. 191-214, 2008. p. 191-192.

¹⁰⁷ Inst. *Praefatio*. p. 25.

¹⁰⁸ “*Obtineant itaque orationes uestrae ab eo qui dignos nos uel uisu eorum uel discipulatu uel consortio iudicauit, unobis earundem traditionum memoriam plenam et sermonem ad dicendum facilem confere dignetur, quo tam sancte eas integre quam ab ipsis accepimus explicantes ipsos quodammodo suis institutis incorporatos et quod maius est Latino disputantes eloquio uobis exhibere possimus*”. Cf.: Coll. *Praefatio* I. p. 75-76. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

¹⁰⁹ “*ut etiam itineris nostri ratio cognoscatur, trium in alia hheremo consistentium quos primos uidimus patrum septem conlationes pari conscriptas stilo uobis crediti consecrandas*”. Cf.: Coll., *praefatio* II. p. 99. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

seguirem inovações instituídas por fundadores de mosteiros ao invés da tradição a que deviam observar. A denúncia das invenções locais foi explicitada no *praefatio* da Inst., em favor do seu próprio documento:

Nesse outro ponto também, esforçar-me-ei por satisfazer à sua ordem: se talvez, nessas regiões tiver constatado algo não bem fundado conforme o exemplo dos anciões numa antiquíssima constituição, mas ter sido supresso ou acrescentado conforme o julgamento de cada fundador de mosteiro, eu o acrescentarei ou retirarei fielmente segundo a regra dos mosteiros mais antigos que vimos no Egito ou na Palestina. Pois não creio absolutamente que uma fundação recente tenha podido encontrar nas regiões ocidentais das Gálias algo de mais razoável e de mais perfeito que essas instituições segundo as quais permanecem os mosteiros fundados pelos Pais santos e espirituais, desde o início da pregação apostólica até os nossos dias.¹¹⁰

A Coll. I alertava para o perigo de práticas monásticas que não fossem provenientes dos “Pais”. A antiguidade da tradição, que remontaria aos tempos apostólicos, seria a provedora dos preceitos razoáveis a serem seguidos – sendo qualquer acréscimo ou supressão, portanto, condenado.

A *discretio* atribuída aos “Pais” era um das justificativas para a observância do instituído aos monges. No livro V das Inst., João Cassiano discorreu sobre o vício da gastrimargia, ou seja, a concupiscência do comer.¹¹¹ Sendo a alimentação algo necessário, o combate ascético deveria ser contra o alimento supérfluo, nunca pela privação completa de comida.¹¹² Nesses casos, o monge deveria recorrer às indicações fixadas pelos egípcios, pois continham uma excelente regra de controle de si e um método perfeito de *discretio*.¹¹³ Por outro lado, na Coll. II, o personagem do abade Moisés demonstra que a virtude do *discretio* só poderia ser obtida pela adoção da tradição dos antigos e ignorando quaisquer acréscimos.¹¹⁴

¹¹⁰ “In eo quoque tuis paeceptis satisfacere studebo, ut, si quid forte non secundum typum maiorum antiquissima constitutione fundatum, sed pro arbitrio uniuscuiusque instituentis monasterium uel deminutum uel additum in istis regionibus conprobauero, secundum eam quam uidimus monasteriorum regulam per Aegyptum uel Palaestinam antiquitus fundatorum fideli sermone uel adiciam uel recidam, nequaquam enim credens rationabilius quippiam uel perfectius nouellam constitutionem in occiduis Galliarum partibus repperire potuisse quam illa sunt instituta, in quibus ab exordio praedicationis apostolicae a sanctis ac spiritalibus patribus fundata monasteria ad nos usque perdurant”. Cf.: Inst. Praefatio. p. 30-31. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

¹¹¹ A natureza da gastrimargia seria tripla: comer fora do horário fixado para a refeição, alimentar-se com avidez e se deleitar com pratos bem preparados e suculentos. Cf.: Inst., V, p. 230-231.

¹¹² Inst. V, p. 212-213.

¹¹³ Inst. V, p. 192-195.

¹¹⁴ Coll. II, p. 123-124.

Casiday analisou de forma mais detida a relação entre a atenção às tradições e o cultivo da virtude do discernimento. Cf.: CASIDAY, Tradition as... op. Cit. p. 199-201.

De acordo com Owen Chadwick, a obra de João Cassiano propunha como objetivo último da vida monacal o reino dos céus, mas o cerne do progresso ascético seria a conquista da “pureza da mente” (*puritas mentis*) ou “pureza do coração” (*puritas cordis*).¹¹⁵ A proposição foi debatida pelo marselhês na Coll. I, atribuída ao abade Moisés e que versava sobre o escopo e o fim da profissão monástica. Conforme se lê, a finalidade da vida monacal só poderia ser alcançada se o asceta se orientasse para a *puritas cordis*. Se por ventura seu pensamento viesse a se desviar desse direcionamento, caberia ao monge reconduzí-lo à contemplação e corrigir as dispersões. Toda a renúncia exigida do monge teria em vista essa meta.¹¹⁶

Na Coll. VII, atribuída ao abade Sereno, recorreu à figura metafórica do centurião para discorrer sobre esse estado de pureza. Utilizando uma passagem das Escrituras para descrever a atuação do centurião, apontou que esse cumpriria ordens superiores e teria soldados que iriam e viriam conforme seu comando. O asceta, ao alcançar alta dignidade, disporia de força e poder de comando para ordenar o afastamento dos maus pensamentos e requisitar a vinda dos bons. Também seria capaz de prescrever ao corpo, apontado como “servo”, a observância da castidade e da abstinência de maneira que ele obedecesse sem rebeldia.¹¹⁷ Columba Stewart demonstrou que a conquista dessa tranquilidade possibilitaria a contemplação, ou seja, uma visão do divino e da vida futura.¹¹⁸

Squires demonstrou que a meta de *puritas cordis* definida por João Cassiano não significaria um estado de impecabilidade. Na avaliação do estudioso, o marselhês rejeitava a doutrina pelagiana, segundo a qual seria possível uma vida mundana sem pecado, buscando argumentos consoantes com o seu programa ascético para sustentar tal discordância. Para Squires, João Cassiano atrelava a vida sem pecado à contemplação permanente de Deus, o que seria impossível, uma vez que as necessidades físicas inevitavelmente distrairiam a mente – uma consequência do Pecado Original.

¹¹⁵ CHADWICK, op. cit. p. 91.

Tal terminologia consistiria numa adaptação latina empregada pelo marselhês do conceito filosófico grego de *apatheia*, que aludiria a um estado de tranquilidade que não poderia ser perturbado por pensamentos involuntários. Nota-se uma aproximação com a abordagem evagriana do tema. Mark Sheridan argumentou que não há clareza se João Cassiano deliberadamente evitou o termo *apatheia* por conta das críticas realizadas por Jerônimo e outros autores proeminentes de sua época, tal como a historiografia comumente aponta. Segundo o autor, João Cassiano empregou expressões latinas equivalentes que já existiam, indicando que a escolha derivaria de propósitos didáticos. Cf.: SHERIDAN, The controversy over... op. cit. p. 287-310.

¹¹⁶ Coll. I. p 81-82.

¹¹⁷ Coll. VII. p. 249-252.

¹¹⁸ STEWART, op. cit. p. 47-48.

Porém, por conta do treino ascético, o monge conseguiria lidar com esses desvios da atenção e manter o foco em Deus.¹¹⁹ Para tanto, tal como demonstrou Rich, seria necessário o recurso ao *discretio* no exercício contemplativo.¹²⁰

João Cassiano definia seu programa ascético como um percurso de paulatino aperfeiçoamento direcionado à aproximação da *puritas cordis*. Segundo Conrad Leyser, o marselhês caracterizou a ascese como uma perícia a ser adquirida por meio de um processo educativo gradual que requisitaria esforço e que seria constantemente passível de falha. As lições necessárias à ascese não adviriam do conhecimento mundano, mas do espiritual, proveniente da tradição dos “Pais”.¹²¹ Na Coll. X, proferida pelo abade Isaac, a progressão espiritual foi caracterizada como uma série de etapas em que, indo dos mais rudimentar e acessível ao ápice da perfeição, o monge adquiriria experiência e domínio da profissão:

Eis, pois, nossa opinião: em qualquer arte ou disciplina, não é de relance que se atinge a perfeição. Os primeiros passos, na verdade, são necessariamente bem simples, uma vez que se deve partir do que há de mais fácil e de menos austero. Assim, nutrido como que por um leite revigorante, o espírito se desenvolve, elevando-se gradativamente das coisas mais rudimentares às mais elevadas. Portanto, adquiridos os princípios básicos e, de certo modo, galgada a porta para a profissão abraçada, necessariamente e sem excessivos esforços, chega-se a conhecer seus segredos e atingir sua perfeição. Com efeito, como poderia uma criança pronunciar as simples sílabas se, primeiramente, já não houvesse aprendido a conhecer as letras? Ignorando a gramática, como poderá alguém tornar-se perito em retórica ou filosofia?¹²²

Tal perspectiva foi apresentada nas Inst. por meio do recurso às metáforas olímpicas, de modo a equiparar as trajetórias do monge e do atleta. João Cassiano apontou que o percurso atlético começaria com provas de força e de conhecimentos

¹¹⁹ Segundo Squires, a retórica do monge marselhês sobre a questão era muito distinta daquela sustentada por Agostinho e por Jerônimo, ainda que concordassem com a impossibilidade de uma vida mundana isenta de pecado. A posição de João Cassiano estava atrelada à oposição ao pelagianismo na qual estava engajado. Cf.: SQUIRES, Stuart. Reassessing pelagianism: Augustine, Cassian, and Jerome on the possibility of a sinless life, 2013. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Catholic University of America, 2013. p. 8-9; 51-52.

¹²⁰ RICH, op. cit. p. 82

¹²¹ LEYSER, op. cit. p. 33-61.

¹²² “Quantum itaque opinio mostra sese habet, cuiuslibet artis seu disciplinae perfectio necesse est ut a quibusdam mollibus incipiens rudimentis facilioribus primum ac tenerrimis initiis inbuatur, ut quodam rationabili lacte nutrita paulim educataque succrescat atque ita abi mis ad summa sensim gradatimque conscendat: quibus cum fuerit planiora principia et quodammodo ianuas adreptae professiones ingressa, ad penetralia quoque perfectionis et excelsa fastigia consequenter et absquer labore perueniat. Nam quemadmodum pronuntiare puerorum quispiam simplices poterit copulas syllabarum, nisi prius elementorum characteres diligenter agnouerit? Uel quomodo citatam legendi peritiam consequetur, qui breues et perangustas descriptiones nominum necdum est idoneus coniugare? Qua autem ratione is qui peritia grammaticae disciplinae minus instructus est uel rhetoricam facundiam uel philosophicam scioentiam consequetur?”. Cf.: Coll. X. p. 82-83. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

olímpicos e terminaria com disputas em que seriam defrontados campeões que já conquistaram muitas coroas. O processo de ascensão do atleta culminaria com a obtenção da coroa gloriosa.¹²³ O marselhês procedeu de forma similar quanto ao emprego de metáforas militares: o monge era caracterizado como um *miles Christi* que combateria um inimigo enclausurado dentro de si de maneira a pacificar e subjugar todos os opositores externos.¹²⁴ Lê-se no quinto livro:

A vitória nos combates jamais falta ao atleta do Cristo enquanto permanece em seu corpo; mas quanto maior for o número de suas vitórias, mais difíceis se tornam os combates. Com efeito, uma vez a carne domada e dominada, quantas cortes de adversários, quantas tropas inimigas se levantam contra o soldado de Cristo, excitadas por seus triunfos, para impedir que, amolecido pelo ócio da paz, possa esquecer seus gloriosos combates e para que enfraquecido pelo torpor da segurança não venha a perder suas recompensas e o triunfo que merece!¹²⁵

A partir das analogias olímpicas e militares, portanto, o autor sublinhou a crescente dificuldade a que o monge teria que lidar na medida em que progredisse na observância ascética.

O marselhês apresentou sequências de etapas da jornada ascética tanto nas Inst. quanto nas Coll. Cada um desses encadeamentos vinculava um número diferenciado de fases, uma vez que foram estabelecidos a partir de aspectos distintos da vida monacal. Cada ordenamento de etapas empreendido pelo marselhês aludiu à necessidade do sucesso nos desafios mais fáceis antes de se enfrentar aos mais difíceis, aos valores que pautariam o percurso monástico e à experiência e ao conhecimento continuamente adquiridos.

Os oito últimos livros das Inst. eram dedicados à exposição da natureza, causa e remédios para cada uma das principais cogitações a serem combatidas pelos monges. De acordo com Owen Chadwick, a disposição desses livros não seria casual.¹²⁶ Do livro V ao X, há uma sequência de seis vícios: gastrimargia, fornicção, avareza, cólera, tristeza e acedia. Essas cogitações estabeleceriam entre si uma relação de causa e efeito,

¹²³ Inst. V. p. 206-213

¹²⁴ Cf.: Inst., V. p. 224-227.

¹²⁵ “*Athletae Christi in corpore commoranti numquam defit conluctationum palma, sed quanto magis triumphorum successibus creuerit, tanto ei etiam conluctationum robustior ordo succedit. Subiugata etenim carne atque deuicta quantae aduersariorum cohortes, quanta hostium agmina aduersus uictorem militem Christi triumphis eius instigata consurgunt, scilicet ne pacis otio miles Christi lentescens incipiat obliuisci conluctationum suarum gloriosa certamina, ac securitatis inertia dissolutus praemiorum stipendiis ac triumphorum meritis defraudetur*”. Cf.: Inst. V. p. 222. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

¹²⁶ CHADWICK, op. cit. p. 94-95.

em que seria necessário atacar um anterior para poder enfrentar o próximo. Dessa forma, o sucesso na disputa com qualquer um desses vícios seria requisito para a conquista dos demais.¹²⁷ Essa relação entre os vícios foi explicitada por João Cassiano na Coll. V, atribuída ao abade Sarapião:

Todavia, os seis primeiros [vícios], isto é, a gula, a luxúria, a avareza, a ira, a tristeza e a acedia estão ligados por certo parentesco e, por assim dizer, parecem concatenar-se entre si, de modo que o excesso do primeiro passa a ser o início do seguinte. Assim, o excesso da gula produz necessariamente a luxúria; da luxúria, nasce a avareza; da avareza, a ira; da ira, a tristeza; da tristeza, a acedia.

Por isso, a luta contra eles deve obedecer à mesma tática e combater os primeiros antes dos segundos. Pois, fica mais fácil, para poder cortar uma árvore gigantesca, primeiro fazê-la murchar descobrindo-lhe as raízes que a sustentam. Rapidamente cessa as águas devastantes, se a fonte donde provém e seus estuários forem estancados com eficiência.¹²⁸

A vanglória e a soberba, para os quais o marselhês dedicou, respectivamente, os livros XI e XII das Inst., consistiriam em vícios de natureza distinta dos demais, dado que atingiria os monges de alto nível de aperfeiçoamento. O primeiro vício consistiria na busca pela glória mundana pelo rigor disciplinar;¹²⁹ o segundo, na pretensão de que a perfeição ascética resultaria de seu próprio livre arbítrio, sem auxílio da graça divina.¹³⁰ Ambos seriam propiciados por uma *discretio* desenvolvida, ao contrário dos demais.¹³¹

O ordenamento das cogitações atendia também ao nível de dificuldade para serem identificados e, portanto, curados. A Coll. XXIV, conduzida pelo personagem do abade Abraão, apontava que a alma seria composta por três faculdades distintas, sendo que cada uma seria afetada por um conjunto próprio de vícios. A faculdade concupiscível (*pithymetikón*) seria afetada pela gastrimargia, fornicção, apego aos materiais, avareza e desejos terrenos e perniciosos. A irascível (*thymikón*) seria ferida

¹²⁷ CHADWICK, op. cit. p. 94-95.

¹²⁸ “Haec igitur octo uitia licet diversos ortus ac dissimiles efficientias habeant, sex tamen priora, id est gastrimargia, fornicatio, filargyria, ira, tristia, acedia, quadam inter se congnatione et ut ita dixerim concatenatione conexa sunt, ita ut prioris exuberantia sequenti efficiatur exordium. Nam de abundantia gastrimargiae fornicationem, de fornicatione filargyriam, de filargyria iram, de ira tristitiam, de tristitia acediam necesse est pullulare. Ideoque simili contra haec modo atque eadem ratione pugnandum est et a praecedentibus semper aduersus sequentes oportet nos inire certamina. Facilius enim cuiuslibet arboris noxia latitudo ac proceritas exarescet, si antea radices eius quibus innititur uel nudatae fuerint uel succisae, et infestantes umores aquarum continuo siccabuntur, cum generator earum fons ac profluentes uenae solerti industria fuerint obturatae”. Cf.: Coll. V. p. 197-198.

¹²⁹ Inst. XI. p. 430-433.

¹³⁰ Inst. XII. p. 454-457.

¹³¹ No decorrer do décimo segundo livro das Inst., dedicado ao espírito do orgulho, João Cassiano não explicitou que considerar a *discretio* como competência adquirida por si mesmo decorreria dessa inclinação pecaminosa; contudo, afirmou a necessidade de reconhecer a *discretio* como dom divino a fim de evitar cair na tentação do orgulho. Cf: Inst. XII. p. 476-477.

pelo furor, impaciência, tristeza, acedia, pusilanimidade e crueldade. Por fim, a racional (*logikón*) poderia ser prejudicada pela vanglória, enaltecimento, soberba, presunção, controvérsia e heresia.¹³² O sequenciamento proposto para o combate às cogitações corresponderia, portanto, aos diferentes âmbitos da alma a serem curados, indo do mais fraco e propenso à tentação para o mais resistente e forte.

João Cassiano abordou outros temas numa perspectiva de progressão espiritual ao longo da sua obra. Na Coll. III, o autor propôs, por meio da figura do abade Pafnúcio, um esquema que dividia a renúncia monástica em três modalidades: desprezo aos bens e riquezas mundanos, renegação dos costumes, vícios e afetos do século e retirar da mente as coisas atuais e visíveis em favor das futuras e invisíveis. Essa tripartição da renúncia constituía num modelo de aperfeiçoamento em que a abdicação das posses e do modo de vida secular seriam indispensáveis para que se alcançasse a contemplação.¹³³

Ao discorrer sobre as condições que possibilitariam a oração ininterrupta na Coll. X, João Cassiano elencou dois passos para se alcançar essa meta: conhecer a maneira de encontrar a Deus e despertar em si a sua lembrança; compreender como se manter nesse estado sem qualquer oscilação. Segundo a argumentação que corroborava esse encaminhamento, estabelecendo solidamente primeiro os princípios básicos da ciência que permite aderir a Deus continuamente seria possível se elevar à perfeição.¹³⁴

Na Coll. XI, atribuída ao abade Quereimon, elencou três meios para se evitar os vícios, cada qual associado a um valor: o medo do inferno e das leis humanas, vinculado à fé; a expectativa e desejo do reino dos céus, à esperança; a tendência ao bem e o amor às virtudes, à caridade. O autor explicitou a diferença de gradação entre essas vias:

Embora essas três virtudes pareçam tender para o mesmo fim, enquanto nos induzem à abstenção das coisas ilícitas, há entre elas grande diferença pelo grau de primazia que as distingue. As duas primeiras são próprias dos que se iniciam na busca da perfeição, mas que ainda não possuem o amor à virtude. A terceira, porém, é específica de Deus e daqueles que receberam a sua imagem e semelhança, porque é próprio unicamente de Deus fazer o bem, sem que seja induzido pelo medo ou pela espera de uma recompensa, mas exclusivamente por bondade.¹³⁵

¹³² Coll. XXIV. p. 186-187.

¹³³ Coll. III. p. 145-150.

¹³⁴ Coll. X. p. 82-84.

¹³⁵ “*Quae tria licet ad unum finem tendere uideantur (prouocant enim nos a rebus illicitis abstinere), magnis tamen excellentiae suae gradibus ab inuicem disparantur. Duo manque superiora proprie hominum sunt eorum qui profectum tendentes necdum affectum concepere uirtutum, tertium specialiter*

Para ascender à caridade, patamar em que monge teria aversão a tudo que seria contrário ao amor de Cristo e às virtudes espirituais, seria necessário a superação de dois degraus. O primeiro degrau consistiria no temor, próprio da condição servil. Superado esse, o próximo consistiria no da esperança, condizente com o mercenário, pois o monge ficaria à espera de uma recompensa. Ao atingir o aperfeiçoamento condizente a terceira e última etapa, o monge estaria em situação equivalente à de filho adotivo.¹³⁶

A luta pela castidade também seria empreendida em etapas sucessivas. O ordenamento dessa progressão foi definido na Coll. XII a partir do personagem do abade Queremon. O programa de João Cassiano previa sete degraus de avanço paulatino à perfeita castidade:

O primeiro grau da castidade para o monge consiste em não sucumbir durante a vigília às tentações da carne. O segundo, em não deter seu espírito em pensamentos voluptuosos. O terceiro, em não se deixar levar pela concupiscência, mesmo sutilmente, em presença de uma mulher. O quarto, em não admitir nenhum estímulo sensual durante o dia. O quinto, em tratar a geração humana com tranquilidade de olhar e pureza de pensamento, quando se fizer necessário abordá-la, em alguma conferência ou leitura, sem se deixar afetar pela mínima emoção como se examinasse uma função atribuída ao gênero humano, não permitindo que o inquietem lembranças perturbadoras e encarando o fato como indiferente, como se fora um estudo sobre uma fábrica de tijolos ou qualquer outra atividade.

O sexto degrau da castidade consiste em não se deixar iludir, ainda que em sonhos, pelos atraentes fantasmas femininos, pois, embora acreditemos estarem tais ilusões isentas de pecado, são, todavia, indícios de uma secreta concupiscência.¹³⁷

Por fim, a Coll. XIV, atribuída ao abade Nesteros, apresentava uma jornada gradativa quanto ao conhecimento próprio à vida monástica. Conforme apontado por Columba Stewart, essa Coll. introduzia o vocabulário evagriano de prática (*pratikē*) e

dei est et eorum qui in sese imaginem dei ac similitudinem recepereunt”. Cf.: Coll. XI. p. 105. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

¹³⁶ Coll. XI. p.107-109.

¹³⁷ “*Primus itaque pudicitiae gradus est, ne uigilans in pugnatione carnali monachus elidatur, secundus, ne mens illius uoluptariis cogitationibus inmoretur, tertius, ne femineo uel tenuiter ad concupiscentiam moueatur aspectu, quartus, ne uigilans uel simplicem carnis perferat motum, quintus, ne, cum memoriam generationis humanae uel tractatus ratio uel necessitas lectionis ingesserit, subtilissimus mentem uoluptariae actionis perstringat adsensus, sed uelut opus quoddam simplex ac ministerium humano generi necessário contributum tranquillo ac puro cordis contempletur intuitu nihilque amplius de eius recordatione concipiat, quam si operationem laterum uel cuiuslibet alterius officinae mente pertractet. Sextus castimoniae gradus est, ne inlecebrosis phantasmatibus feminarum uel dormiens inludatur. Licet enim hanc ludificationem peccato esse obnoxiam non credamus, concupiscentiae tamen adhuc medullitus latantis indicium est*”. Cf.: Coll. XII. p. 131-132.

teoria (*theōrētikē*), indicando ambos como indispensáveis ao conhecimento espiritual (*spiritalis scientia*).¹³⁸ Enquanto a prática corresponderia à parte ativa, adquirível pela correção dos costumes pela purificação dos vícios, a teoria consistiria na contemplação e no saber sobre os assuntos sagrados. Seria requisito para se alcançar a teoria o domínio da prática, portanto, seria necessário conseguir lidar previamente com os vícios antes de avançar para a atividade contemplativa.¹³⁹

João Cassiano, portanto, demarcou etapas sucessivas de progressão espiritual que perpassaria a vida monástica. Entretanto, esse percurso de aperfeiçoamento estava passível de interrupção ou retrocesso. Segundo o autor, seria impossível para a alma permanecer num mesmo estado para sempre, dada a sua natureza móvel. Quando o monge viesse a não perceber qualquer progresso, significaria que estaria caindo:

É indispensável, segundo as palavras do Apóstolo, “renovar-vos pela transformação espiritual de vossa mente” (Ef 4, 23), pois alguém se não progredir diariamente, “esquecendo-se do que ficou para trás e avançando para o que está à frente” (Fl 3, 13), ou, se for negligente, retrocederá, chegando à pior decadência. Assim, não há possibilidade de que a alma permaneça em uma única e mesma disposição. A alma, nesse caso, assemelha-se a alguém que, esforçando-se para remar contra as águas de um rio impetuoso, só tem em vista duas alternativas: ou à força de braço, vence a correnteza, levantando-se em direção ao montante ou, relaxando os braços, é puxado inflexivelmente rio abaixo. Assim sendo, o sinal evidente de que estamos perdendo é o reconhecimento de nada mais estar ganhando.¹⁴⁰

A progressão constituiria, portanto, um imperativo que perpassaria toda a vida do monge, obrigando ao monge que sempre se empenhe em se aperfeiçoar. Qualquer momento em que viesse a fracassar no cumprimento dessa diretriz, incorreria necessariamente numa queda. O caminho começaria a ser percorrido a partir do momento em que o sujeito adotasse a profissão monástica. João Cassiano prescreveu na Inst. II que o novo membro da comunidade deveria retornar à primeira infância,

¹³⁸ STEWART, op. cit. p. 92.

¹³⁹ COLL. XIV. p. 183-184

¹⁴⁰ “Necesse est ut secfundum apostolum aut ‘renouatus quis spiritu mentis suae’ per singulos dies proficiat ‘ad ea se quae in ante sunt semper extendens’, aut si neglexerit, consequens est ut retro redeat atque in deterius relabatur. Et idcirco nullo modo poterit mens in una atque eadem qualitate durare. Uelut si quis contra aquas fluminis uiolenti nauem subigere remorum impulsione conetur, necesse est eum aut uirtute brachiorum torrentis aluei inpetum deseacantem ad superior conscendere aut remissis minibus ad praeceptum prono amne reuocari. Quapropter istud erit euidens nostri indicium detrimenti, si intellexerimus nos nihil amplius adquisisse, nec dubitemus retrorsum nos omnimodis reuocatos”. Cf.: Coll. XIV. p. 238. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

desconsiderando a idade ou o período passado no século. O tempo anterior ao ingresso no mosteiro foi caracterizado como perdido pelo autor.¹⁴¹

No decorrer da obra do marselhês, constavam alusões à necessidade da *discretio* para que o aperfeiçoamento fosse possível. Na Inst. XII, alertou que o espírito do orgulho, perigo maior aos mais elevados, poderia ser evitado por um esforço de paulatina eliminação de seus sinais mediante o exercício da *discretio*.¹⁴² Na Coll. XVI, atribuída ao abade José, apontava que os movimentos da cólera poderiam ser contidos pelo governo da *discretio*, sendo o sábio capaz de atenuá-lo pouco a pouco até fazê-los desaparecer por meio dessa competência.¹⁴³ Em outra conferência, argumentou que, após desenvolver a meditação incessante e a confiança plena na palavra divina, o monge continuaria progredindo utilizando a *discretio* como arma para exterminar as serpentes peçonhentas e subjugar Satã.¹⁴⁴

A noção de progressão ascética constituía um elemento que estabelecia uma desigualdade entre os monges. Ao prever gradações no sucesso da renúncia, João Cassiano possibilitava que uns pudessem ser considerados mais aperfeiçoados que outros. Na Coll. I, o autor abordou as histórias das Escrituras de Marta e Maria com essa conotação. De acordo com a narrativa de João Cassiano, Marta servia Jesus e seus discípulos, estando absorvidas pelas tarefas domésticas; Maria, por outro lado, atentava-se apenas à ciência espiritual. Desejando ajuda em seus afazeres, Marta solicitou a Deus o auxílio de Maria. A resposta recebida, todavia, teve outro direcionamento:

Na verdade, Marta não pedia a ajuda da irmã para um trabalho desprezível, mas sim, para um louvável serviço que é que convocava Maria. No entanto, que resposta ouviu do Senhor? “Tu te aquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só”. Vedes, pois, que o Senhor colocou o bem principal apenas na teoria, vale dizer, na contemplação divina.¹⁴⁵

Mais adiante, o marselhês avaliou a discrepância existente entre as duas: “mas, pelo próprio elogio que [Deus] faz a Marta, percebe-se estar ele declarando estar

¹⁴¹ Inst. II. p. 60-64.

¹⁴² Inst. XII, p. 495.

¹⁴³ Coll. XVI. p. 244-255.

¹⁴⁴ Coll. X. p. 90-93.

¹⁴⁵ “*Utique non ad uile opus, sed ad laudabile eam ministerium prouocabat. Et tamen quid audit a domino? ‘Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima: paucis uero opus est aut etiam uno. Maria bonam partem elegit, quae nnon auferetur ab ea’.* Uidetis ergo principale bonum in teoria sola, sid est in contemplatione diuina dominum possuísse”. Cf.: Coll. I. p. 86. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

superior àquela”.¹⁴⁶ Na interpretação de João Cassiano da passagem em questão, além de exaltar a contemplação em detrimento das preocupações terrenas, destacava o patamar elevado de Maria em relação à Marta. Inclusive, mencionou a preferência de Deus por Maria: “foi a ela que o Senhor preferiu porque escolheu a melhor parte, que não lhe poderia ser tirada”.

Esse desnível fundamentava uma forma de interação entre ascetas em que o monge experiente desempenharia o papel de diretor espiritual do inexperiente. De acordo com Leyser, o estabelecimento da autoridade ascética sob os crivos do domínio das técnicas ascéticas e da conformidade com a tradição constituiria numa forma de salvaguarda contra lideranças que não seguissem os preceitos instituídos.¹⁴⁷ Essa orientação foi expressa na Inst. II:

Portanto, ninguém é eleito para presidir uma congregação de irmãos, antes de haver aprendido pela obediência o que convém ordenar aos subordinados e de ter assimilado, na escola dos mais antigos, os ensinamentos que deverá transmitir aos mais jovens. Saber governar bem os outros ou deixar-se governar, dizem eles, é próprio do sábio. Afirmam ser este o dom mais sublime e graça do Espírito Santo, pois ninguém pode estabelecer preceitos salutareis para os seus subordinados senão aquele que primeiramente tiver sido instruído em todas as disciplinas da virtude.¹⁴⁸

O *corpus* em questão previa casos em que quem assumia o comando de uma congregação monástica sem dispor de experiência e sem o domínio do instituído pelos Pais. João Cassiano desqualificava a aptidão desses abades em conduzir adequadamente seus subordinados. Na Inst. II, o marselhês alegou a vigência de inovações fora do Egito e da Tebaida por má-formação de seus superiores:

Tal é a razão da diversidade de tipos e regras que vemos adotadas nas outras províncias: muitas vezes, sem termos a experiência do ensinamento dos anciões, ousamos tomar o primeiro lugar nos mosteiros e, fazendo-nos passar por “abba” antes de termos sido discípulos, estabelecemos o que nos agrada –

¹⁴⁶ “*licet taceat de Martha et nequaquam eam uituperare uideatur, illam tamen laudans hanc inferiorem esse pronuntiat*”. Cf.: Coll. I. p.87.

¹⁴⁷ LEYSER, op. cit. p. 33-61.

¹⁴⁸ “*Ideoque nullus congregationi factum praefuturus eligitur, priusquam idem, qui praeficiendus est, quid obtemperaturis oporteat imperari, oboediendo didicerit, et quid iunioribus tradere debeat, institutis seniorum fuerit adsecutus. Bene enim regere uel regi sapientes esse pronuntiant summumque donum et gratiam sancti Spiritus esse definiunt. Nam neque salutaria praecepta quempiam posse obtemperantibus praestituere nisi eum, qui prius uniuersis uirtutum disciplinis fuerit instructus*”. Cf.: Inst. II. p. 62. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

mais inclinados a exigir a observância de nossas invenções do que a guardar a doutrina aprovada dos anciões.¹⁴⁹

Ao apontar a existência de abades sem o domínio apropriado da tradição, João Cassiano afirmava a existência de superiores inaptos para a posição que ocupavam. O argumento possibilitava a desqualificação da capacidade de liderança mesmo daqueles que assumissem o governo de uma comunidade numa idade avançada. Na Coll. II, o marselhês destacou que a velhice por si só não asseguraria um alto grau de aperfeiçoamento por parte do monge:

Assim como nem todos os jovens são fervorosos ou bem formados nos melhores ensinamentos e costumes, também nem todos os anciões possuem o mesmo grau de virtude e perfeição. Pois a verdadeira riqueza que possuem não se acha em seus cabelos brancos, mas no zelo que tiveram na juventude e nos trabalhos que realizaram.¹⁵⁰

Mais adiante, na mesma Coll., punha em questão a autoridade desses abades idosos que não detinham a instrução devida e os desqualificava moralmente:

Assim sendo, não devemos seguir os passos ou acolher a doutrina e os conselhos de todos os anciãos, só porque têm a cabeça branca e a vida longa, mas, apenas, daqueles que soubermos que, em sua juventude, levaram uma vida digna de estima e reconhecimento, e se formaram na tradição dos antigos e não em suas próprias ideias orgulhosas. Porquanto são muito ou, antes, os mais numerosos, o que é lamentável, os que envelheceram na tibieza e no relaxamento, que deles se apossaram desde a adolescência, e que só conquistaram autoridade não pela maturidade de vida, mas pela longevidade (...). Declaro, pois, que esses se tornaram exemplos para os mais novos não pela santidade de vida nem pelo empenho em realizar o ideal monástico, o que nos levaria a estima-los e imitá-los, mas somente pela idade provecta.¹⁵¹

¹⁴⁹ “Ideoque diuersitates typorum ac regularum per ceteras pouincias cernimos usurpatas, quod plerumque seniore institutionis expertes monasteriis praeesse audemus et abbates nos ante quam discipulos professi quod libitum fuerit statuimus, promptiores nostrorum inuentorum exigere custodiam quam examinatam maiorum seruare doctrinam”. Cf.: Inst. II. p. 62. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

¹⁵⁰ “Sicut non sunt omnes iuuenes pari modo uel ferventes spiritu uel disciplinis ac moribus optimis instituti, ita senes quidem cuncti uno modo uel perfecti possunt uel probatissimi reperiri. Diuitiae enim senum non sunt canitie capitis, sed indústria iuventutis ac praeteritorum laborum stipendiis metiendae”. Cf.: Coll. II. p. 124. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

¹⁵¹ “Et idcirco non omnium seniorum, quorum capita canities tegit quosque uitae longaeuitas sola commendat, nobis sunt sectanda uestigia seu traditiones ac monita suscipienda, sed eorum, quos laudabiliter uitam suam ac probatissime conperimus in iuuentute signasse nec praesumptionibus propriis, sed maiorum traditionibus institutos. Sunt enim nonnulli, quorum etiam, quod est lugubrius, maior est multitudo, qui in tepore suo quem ab adulescentia conceperunt atque ignauia senescentes auctoritatem sibi non maturitate morum, sed annorum numerositate conquirunt (...). Hos, inquam, in exemplum iunioribus non uitae probitas nec ulla propositi huius laudabilis atque imitanda districtio, sed annositas sola prouexit”. Cf.: Coll. II. p. 125. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

Na passagem acima, a desqualificação moral dos anciões que dirigiriam outros monges meramente por conta da idade evocava a falta de exemplaridade de sua conduta. A prática dos valores monacais constitutivos da profissão monástica, tornando o diretor um modelo a ser seguido, figuraria como requisito para a autoridade autêntica. Nesse sentido, o preparo para se tornar abade demandaria não apenas o domínio sobre a tradição dos Pais, mas a sua incorporação efetiva. Sob essa ótica, a experiência prévia como subordinado obediente para a obtenção desse saber e perícia constituiria critério determinante a quem detivesse a autoridade monacal:

Portanto, ninguém é eleito para presidir uma congregação de irmão, antes de haver aprendido pela obediência o que convém ordenar aos subordinados e de ter assimilado, na escola dos mais antigos, os ensinamentos que deverá transmitir aos mais jovens.¹⁵²

A cessão plena de si ao outro que pautaria a relação entre o monge e seu superior seria o princípio que possibilitaria qualquer progressão espiritual e, por isso, a prática prévia da obediência era requisitada para as lideranças monacais. João Cassiano apresentou a história do abade Pinúfio na Inst. IV e na Coll. XX, a fim de ressaltar o valor da obediência para o progresso espiritual. Conforme se lê, o personagem teria abandonado o mosteiro que liderava, onde recebia tanta estima por seus méritos que sentia sua humildade ameaçada. Ao invés de se isolar, preferiu ir a um cenóbio para progredir na submissão. Após três anos, um monge de seu mosteiro de origem o reconheceu pela sua virtude, resultando no seu retorno à comunidade primeira e ao cargo de abade. Entretanto, tomado mais uma vez pelo desejo de ser obediente, fugiu escondido numa embarcação para um mosteiro distante, mas foi novamente encontrado por seus companheiros e reconduzido do local que partira.¹⁵³ Na perspectiva da história narrada por João Cassiano, o progresso estava atrelado à condição de submissão e não de liderança, o que impeliu Pinúfio a buscar uma comunidade onde pudesse exercitar a obediência. E era pelo mesmo motivo que ter sido submisso era exigido às autoridades monacais.

¹⁵² “Ideoque nullus congragationi factum praefuturus eligitur, priusquam idem, qui praeficiendus est, quid obtemperaturis oporteat imperari, oboediendo didicerit, et quid iunioribus tradere debeat, institutis seniorum fuerit adsecutus”. Cf.: Inst. II, p. 62.

¹⁵³ Inst. IV. p. 164-171; Coll. XX. p. 57-59.

De acordo com o décimo segundo livro das Inst., o que precipitaria um monge a constituir um cenóbio para liderar sem atender aos requisitos necessários seria o orgulho:

Ou então, sob o pretexto de ganhar vários outros irmãos, [o monge apoderado pelo orgulho] apressa-se a construir um mosteiro e nele reunir aqueles aos quais deve ensinar e formar. Discípulo deplorável torna-se assim um mestre ainda mais deplorável. Pois tendo caído, pelo orgulho de seu coração, numa tibieza muito perigosa e não sendo realmente nem monge, nem secular, cai num outro mal ainda maior, prometendo-se a perfeição num estado e numa maneira de viver também lamentável.¹⁵⁴

A Coll. II associava a autoridade delegada aos abades despreparados às artimanhas demoníacas para iludir os mais inexperientes:

O astucioso inimigo, usa suas câs como prova antecipada de autoridade para iludir os mais jovens e se apressa, com capciosa habilidade, a mostra-lhes os exemplos de tais anciãos para fazer cair e enganar, mesmo os que se haviam engajado no caminho da perfeição, seguindo o conselho de outros ou a própria inspiração. Assim, o demônio os conduz, pela doutrina e modelo de vida de tais anciãos, a uma frieza fatal e a um mortal desespero.¹⁵⁵

A Coll. XXIV, atribuída ao abade Abraão, é iniciada com João Cassiano e Germano confessando ao ancião que eram atormentados pela sugestão de retornarem ao local de origem, reverem seus respectivos pais e angariarem discípulos. A avaliação do conferencista era contrária a esse pensamento, pois, caso posto em prática por alguém pouco progredido, resultaria numa direção inócua de outros monges:

Contudo os fracos inevitavelmente são vítimas dessas ilusões ruins. Inseguros quanto à sua própria salvação, e tendo ainda a necessidade de se formarem pelo alheio magistério, são eles instigados pelo diabólico artífice a converter e dirigir os outros. Mas, mesmo que conseguissem auferir algum lucro, conquistando muitos conversos, sua impaciência e sua conduta mal-orientada não tardariam a nulifica-lo.¹⁵⁶

¹⁵⁴ “*Seu certe uelut plures alios lucraturus construere monasterium et quos docere atque instruere debeat congregare festinat, ex discipulo nequam detestabilior magister effectus. Nam cum huiusmodi elatione cordis in perniciosissimum teporem noxiumque conruerit et nec uerus monachus nec saecularis effectus sit, quod est deterius, etiam perfectionem sibi ex hoc ipso miserabili statu et conuersatione promittit*”. Cf.: Inst. XII, p. 496.

¹⁵⁵ “*Quorum canitiem callidissimus inimicus ad deceptionem iuniorum in praeiudicata auctoritate proponens etiam illos, quid ad uiam perfectionis uel suis uel aliorum potuerunt monitis incitari, subuere ac decipere exemplis eorum fraudulenta subtilitate festinat, uel in teporem eos scilicet noxium uel in letalem desperationem doctrinis eorum institutisque perducens*”. Cf.: Coll. II, p. 125. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

¹⁵⁶ “*Quibus inlusionibus atque dispendiis omnes admodum infirmosi necesse est implicari, qui eu metiam de sua salute sint dubii ipsique adhuc magisterio atque institutione egeant aliena, ad conuertendos alios ac regendos diabolicis inlusionibus instigantur, quique etiamsi potuerint lucri aliquid ex quorundam*

Além de não beneficiar seus subordinados, quem detivesse uma posição indevida de autoridade estaria condenado ao inferno. Nessa perspectiva, lê-se na Coll. XIV: “Mas, então, o que acontecerá com aquele que ousa ensinar os mais graves e numerosos preceitos, os quais ele mesmo, contudo, negligencia? Não mais podemos condesiderá-lo o menor no Reino dos Céus, mas o primeiro no suplício do inferno”.¹⁵⁷

O que impeliria novatos à direção dos outros seria uma razão afetada, possibilitando com que os vícios do orgulho e da vaidade aflorassem. Para sanar a parte racional e eliminar essas cogitações, João Cassiano e Germano deveriam recorrer à humildade e à *discretio*:

Assim, se quiserdes conhecer a fonte e origem do mal do qual sofreis, sabeis que a parte racional de vossa alma é que foi ferida, pois dela é que soem pulular os vícios da presunção e da vanglória. Consequentemente, é preciso tratar desse membro principal, por assim dizer, por uma *discretio* judiciosa e pela virtude da humildade, uma vez que é em decorrência de sua alteração que, pensando terdes chegado ao cúmulo da perfeição e julgando-vos capazes de formar os outros, a exaltação da vanglória vos arrastou às fúteis divagações que me confessastes. Podereis podar facilmente essas frivolidades, desde que estiverdes fundamentados, como acabo de dizer, na humildade da verdadeira *discretio*.¹⁵⁸

A humildade aliada à *discretio*, portanto, preveniria a ascensão à posição de autoridade de um monge sem a devida instrução nas tradições pertinentes e que não tivessem num grau razoável de aperfeiçoamento espiritual. Nessa perspectiva, João Cassiano impunha como norma o reconhecimento da própria incapacidade em governar os demais enquanto não houvesse o domínio das diretrizes constitutivas da profissão monacal, que estariam expressas na obra que escreveu. Isso não significaria, salientando, que estar isento da possibilidade de cair seria condição para o governo dos monges, tendo em vista a inviabilidade de se alcançar o estado de impecabilidade.

conuersione conquirere, inpatientia sua atque inconditis moribus quidquid adquisierint profligabunt”. Cf.: Coll. XXIV. p. 185-186. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

¹⁵⁷ “*qui multa et maiora neglegens docere praesumpserit consequens profect est ut non iam minimus in regno caelorum, sed in gehennae supplicio maximus habeatur*”. Cf.: Coll. XIV. p. 194. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

¹⁵⁸ “*Et idcirco si fontem uitii huius et originem uultis agnoscere, rationabilem mentis uestrae atque animae portionem noueritis esse corruptam, ex qua uel praesumptionum uel cenodoxiae solent uitia pullulare. Proinde hoc primum animae uobis ut ita dixerim membrum rectae discretionis iudicio et humilitatis uirtute curandum est, quo uitiatum dum non solum ad perfectionis iam peruenisse fastigia, sed etiam docere alios posse uos creditis et ad eruditionem ceterorum suficientes atque idôneos iudicatis, per elationem cenodoxiae hac quam patefecit uestra confessio peruagationum uanitate raptamini. Quas amputare deinceps absque difficultate poteritis, si uerae discretionis ut dixi humilitate fundati*”. Cf.: Coll. XXIV. p. 187-188. Tradução da edição publicada pela Subiaco.

Da parte daquele que estaria subordinado à autoridade, a norma impunha a obediência, a humildade e paciência. A Coll. XVIII, em que o abade Piamun discorria sobre os três tipos de monge, caracterizava o cenobitismo como uma forma de profissão em que se viveria junto a outros monges numa comunidade, sob o juízo de um ancião. O anacoretismo, por sua vez, seria adotado por aqueles que, após perseverarem no cenobitismo, optariam por continuar progredindo na solidão. Haveria, ainda, dois tipos monges, condenados pelo marselhês: os sarabaítas, que não observavam a disciplina adequada, nem se subordinavam a um superior, guardavam dinheiro, viviam em abundância e, destaque, não ligavam para as regras ditadas por uma *sã discretio*;¹⁵⁹ o quarto tipo, não denominado, que abandonava o mosteiro por não conseguir perseverar na paciência e na humildade e por desdenhar da submissão aos anciãos.¹⁶⁰

Na tipologia proposta por João Cassiano, nos dois gêneros ruins de monges figuravam o desdém pela obediência como elemento condenável. No cenobitismo, um tipo bom de vida monástica, punha-se sob uma autoridade. Ao anacoretismo legítimo, modalidade superior de vivência ascética, só se poderia aderir após se progredir num cenóbio; sua opção para a solidão seria impulsionada pelo desejo de perfeição, não para fugir da obediência.¹⁶¹ A cessão de si a uma autoridade apropriada constituiria, assim, um dos aspectos determinantes do monaquismo aprovável.

3. *Discretio e exercício do poder*

A dinâmica prevista por João Cassiano entre o ancião e o novato era de direção espiritual. Conforme esclarecido no capítulo introdutório desta tese, nesse tipo de relação caberia a uma parte governar e ensinar e à outra desejar o conhecimento e a experiência de seu instrutor e remeter a ele decisões sobre si mesmo. O vínculo detinha, ainda um caráter pastoral, pois nele uma pessoa deveria servir a outra para assegurar sua salvação, devendo, para tanto, estar atenta à consciência de cada componente da sua comunidade. Nessa perspectiva, o exercício do poder era imbuído de um sentido

¹⁵⁹ A definição dos sarabaítas presente na Coll. XVIII era muito similar à dos *remnuoth* de Jerônimo. Cf.: JERÔNIMO. A Eustoquia. In: **San Jerónimo. Epistolario**. Madrid: BAC, 1993, 2v. v. 1. p. 203-260. p. 248-249.

A respeito das tipologias monásticas do período, cf.: DIETZ, Maribel. **Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in Mediterranean world 300-800**. University Park: The Pennsylvania University, 2005. p. 69-105.

¹⁶⁰ Coll. XIII. p. 21-22.

¹⁶¹ No âmbito da obra do marselhês, o cenobitismo era sugerido como preferível aos monges, dado a perda da austeridade de outrora e a excepcionalidade da perfeição necessária à profissão solitária. Conforme observado por Robert Markus, o anacoretismo era, na prática, um objetivo inatingível e o cenobismo, a única viável. Cf.: MARKUS, op. cit p. 169; 183-184.

pedagógico e espiritual. O objetivo do presente tópico é analisar as formas de exercício do poder previstas no *corpus* em questão, avaliando o papel da *discretio*. Empreendo, então, o terceiro procedimento da *Análítica da Normatização do Poder*, conforme expresso na introdução.

Identifico três meios de se exercer poder que foram normatizados na obra monástica de João Cassiano: a *confissão*, a *ordem* e a *punição*. Dos três, apenas a *confissão* constava referência à *discretio*. Além disso, o proferimento de ordens Por conta disso, privilegiarei a análise dessa modalidade de exercício do poder, abordando as demais de forma mais sucinta.

Por *confissão*, deve-se entender, em conformidade com Foucault, uma prática com quatro características. Primeiramente, o autor afirma aquele que confessa passa do não-dizer ao dizer, implicando no risco de se ter algum custo por isso. A confissão também consistiria num compromisso de ser aquilo que se diz ser, porque o é - confessar um crime, por exemplo, é se comprometer a ser de fato o seu autor. Só existe confissão no âmbito de uma relação de poder, uma vez que aquele que fala concede ao que ouve a oportunidade de exercer poder sobre si. Por fim, aquele que confessa muda a relação consigo mesmo, como, por exemplo, no caso do delinquente: ao declarar seu crime, torna-se capaz de se arrepender.¹⁶²

João Cassiano estabelecia como norma a prática da confissão, justificando-a mediante o valor da humildade. Na Coll. II, o marselhês afirmou que a *discretio* verdadeira só poderia ser adquirida a partir do reconhecimento da própria incapacidade de julgar a si mesmo e da submissão de todos os seus pensamentos e ações ao exame dos anciões, a fim de seguir suas instruções. A delegação da avaliação sobre si a outro estava fundamentada na suposição do aperfeiçoamento espiritual dos mais experientes e da ignorância dos novatos:

Pois toda a esperteza do inimigo não é capaz de prevalecer sobre a ignorância de um homem que não consegue ocultar, por falsa vergonha, todos os pensamentos que lhe nascem no coração, mas, ao contrário, os submete ao maduro critério dos anciões para saber se deve acolhê-los ou rejeitá-los.¹⁶³

¹⁶² FOUCAULT, *Obra mal...* op. cit. p. 25-27.

¹⁶³ “*Nec ualebit ignorationi eius callidus hostis inludere, qui uniuersas cogitationes in corde nascentes perniciose uerecundia nescit obtegere, sed eas mature ecamine seniorum uel reprobate uel admittit*”. Cf.: Coll. II. p. 120.

As cogitações que atormentariam o sujeito em seu âmago por instigação demoníaca só poderiam ser combatidas caso fossem reveladas, dado que a atuação dos espíritos malignos era favorecida quando permaneciam ocultas:

Um pensamento maligno, tão logo seja revelado, se dissipa. E, antes mesmo que o julgamento da *discretio* pronuncie a sentença a seu respeito, a funesta serpente, arrancada por assim dizer, a seu antro subterrâneo e tenebroso pela força da confissão, é exposta à luz e, aviltada, bate em retirada. Pois, suas sugestões perniciosas só nos podem dominar enquanto permanecem ocultas no coração.¹⁶⁴

João Cassiano reconheceu a possibilidade de que alguém escondesse seus pensamentos por vergonha. Dessa forma, insistia na necessidade de superação desse constrangimento:

Convém, pois, tudo manifestar aos anciãos sem qualquer constrangimento vergonhoso, e receber deles, com a maior confiança, os remédios para nossas feridas e os exemplos de uma vida de conversão. Com isso encontraremos ajuda e proveito, se nada tentarmos empreender segundo o nosso próprio critério e presunção.¹⁶⁵

O abade Moisés, personagem a quem a Coll. II foi atribuída, apresentou um testemunho que o abade Sarapião teria o costume de relatar. Conforme discorreu, Sarapião roubava diariamente um pãozinho após a refeição da nona quando criança. Um dia, durante uma conferência, Theon, seu abade, por vontade de Deus, teria abordado questões referentes à gula e sobre a necessidade de revelar pensamentos ocultos. As palavras proferidas por inspiração divina teriam feito Moisés confessar o roubo cotidiano, dissipando o espírito da gula de tal forma que jamais voltou a ter vontade de comer fora de hora. Por meio desta breve história, justificava-se a norma da confissão.

A *discretio*, portanto, era uma competência que não caberia ao próprio sujeito empenhar sobre si, tendo em vista que só seria adequadamente praticada quando o monge punha o seu interior como objeto de exercício de poder, mediante a confissão.

¹⁶⁴ “*Illico manque ut patefacta fuerit cogitatio maligna marcescit, et antequam diucretionis iudicium proferatur, serpens teterrimus uelut e tenebroso ac subterrâneo specu uirtute confessionis protractus ad lucem et traductus quodammodo ac deonestatus abscedit. Tambiu enim suggestiones eius noxiae dominantur in nobis, quamdiu celantur in corde*”. Cf.: Coll. II. p. 120-121. Tradução da edição publicada pela Subiaco, com alterações minhas.

¹⁶⁵ “*Sed absque ullo confusionis operimento omnia debent senioribus reuelari atque ab eis uel remedia uulnerum uel exempla conuersationis ac uitae fiducialiter sumi. In quibus parem opem et similem expriemur effectum, si nihil penitus affectare nostro iudicio ac praesumptione temptemus*”. Cf.: Coll. II. p. 130.

A Coll. II continha poucas diretrizes quanto à atuação dos superiores. Numa das poucas menções, Germano, o personagem que acompanhou João Cassiano em suas andanças no deserto, comentou sobre um monge sírio idoso. Apesar do aperfeiçoamento do ancião, censurou rispidamente outro monge que lhe fez uma confissão, dado estar num momento de cólera. A partir desse episódio, Germano ilustrou a causa que faria com que alguns ficassem envergonhados de manifestar suas cogitações aos superiores – a possibilidade da repreensão severa.¹⁶⁶

Mais adiante, Moisés narrou o caso de um jovem não muito fervoroso que era atormentado pelo espírito da fornicção. Ao confessar a um ancião, esse o repreendeu pesadamente, chamando-o aos gritos de miserável e indigno, além de alegar que o confesso não merecia ser chamado de monge. Devido à condenação, desesperou-se, abandonou a cela e entrou em tristeza tamanha que, ao invés de procurar combater seu mal, buscou satisfazer a concupiscência. Quando estava para se dirigir a uma aldeia para se casar e voltar ao mundo, encontrou o abade Apolo, para quem se confessou. O ancião o consolou com compaixão, disse que também era perturbado com a concupiscência, afirmou que somente a misericórdia e a graça divinas poderiam promover a vitória sobre as tentações e rogou para que o novato voltasse à sua cela.

O abade Apolo, então, dirigiu-se ao mosteiro em que vivia o ancião para o qual o jovem asceta se confessou primeiro. Diante do outro, rezou a Deus que transferisse a tentação do jovem para aquele idoso, para que esse aprendesse a ser condescendente com a fraqueza dos aflitos e misericordioso com a debilidade dos mais jovens. Após a oração, surgiu um horrendo etíope atirando dardos de fogo contra o outro ancião, que, atingido no coração, começou a correr em todas as direções, tamanha perturbação dos sentidos e confusão da mente. Apolo afirmou ao ancião que o demônio o ignorou ou o desprezou até aquele momento, mas que Deus permitiu tal ataque maléfico na velhice para que aprendesse a ter compaixão com os menos experientes. Na sequência, os dois abades oraram, pedindo a Deus o fim à provação, sendo seus pedidos atendidos.¹⁶⁷

Dessa história, destaco uma das falas de Apolo ao ancião, em que o advertia sobre a melhor maneira de lidar com um jovem que viesse se confessar:

Aprende, pois, com teu próprio exemplo, a compadecer-te dos que estão sofrendo e a não apavorar os que estão em perigo com um desespero fatal e,

¹⁶⁶ Coll. II. p. 124.

¹⁶⁷ Coll. II. p. 124-130.

ainda, a não exaspera-los com palavras tão duras. Aprende, ao contrário, a confortá-los com palavras consoladoras e indulgentes.¹⁶⁸

João Cassiano indicava, nessa passagem, uma tônica branda ao se dirigir ao confessante, evitando um efeito contrário ao propósito da confissão.

Normas concernentes à confissão constavam também na Inst. IV. No documento, João Cassiano delegava aos anciões responsáveis pelos novatos a responsabilidade pela instrução sobre a revelação dos pensamentos. A vergonha¹⁶⁹ e o orgulho para se confessar foram caracterizados como artifícios diabólicos para seduzir o jovem a esconder as más sugestões em seu íntimo. Estando o iniciante inapto à *discretio* adequada, a confiança na avaliação e orientação dos mais experientes impediria com que os demônios o ludibriassem.¹⁷⁰ Tal como na Coll. II, o ocultamento dos pensamentos era associado a valores negativos, enquanto a revelação, a valores positivos. A diferença da Inst. IV em relação à Coll. II estava na inserção mais delimitada da prática da confissão nas relações hierárquicas do mosteiro: o personagem que escutaria a confissão estava explicitamente definido.

Outra forma de exercício de poder normatizada pelo *corpus* em análise seria a emissão de ordens. Na Inst. IV, João Cassiano impunha que as ordens dos superiores fossem cumpridas de imediato como se vindas do céu, sem qualquer exame, discussão ou hesitação – mesmo as ordens impossíveis: “Por reverência para com o ancião, nem ousam medir a impossibilidade da tarefa”. Além da obediência e da humildade, o valor da paciência era também imputado ao respeito às ordens.¹⁷¹

A última modalidade de exercício do poder prevista na obra monástica de João Cassiano consistia nas punições. O tópico é brevemente abordado na Inst. IV. O livro em questão apresentava um sistema de sanções aos descuidos e desvios disciplinares dos ascetas a serem aplicadas pelo abade, visando a purgação da falta cometida e correção. Para as mais leves, como quebrar um vaso de barro ou errar durante o canto de

¹⁶⁸ “Disce itaque tuis exemplis laborantibus conpati et periclitantes nequaquam perniciose desperatione terrere nec durissimis sermonibus asperare, sed potius leni blandaque consolatione reficere”. Cf.: Coll. II. p. 128-129.

¹⁶⁹ O manejo de João Cassiano da noção de “vergonha” correspondia à transformação das ideias sobre o tema que ocorreu com a difusão do ascetismo cristão. A respeito da questão, cf.: EASTMAN, Daniel. Honorable shame, shameful honor. Conceptualizing shame among early Christian martyrs and ascetics. Helsinki, 2013. Tese (Master) – University of Helsinki, 2013.

¹⁷⁰ Inst. IV. p. 132-133.

¹⁷¹ A virtude da paciência foi explorada em: Coll. XVIII. p. 24-36. Porém, na passagem em questão, apontava para a necessidade de se manter tranquilo ante acusações e demonstrações de inveja dos companheiros da comunidade. A relação direta entre a paciência do subordinado e o poder exercido pelo superior foi estabelecida em: Inst. IV. p. 132-135.

um salmo, bastaria ao infrator implorar perdão prostrado ao chão no decorrer do ofício e só se levantar quando permitido pelo líder do mosteiro. As infrações de maior peso, como segurar a mão de um colega, deveriam ser punidas com uma “advertência espiritual”. Por fim, aos delitos mais graves, como a familiaridade com mulheres, caberia a aplicação de surras ou a expulsão da comunidade.¹⁷²

4. Conclusões parciais

A produção da obra monástica de João Cassiano foi empreendida de maneira a respaldar as pretensões dos grupos de monges com os quais estava coligado. A procedência social da audiência para a qual se dirigia era composta por aristocratas que almejavam permanecer numa posição social elevada a despeito de suas perdas pela conjuntura desfavorável. O monacato constituía numa alternativa viável para esse grupo social, uma vez que a renúncia ao século pautava a *nobilitas* espiritual atribuída ao movimento. Entretanto, os professos anteriormente abastados mantinham práticas e cultivavam valores característicos da elite secular. Além disso, compunham redes de apoio mútuo para promoção dos seus associados, dentre as quais se destacou a capitaneada pelos monges de Lérins.

A abordagem da *discretio* e do poder estava alinhada, portanto, com os interesses de monges aristocratas de preservarem posições destacadas no âmbito da *Ecclesia* – em particular com os lerienses, com os quais estava associado. Para tanto, legitimava a adoção da profissão por necessidades materiais, destacava o grau de aperfeiçoamento espiritual alcançado pelas lideranças monacais, promovia a profissão monástica como via privilegiada para se alcançar a verdade divina e como única experiência autêntica de cristianismo, filiava-se a vertentes doutrinárias que favorecessem o mérito ascético, exaltava supostos membros do clero provenientes de mosteiros e punha em dúvida as motivações e o domínio de si de sacerdotes sem o preparo espiritual disponível nos mosteiros. A *discretio* era justamente a virtude que dava condições ao monge de se empenhar em seu próprio aperfeiçoamento espiritualmente e alcançar os mistérios celestes, assegurando-lhe o mérito pelo esforço.

O modo como discorreu sobre o poder estava atrelado a tais ponderações. João Cassiano elencava como requisitos para a ascensão à liderança de um mosteiro a compreensão e prática dos elementos constitutivos da vida monástica genuína. A base

¹⁷² Inst, IV. p. 140-143.

da autoridade era a ideia de que nem todos os monges estavam num mesmo grau de desenvolvimento espiritual. A vida monástica foi caracterizada como um compromisso de observância das tradições instituídas pelos “Santos Pais”, que detinham a suma *discretio*. Não era legítimo seguir inovações, apenas a repetição dos passos dos antigos mestres. Apoiando-se nos ensinamentos desses proeminentes ascetas e direcionando todo seu esforço à obtenção do ideal de *puritas cordis*, o monge deveria buscar incessantemente o aperfeiçoamento. Entretanto, por mais que se dedicasse, o perigo da queda seria constante. A *discretio*, concedida pela graça divina, seria crucial para que o monge lidasse adequadamente com os pensamentos que o instigariam ao desvio de seu percurso espiritual.

A autoridade nas Inst. e nas Coll. pautava-se na ideia de que uns estariam em patamares de desenvolvimento espiritual mais avançados que outros, em decorrência da experiência, da conformação às tradições dos Pais e do compromisso com os valores e práticas constitutivos da profissão – dentre os quais, a *discretio*. João Cassiano desqualificava a fundação de mosteiros ou a liderança de comunidades por aqueles que não se enquadrassem nessas diretrizes. Por meio da humildade e da *discretio* seria possível evitar com que o espírito do orgulho e as instigações demoníacas fizessem com que um monge assumisse a direção de outros sem a devida instrução e aperfeiçoamento. Na perspectiva vinculada na obra, uma postura obediente, humilde e paciente ante a autoridade seria indispensável à progressão. Somente após longa perseverança nessa submissão é que se aprenderia e se praticaria o necessário a ser ensinado a outros, o que punha o mérito do líder sem essa formação prévia em suspeita.

De acordo com as normas presentes no documento, cabia aos superiores exercerem poder por meio da confissão, da emissão de ordem e da punição. Tais práticas estavam atreladas a uma perspectiva pastoral e de direção espiritual, segundo a qual sua realização contribuiria para o aperfeiçoamento daquele sobre quem o poder seria exercido. A profissão monacal, sendo constituída pela cessão de si a outro, implicaria no reconhecimento humilde da incapacidade de empenhar a *discretio* sobre si mesmo. Por esse motivo, as normas contidas nas Inst. e nas Coll. impunham que o monge delegasse a um ancião a *discretio* para si – mais especificamente, a partir da confissão.

Para setores aristocráticos em dificuldades, a obra monástica de João Cassiano propunha um *cursus honorum* em que o ingresso num mosteiro era uma via apropriada

de ascensão. Tendo em conta sua inserção nas disputas eclesiásticas, o marselhês proporcionava subsídios teóricos favoráveis à obtenção de cargos de autoridade aos monges, enfatizando o preparo na condução de si necessário à condução de outros; por outro lado, articulava argumentos que permitiriam a condenação de sujeitos com autoridade, mesmo se tivessem experiência monástica prévia. Nesse contexto, o conceito de *discretio* era um dos recursos empregados por João Cassiano para delimitar a autoridade autêntica, justificar a necessidade de subordinação dos monges ao seu superior e normatizar o exercício do poder.

Capítulo IV: *Discretio* e poder nas regras monásticas visigodas

O movimento monástico começou a se desenvolver na Península Ibérica a partir do século IV. Durante o período em que a região esteve sob o domínio dos visigodos, foram produzidas regras monásticas que normatizavam o cotidiano dos mosteiros locais. Desse *corpus*, apenas quatro sobreviveram até os nossos dias: a *Regula Leandri*, a *Regula Isidori*, a *Regula Monachorum* e a *Regula Communis*. No presente capítulo, dedico-me à análise desses quatro documentos, sendo esta estruturada em três tópicos, em conformidade com as três etapas da *Análítica da Normatização do Poder* apresentada no capítulo introdutório.

A obra de João Cassiano foi desenvolvida ao longo do primeiro terço do século V, enquanto as regras monásticas visigodas foram compostas entre o final do século VI e meados do VII. Cabe ressaltar esse distanciamento espaço-temporal entre os dois *corpora*, uma vez que a diversidade de contextos acarretou em especificidades de cada conjunto documental. Ainda assim, cabe postular que determinados aspectos presentes nos textos do marselhês influíram na produção regulamentar ibérica. No capítulo final, irei confrontar os resultados obtidos dos dois documentos, avaliando as divergências e convergência à luz das especificidades conjunturais e das inter-relações.

1. As regras monásticas e a inserção social e institucional dos monges no reino visigodo

Enquanto perdurou o reino visigodo, ocorreram transformações socioeconômicas e na dinâmica dos setores clericais na Península Ibérica. O movimento monástico e o ascetismo cristão, introduzidos na região no século IV, difundiram-se e se organizaram de forma atrelada às mudanças que então estavam em curso. Alguns processos que condicionaram o desenvolvimento do movimento monástico ibéricos também ocorreram em outras regiões do mundo latino, devo reconhecer; ainda assim, há especificidades regionais que propiciaram experiências monacais com particularidades. Cabe salientar também a diversidade interna do monaquismo peninsular, sobretudo em relação à região da *Gallaecia*.

O desenvolvimento do fenômeno monástico ibérico ocorreu, também, em paralelo aos de outras regiões. No capítulo anterior, demonstrei como João Cassiano afirmava uma continuidade entre as tradições oriundas dos “Santos Pais” e a autêntica vida monástica, o que implicava na condenação de inovações nas práticas. Essa

premissa se perpetuou de tal modo que a escrita de documentos destinados ao público monástico era realizada estabelecendo vínculos com textos consagrados precedentes. Nesse sentido, o *corpus* regulador produzido no reino visigodo era anunciado como um instrumento de veiculação de tradições externas e antigas.

O objetivo desse tópico é analisar os fatores conjunturais em vigor no momento em que as regras monásticas visigodas foram compostas e que influíram nesses textos, sobretudo no que concerne aos temas da *discretio* e do poder. Para tanto, divido este tópico em três itens. No primeiro, exponho um panorama geral do monaquismo após João Cassiano escrever a sua obra. Em seguida, avalio o perfil dos monges para os quais os autores das regras em análise se dirigiram. Por último, investigo as relações existentes entre os monges ibéricos e o restante do clero local. A abordagem atende aos elementos concernentes à primeira etapa da *Analítica da Normatização do Poder*.

1.1 O movimento monástico após João Cassiano

A partir de meados do século V, o movimento monástico no Ocidente latino iria adotar formas diferentes daquelas em que João Cassiano produziu a sua obra. Como demonstrarei, houve a intensificação da redação de regras monásticas, com normas mais pormenorizadas a respeito da hierarquia e do cotidiano. Além disso, as orientações conciliares cada vez mais estreitavam a subordinação das comunidades a bispos locais. Como resultado, as condições para a produção de textos direcionados ao público monástico a serem atendidas eram diferentes daqueles com que João Cassiano teve que lidar ao escrever seus documentos.

Reconheço, evidentemente, que não houve um processo homogêneo de desenvolvimento do monaquismo ocidental, tendo em vista a variedade de realidades locais em que o movimento se inseriu. Tampouco, não defendo que as transformações seguiram um percurso linear, como se houvesse um monaquismo latino originário identificável que necessariamente iria evoluir numa determinada direção. Porém, as diversas experiências monásticas que ocorreram entre os séculos V e VII buscaram apresentar um vínculo entre o que professavam e as normas anteriores já consagradas para essa forma de vida. Com o recurso discursivo à tradição, regras monásticas mais recentes acabavam por reproduzir ou pelo menos adaptar prescrições de regras mais antigas. Dessa maneira, as comunidades dispersas apresentavam aspectos organizativos,

valores constitutivos e disposições normativas condicionadas pelo processo mais geral de transformação do monaquismo.

A intensificação da produção de regras monásticas ocorreu a partir da metade do século V; a única produzida antes no Ocidente que hoje dispomos consiste na escrita por Agostinho de Hipona.¹ Até então, adotava-se geralmente como instrumentos reguladores traduções para o latim de documentos em grego, como a regra escrita por Basílio Magno ou os textos pacomínianos. No levantamento que realizei, que considerou apenas as regras monásticas que dispomos atualmente,² identifiquei vinte e nove documentos do gênero que foram compostos entre a metade do século V e o século VII: além das quatro visigodas a serem analisadas nesse capítulo, foram produzidas ainda oito na Irlanda,³ quatorze na Gália⁴ e três na Península Itálica.⁵

Saliento a importância da demanda por reconhecimento da legitimidade de novas fundações monásticas como um dos impulsionadores da produção de regras monásticas no período em questão. Conforme apresentado no último capítulo, a fundação de mosteiros era uma atividade que muitas vezes era de iniciativa laica e que não dependia de uma autorização prévia das autoridades eclesiásticas locais. A posse de regras monásticas, fosse essa redigida por uma autoridade religiosa ou atribuída a alguém considerado santo, era uma das vias para se angariar o reconhecimento almejado – sobretudo quando a comunidade era a destinatária original de uma regra.

¹ Existem versões masculinas e femininas dessa regra, o que desencadeou controvérsias sobre qual teria sido escrito pelo próprio Agostinho e qual consistiu numa adaptação posterior. Sobre essa questão, cf.: FIGUINHA, Matheus Coutinho. Questões sobre a versão feminina da Regra de Santo Agostinho. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica**, n. 5, p. 155-173, 2010.

² Descartei, portanto, as regras monásticas das quais só dispomos de referências em outros documentos do período.

³ São as regras de Ailbe, Comghall, Colmcille, Ciarán, Monges Cinzas, Cormac Mac Ciolionáin, Cartago e uma incompleta de autoria desconhecida. Versões traduzidas dessas regras foram reunidas em: **The celtic monk. Rules and wrigtings of early irish monks**. Kalamazoo, Spencer: Cistercian, 1996.

⁴ São elas: as versões masculina e feminina da regra de Aureliano de Arles, *Regula monasterii Tarnantensis* e a *Regula Ferioli*, reunidas em: DESPREZ, V. **Règles monastiques d'Occident IVe-Ve siècle**. Bégolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1980; as versões masculina e feminina da regra de Cesário de Arles, cf.: CESÁRIO DE ARLES. Règles des moines. In: **Césaire D'Arles. Oeuvres Monastiques**. Paris: Éditions du Cerf, 1994, 2v.; a primeira, a segunda e a terceira Regra dos Pais, a *Regula Macharii* e a *Regula Orientalis*, conforme reunida na edição da Cerf: VOGUÉ, Adalbert de. **Les règles des Saints Pères**. Paris: Cerf, 1982, 2v.; a *Regula Waldeberti* e a *Regula Donati*, disponíveis em: HALBORG, John; McNAMARA, Jo Ann. **The Ordeal of Community**. Toronto: Peregrina, 1993; ; *Regula monachorum* de Columbano cf.: COLUMBANO. **Règles et pénitentiels monastiques**. Bégolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1989.

⁵ Que são: *Regula Pauli et Stephani*, disponível no volume: DESPREZ, op. cit.; a *Regula Magistri*, cf.: **La Règle du Maître**. Paris: Cerf, 1964, 2v.; a *Regula Benedicti*, cf.: BENTO DE NÚRSIA. **La règle de saint Benoît**. Paris: Cerf, 1972, 6v.

O uso de regras monásticas como instrumento para corroborar a autenticidade de um mosteiro estava atrelado a uma nova forma de compreensão da relação entre a regra e a vida. Giorgio Agamben demonstrou que o monaquismo promoveu um ideal de habitar junto para a realização de uma perfeita vida em comum (*koino bios*) cujo cerne era constituído pela meditação, pela interiorização de uma minuciosa escansão temporal e pela prática da oração incessante. A vida monástica era entendida tanto como uma arte, no sentido de uma prática ininterrupta, quanto como um ofício religioso, cujos preceitos basilares estariam expressos na regra. Nesse sentido, avalia Agamben, estabelecia-se entre a forma de vida monástica e a norma que a regulamentava uma indistinção tal que qualquer experiência ascética oposta ao cumprimento de uma regra era condenada.⁶ Tendo em conta o carácter indissociável imputado entre o monaquismo genuíno e a regra que observava, a adoção de uma regra monástica reconhecida se consolidou como um dos parâmetros principais para que uma fundação monástica fosse legítima.⁷

Valentina Toneatto apontou que as regras monásticas adotavam o interior do sujeito como objeto de normatização, que não era contemplado no direito romano. Considerado algo que *a priori* só poderia ser conhecido por Deus, o âmago da pessoa era submetido à regulamentação e ao controle do superior em consequência do voto feito de se conformar à regra. A adoção da vida monástica implicaria numa alienação da própria vontade, expressa na entrega dos próprios bens e na renúncia à propriedade, e na aceitação do cuidado das suas necessidades materiais e espirituais pelo abade, tal como pautado no código normativo.⁸

Como exposto, a regra era um documento cuja observância era aspecto constitutivo da própria forma de vida monástica. Tendo em vista que o texto instituíu a obediência como valor primordial e a cessão integral de si ao abade como norma, a subordinação ao abade se tornava elemento central no monaquismo latino. A intensificação da produção de regras foi acompanhada da consolidação da hierarquia monacal e da autoridade do abade, tal como numa normatização mais pormenorizada do

⁶ AGAMBEN, op. cit.

⁷ O que não significava, todavia, que o cumprimento das normas presentes nesses documentos ocorresse. Até onde pude averiguar, faltam dados que possibilitem apreciar em que medida as regras monásticas eram efetivamente observadas pelos monges.

⁸ TONEATTO, Valentina. Des règles à géométrie variable: modulation de la règle et pouvoir de l'abbé (IVe-VIIe siècle). In: BRETSCHEIDER, Falk; CLAUSTRE, Julie; LUSSET, Elisabeth; HEULLANT-DONAT, Isabelle (eds.). **Règles et dérèglements en milieu clos (IVe-XIXe siècle)**. Paris: Sorbonne, 2015. p. 31-48.

exercício de poder pelo superior. Pricocco demonstrou que a *Regulae Patrum*, que serviu de base às regras monásticas posteriores, apresentava preceitos muito gerais e não dispunha de um sistema de penalidades e punições, mas já instituía a primazia de um superior e a necessidade da obediência total. Segundo o autor, a *unanimitas* a que o texto exortava era um ideal de concórdia entre os convivas que não era fundado na caridade mútua, mas na subordinação coletiva à liderança monástica.⁹

Em consonância com Pricoco, Dunn frisou o endosso da hierarquia que tendeu a vigorar a partir das *Regulae Patrum*. Segundo a estudiosa, esse conjunto de regras apresentavam valores e normas direcionadas a um tipo de liderança que não seria de procedência aristocrática, nem de alto grau de aperfeiçoamento disciplinar. O *corpus* em questão também apresentavam menos subsídios teológicos para justificar a norma da obediência ao abade que os textos orientais ou a obra de João Cassiano. Todavia, expandia a estratificação da comunidade, pois instituía uma hierarquia de monges com deveres específicos e incrementava o distanciamento entre o abade e o restante da comunidade.¹⁰

Portanto, as *Regulae Patrum* marcaram uma tendência de reforço da hierarquização e da autoridade abacial que não necessariamente atendia a comunidades compostas por monges aristocratas. Observa-se, assim, que a produção destinada à audiência monástica foi empreendida a partir de novas orientações. Na avaliação de Dunn, a regra escrita por Bento de Núrsia no início do século VI expressou de forma mais clara e contundente tal diretriz que então passou a predominar. O código beneditino concentrava mais prerrogativas de autoridade e de exercício de poder no cargo abacial que qualquer outra regra monástica precedente.¹¹

O conceito de *discretio* prosseguiu sendo empregado nos escritos destinado à audiência monástica, particularmente nas regras. A regra beneditina, inclusive, reverberava a afirmação de João Cassiano de que a *discretio* consistia na mãe de todas as virtudes. Cabe salientar, em consonância com Toneatto, que o termo foi incorporado ao léxico referente ao exercício do poder abacial, sendo abordada como uma das principais qualidades exigidas de quem estivesse no comando do cenóbio. Atribuía-se ao superior uma *discretio* fundamentada na disciplina do exame de si, que o habilitaria,

⁹ PRICOCO, Salvatore. Los orígenes de la normalización monástica occidental: la Regla de San Benito. *Codex Aquilarensis*, n. 10, p. 21-30, 1994. p. 25-26.

¹⁰ DUNN, op. cit. p. 89-90.

¹¹ Ibidem. p. 117-120.

pela experiência e conhecimento, à avaliação das necessidades dos outros e, portanto, controlar constantemente os monges sem tal capacidade.¹²

A *discretio* era uma competência exigida do abade na gestão da comunidade, dos seus membros e dos seus bens. Para além dos movimentos da alma, o conceito começou a contemplar a capacidade de gerir e distribuir os bens em consonância com as demandas de cada um. É o caso, por exemplo, da regra para virgens escrita por Cesário de Arles: “assim, a cada vez que as santas irmãs precisarem, a prior o fornecerá e a mãe do mosteiro os distribuirá com uma santa *discretio* àquelas que estiverem sem”.¹³

Segundo Toneatto, algumas utilizações do conceito produziam uma modulação no cumprimento da regra.¹⁴ Instituíam-se ao abade que exercesse o poder com *discretio*, ou seja, avaliando as necessidades físicas, particularmente no que tange à idade e à saúde, e os méritos de cada subordinado. Portanto, as regras monásticas determinavam que o superior efetuasse as normas a partir de um juízo concernente às circunstâncias concretas e às demandas pessoais. Esse teor era adotado, por exemplo, nas prescrições referentes à aplicação de punições.

Desde meados da quinta centúria, observa-se a crescente afirmação da autoridade episcopal sobre as comunidades monásticas. O Concílio de Calcedônia, celebrado em 451, instituiu em seu quarto cânone essa relação de subordinação pela primeira vez. De acordo com o que foi deliberado na ocasião, seria necessário o consentimento episcopal para a fundação de mosteiros e oratório. Determinou-se também que os monges estivessem sujeitos ao bispo e que não intervissem em assuntos clericais e civis. Competia ao prelado, por sua vez, o dever de tomar os mosteiros sob seus cuidados. O vigésimo quarto cânone, em contrapartida, assegurava que comunidades monásticas que obtivessem aval episcopal se mantivessem para sempre nessa condição, além de garantir que os bens monásticos estivessem reservados apenas aos próprios mosteiro.¹⁵

A partir de então, predominou o estabelecimento de consensos eclesiásticos em diversas localidades que delegavam ao episcopado a função de reconhecer novas fundações monásticas e zelar pelo cumprimento da disciplina monacal. Porém, sugeriam

¹² TONEATTO, Por une... op. cit.

¹³ “*Ut quotiescumque sanctis sororibus opus fuerit, praeposita offerat, et mater monasterii quibus necesse fuerit cum sancta discretionem dispenset*”. Cf.: CESÁRIO DE ARLES, op. cit. p. 206. Tradução minha.

¹⁴ TONEATTO, Élités... op. cit.

¹⁵ Calcedônia (451). In: **Documentos dos primeiros oito concílios ecumênicos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 51-72. p. 59

decisões conciliares que, tal como em Calcedônia, garantiam aos mosteiros sua autonomia econômica e o caráter irrevogável do seu reconhecimento como comunidade genuína. Portanto, a tendência era de consolidação de uma desigualdade na relação entre monges e bispos que favorecia os prelados, mas em termos que atendiam a demandas dos adeptos do monaquismo.

A partir de fins do século V, os parâmetros de hierarquização da comunidade, os fundamentos da autoridade abacial, as modalidades de exercício de poder e a posição do monge no âmbito da *Ecclesia* acarretavam menos embates. Configurou-se, então, uma relação entre o episcopado e os superiores dos mosteiros em que o primeiro contribuía para imbuir o segundo de autoridade. Na produção intelectual destinada ao público monacal, reduziu-se a discussão sobre as bases doutrinárias da subordinação dos monges ao abade. O norte da produção a respeito da vida monacal posterior a João Cassiano não era justificar a necessidade da autoridade ascética, mas consolidar sua posição ante o restante dos monges e pormenorizar a maneira adequada de se exercer o poder. Ainda que o sentido do conceito de *discretio* não tivesse sua substância transformada, seu emprego na produção voltada ao público monástico foi conformado ao novo contexto.

Observa-se que, na Península Ibérica, o movimento monástico apresentou características específicas, constituindo-se a partir da conciliação entre as referências desenvolvidas em outras regiões e as especificidades da conjuntura local. As primeiras referências a práticas ascéticas cristãs na Península Ibérica remontam ao século IV. Entretanto, as informações a respeito são poucas e, possivelmente, posteriores à emergência das experiências de ascetismo cristão naquele espaço. O primeiro uso do termo “monge” ocorreu apenas em 380, por ocasião do I Concílio de Zaragoza, enquanto o primeiro registro da expressão “mosteiro” em relação à Península Ibérica, numa carta enviada entre 384 e 389 pelo prelado romano Siríaco ao metropolitano da Terraconense Himerio.¹⁶

O processo regional de expansão das formas de vida ascética na quarta centúria estava associado à transmissão e exaltação das experiências dos desertos egípcio e sírio no Ocidente latino. As ideias e práticas orientais foram difundidas na península a partir

¹⁶ LINAGE CONDE, Antonio. El monacato visigótico, hacia la benedictinización. **Antigüedad y Cristianismo**, n. 3, p. 235-259, 1986.

de peregrinos, da transcrição e tradução da literatura ascética em língua grega e do desenvolvimento de cultos locais a santos e relíquias orientais.¹⁷

Nesse primeiro momento do ascetismo cristão peninsular, destacaram-se os embates no meio clerical suscitados pelo movimento priscilianista. Dentre as críticas destinadas à Prisciliano e seus seguidores, figuravam reprovações quanto ao rigorismo da renúncia que praticavam. Embora os partidários de Prisciliano não se reivindicassem monges, a projeção social e a organização cerimonial desse grupo fomentaram o desenvolvimento do monaquismo na região¹⁸ – a despeito da forte oposição ao priscilianismo por parte dos partidários do consenso ortodoxo niceno.

Foi a partir do estabelecimento dos visigodos na região em 409 que houve uma intensificação da expansão do monaquismo e uma formatação mais definida desse modo de vida. Todavia, a documentação atualmente disponível apresenta poucas informações sobre o movimento durante o século V, o que impossibilitou à historiografia constituir um panorama mais claro sobre esse tocante.¹⁹ Os dados mais abundantes e que possibilitam um quadro mais aprofundado do monaquismo peninsular remontam aos séculos VI e VII.

O monacato ibérico no período em questão foi constituído por circunstâncias locais diversas, acarretando em diversidade de experiências. Na *Gallaecia*, em particular, a configuração monástica continha elementos não encontrados no restante da Península, tais como a frequência com que ocorriam mosteiros dúplices e familiares, a maior importância atribuída às referências orientais e os laços de subordinação estabelecidos entre Dumio e os demais mosteiros. Esses aspectos condicionaram a produção das duas regras monásticas do noroeste peninsular, ou seja, da RM e, sobretudo, da RC.

Entretanto, havia elementos convergentes entre as comunidades ibéricas. A partilha de um conjunto comum de referências a respeito da vida monástica e a similitude das transformações socioeconômicas que impulsionaram pessoas ao monaquismo foram dois fatores de aproximação entre as experiências monásticas

¹⁷ Para um panorama para essa recepção da referência ascética oriental na Península Ibérica, cf.: FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago. Monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X. **Antig. Crist.**, Murcia, n. 16, p. 203-214, 1999.

¹⁸ DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. La recepción del monacato em Hispania. **Codex Aquilarensis: Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real**, n. 5, p. 131-140, 1991. p. 136.

¹⁹ As referências ao monaquismo na Península Ibérica do século V foram reunidas em: ALONSO, op. cit. p. 460-462.

peninsulares. Nos dois próximos sub-tópicos, enfatizarei os elementos comuns a toda Península Ibérica, pontuando, quando pertinente, especificidades regionais.

1.2 A audiência monástica das regras visigodas

O movimento monástico ibérico durante o período visigodo era composto por elementos oriundos de segmentos sociais diversos. As próprias regras produzidas neste contexto indicavam a presença de monges de variadas procedências. Entretanto, conforme avaliado por Díaz Martínez, provavelmente a maioria dos monges teriam origem em estratos sociais menos abastados, não havendo professos provenientes da elite em todos os mosteiros.²⁰ Os indícios de tal diversidade constam em alguns documentos da época que sobreviveram até os dias atuais. O capítulo XVI do *De Officiis Ecclesiasticis* de Isidoro de Sevilha, por exemplo, apontava que haviam monges oriundos do mundo rural e das profissões artesanais nos mosteiros.²¹

As regras monásticas instituíam normas para que os superiores hierárquicos atuassem tendo em conta uma comunidade com egressos de origem humilde convivendo com outros anteriormente afortunados. Defendo que a amplitude do perfil social dos monges visigodos era resultado da dinâmica socioeconômica regional, havendo, nesse sentido, similitudes entre o processo de ingresso na comunidade monástica e a contração de alguns tipos de relação social que se disseminavam naquele momento.

Segundo Garcia Moreno, no reino visigodo a pequena propriedade fundiária livre retrocedeu em favor da grande propriedade, que acabava por incorporá-las. Houve também o reforço da extensão e intensidade dos laços de dependência. Essas duas tendências decorreram das necessidades dos segmentos sociais rurais ante as transformações que ocorriam desde as últimas centúrias do Império Romano: os grandes proprietários buscavam assegurar o cultivo necessário para manter sua posição social e suas aspirações políticas, enquanto os mais humildes garantiam sua subsistência e proteção em circunstâncias adversas.²²

²⁰ DÍAZ MARTÍNEZ, op. cit. p. 139.

²¹ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. León: Isidoriana, 2007. p. 16.

²² GARCIA MORENO, Luis A. Composición y estructura de la fuerza de trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía. *Memorias de Historia Antiga*, n. 1, p. 247-256, 1977. p. 250-251. Para um panorama das adversidades enfrentadas pelos camponeses no período, cf.: Idem. El campesino hispanovisigodo entre bajos eendimientos y catástrofes naturales. Su incidencia demográfica. *Antigüedad y Cristianismo*, n. 3, p. 171-187, 1986.

Garcia Moreno demonstrou, ainda, que camponeses livres em situação econômica desfavorável se vendiam como escravos ou degradavam sua condição social, submetendo-se a outros mediante a constituição de laços de dependência. Sobre o segundo caso, o autor ponderou que seria comum que pequenos proprietários entregassem e doassem suas terras aos mais favorecidos, para depois recebê-las depois sob a forma de *precaria*. Esses camponeses antes livres também ficavam sob o patrocínio dos mais abastados, que poderiam defendê-los com eficácia contra terceiros.²³ Cabe salientar a tendência à unificação, numa mesma parte das relações de dependência, da figura do *dominus*, o proprietário que exercia controle econômico, com a do *patronus*, relacionada à proteção pessoal.

O fenômeno pode ser ilustrado a partir da análise empreendida por Pablo C. Díaz da *Formula visigothica* 32. O documento consistia no registro de um homem livre que voluntariamente estava se vendendo a outro em decorrência de uma extrema dificuldade econômica, ainda que não necessariamente endividado. Por ocasião dessa cessão de si, o sujeito receberia um soldo, faria um juramento e permitiria ao comprador que dispusesse como quisesse de sua pessoa. Conforme a interpretação de Díaz, essa fórmula específica na aquisição por um *patronus* da *libertas* mais jurídica do que econômica do vendedor. A *Formula* 32, portanto, constituía o registro de acordo de vinculação entre um cliente em situação adversa e um patrono que amplia sua rede de influências.²⁴

A cessão de eventuais terras acompanhada da submissão voluntária e permanente a outro consistiam, portanto, em práticas adotadas por pessoas no intento de obter melhores condições sociais de existência. A adoção da vida monástica detinha características com semelhanças à contração de laços seculares de dependência, uma vez que implicava na entrega de todos os bens, na subordinação à liderança da comunidade e no desempenho de atividades econômicas específicas. Tais convergências eram um dos fatores que possibilitavam com que setores do campesinato pudessem perceber o ingresso no mosteiro como alternativa viável às suas demandas.

As regras monásticas do noroeste peninsular apresentavam normas a respeito dos pretendentes impulsionados à vida monástica pelas dificuldades que enfrentavam. O

²³ GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989. p. 250-251.

²⁴ DÍAZ, Pablo C. Sumisión voluntaria: estatus degradado e indiferencia de estatus en la *Hispania visigoda* (FV 32). **Studia Historica, Historia Antiga**, n. 25, p. 507-524, 2007.

O conteúdo preciso do juramento realizado nesse documento não é determinável, uma vez se encontra incompleto.

capítulo XXI, *De professione conuersi*, da RM reconhecia a existência desse tipo de aspirantes. Ante tal cenário, seu autor, Frutuoso de Braga, condicionou a aceitação na comunidade, dentre outros quesitos, à vontade que impeliria o candidato:

Todo converso, quando chegar ao mosteiro e solicitar ser admitido, posto primeiramente em presença de toda a comunidade, será interrogado pelo abade se é livre ou servo e se trata de ingressar por reta e livre vontade ou forçado por alguma necessidade. Se efetivamente se percebe que há uma intenção livre de conversão e que não está ligado por vínculo algum de sua condição, receberá seu pacto (...).²⁵

O capítulo VIII da RC, *Qualiter infirmi in monasterio debeant tueri*, versava sobre o governo dos anciões no mosteiro: “ingressam no mosteiro muitos noviços anciões, e reconhecemos que muitos prometem o pacto mais por sua forçosa debilidade que por objetivos religiosos”.²⁶ Díaz Martínez apontou que essa prescrição seria um demonstrativo de um meio desafortunado em que os idosos seriam uma carga para a família ou para a sua comunidade, daí se direcionarem ao mosteiro.²⁷ Apesar da maior especificidade do caso previsto, ilustraria também a escolha pelo monacato como resposta às dificuldades socioeconômicas.

Deve-se considerar ainda o papel da fuga de camponeses dos seus laços de dependência, algo aparentemente recorrente no período. Mario Jorge da Motta Bastos apontou que a frequência com que esses episódios aconteciam desencadeou iniciativas dos senhores e medidas jurídicas cada vez mais severas para conter a debandada.²⁸ Uma parcela desses fugitivos adotava a vida religiosa, inclusive o monaquismo. Pablo C. Díaz Martínez apresentou um conjunto variado de dispositivos, de decretos imperiais a cânones conciliares, que incidiam contra a ordenação para ofícios eclesiásticos de homens que não fossem livres de vínculos. Na avaliação do autor, a documentação monástica da época, incluindo as regras visigodas, estava em consonância com essa

²⁵ “*Omnis conuersus quum ad coenobium uenerit et seque suscipi postulauerit, confestim in conspectu totius congregationis adductus sciscitabitur ab abbate utrum libre an seruus sit; utrum bona et spontanea uoluntate an fortasse qualibet compulsus necessitate conuerti uoluerit. Quumque eius spontaneam ad conuersionem praeuideret exsistere uoluntatem neque quolibet eum condicionis nexu adstrictum esse praeaspexerit, accipiet pactum (...)*”. Cf.: RM, XXI. p. 160. Tradução minha.

²⁶ “*Solent plerique nouicii senes uenire ad monasterium, et multos ex his cognoscimus necessitatibus inbecillitate polliceri pactum non ob religionis obtentum*”. Cf.: RC, VIII. p. 184. Tradução minha.

²⁷ DÍAZ MARTÍNEZ, op. cit. p. 139.

²⁸ BASTOS, Mário Jorge da Motta. Produção e luta de classes no contexto da transição da Antiguidade à Idade Média (Hispania – séculos V-VIII). **Politeia: História e Sociedade**, v. 10, n. 1, p. 77-105, 2010. p. 97-98.

orientação geral. Desse modo, coibia-se a adesão ao monacato de quem ainda tivesse vínculos de dependência no século.²⁹

Nas regras monásticas visigodas, as medidas que restringiam o acesso de camponeses vinculados a algum *dominus* estavam situadas em capítulos a respeito do processo de ingresso no mosteiro. No capítulo IV da RI, intitulado *De conuersis*, requisitava-se que não fossem aceito servo cujo *dominus* não houvesse concedido a liberdade, inclusive mencionando uma passagem das *Escrituras* para justificar esse impedimento:

Todo aquele que está sujeito ao jugo da servidão alheia, de nenhum modo tem de ser admitido se o dono não o soltar de sua atadura, pois está escrito: “quem deixou livre o asno selvagem e quem soltou suas ataduras?” (Jó, 39: 5) Pois bem, o asno selvagem solto é o monge sem servidão ou sem impedimento do século que serve a Deus e se mantém distante do tumulto, pois precisamente se serve a Deus com a escravidão livre de Cristo quando não se vê constrangido por nenhuma pressão de condição carnal.³⁰

O capítulo XX da RM, *De professione conuersi*, continha disposição semelhante: a aceitação na comunidade estava condicionada a não existência de qualquer vínculo de dependência.³¹ Na RC, o capítulo IV, *Quales monachi recipiantur in monasterio*, determinava que o processo de admissão incluísse uma pergunta a respeito da condição do ingressante: “concluídos esses dias, se perguntará a eles se são livres ou servos. Se são servos, não deverão ser admitidos, a não ser que apresentem em mãos o documento de liberdade outorgado pelo seu senhor”.³²

São necessárias algumas precauções na análise desse fenômeno histórico. Para Bastos, a fuga integraria um conjunto mais amplo de mecanismos de resistência campesina à dominação senhorial, revelando uma força de trabalho indócil e de difícil enquadramento efetivo pela elite.³³ Por sua vez, Díaz Martínez argumentou que o afluxo de fugitivos nos mosteiros transformava tais espaços em “terra de asilo” e a instituição monacal em algo potencialmente revolucionário, acarretando em medidas em favor da

²⁹ DÍAZ MARTÍNEZ, op. cit. p. 130-138

³⁰ “*Quicumque iugo alienae seruitutis adstrictus est nisi dominus uinculum eius soluerit, nequaquam recipiendus est; scriptum est enim: ‘quis dimisit onagrum liberum et uinculum eius quis soluit?’ Onager enim liber dimissus monachus est sine dominatu uel sine impedimento saeculi Deo seruiens et a turbis remotus. Tunc enim serui Xpi libera seruitute deo famulatur quando nullius carnalis condicionis pondere premitur*”. Cf.: RI, IV. p. 95-96. Tradução de Renan Frighetto.

³¹ RM, XXI. p. 160.

³² “(...) *quibus diebus peractis postmodum interrogentur utrum liberi sint an serui. Quod si serui sunt non recipiantur, nisi libertatem a proprio domino prae manibus adtulerint praesentandam*”. Cf.: RM, IV. p. 178. Tradução minha.

³³ BASTOS, op. cit. p. 97-98.

ordem social.³⁴ Contudo, tais hipóteses não parecem ser sustentáveis para muitos casos de camponeses que optavam por abandonar os seus senhores e adotar o monaquismo.

Conforme anteriormente exposto, a cessão da própria liberdade a outro era uma prática comum no período, particularmente por aqueles que enfrentavam no limiar das adversidades. A subordinação de si a um senhor, estabelecendo com ele uma relação de *patrocinium*, era um meio de obtenção de proteção e melhores condições de subsistência, sendo por vezes a única alternativa viável dentro do restrito arco de possibilidades então disponíveis. Em pelo menos alguns casos, o abandono de um senhor parece motivada pela busca de um *patronus/dominus* que lhes proporcionasse vantagens maiores. Defendo aqui que a procura pelo monacato por fugitivos seria um fenômeno de natureza similar, em que o interesse do evadido estaria relacionado à elevação na sua situação de vida que o mosteiro poderia vir a oferecer, a despeito da subordinação que implicaria.³⁵ Portanto, ao invés de constituir um ato de ameaça ou de rebeldia à ordem social, a adesão desse grupo social ao monaquismo estava em conformidade com a dinâmica social vigente.³⁶

A documentação concernente ao monacato do noroeste peninsular contém referências a mosteiros compostos por uma mesma família e seus servidores. Era igualmente comum que comunidades campesinas, por vezes formadas anteriormente ao período romano, constituíssem uma comunidade. Disso resultava o convívio, num mesmo ambiente monástico, de homens, mulheres e seus filhos. Não há indicativo de fenômeno correlato no restante da península, sendo, nesse sentido, uma especificidade da *Gallaecia*. Tal prática dos camponeses converterem suas comunidades em mosteiros consistia numa estratégia local para preservarem suas terras num contexto de intenso avanço da grande propriedade pela incorporação das pequenas.³⁷

Outro elemento importante diz respeito ao perfil social predominante dos fundadores de mosteiros e, conseqüentemente, das lideranças ascéticas. Díaz Martínez identificou que os fundadores poderiam ser bispos, figuras de origem externa à

³⁴ DÍAZ MARTÍNEZ, op. cit. p. 130-131.

³⁵ García Moreno identificou como vantagens do monaquismo aos menos afortunados: a fraternidade e relativa igualdade social

³⁶ Nesse sentido, talvez as medidas que visavam impedir egressos no mosteiro que não tivessem sido dispensados dos seus laços no século consistissem numa forma de prevenção de eventuais tensões entre a comunidade e a elite laica.

³⁷ DÍAZ, Pablo C. Monasteries in a peripheral área: seventh-century Gallaecia. In: JOHN, M. de.; THEUWS, F.; VAN RHIJN, C. (eds.). **Topographies of power in the Early Middle Ages**. Boston, Leiden, Köln: Brill, 2001. p. 329-359.

península ou pessoas oriundas da elite local.³⁸ Em sua análise da literatura e da epigrafia visigoda, Castillo Maldonado constatou práticas de evertismo edilício, em que a aristocracia bética cristianizada promovia, financiava e erigia estabelecimentos religiosos, inclusive mosteiros.³⁹ A fundação era acompanhada de um aporte patrimonial inicial que seria gerido pelo abade, que geralmente era o próprio fundador, salvo quando esse já era bispo. O patrimônio da comunidade tendia ao crescimento, tendo em vista a possibilidade de doações de leigos⁴⁰ e a obrigatoriedade de cessão dos bens pelos recém-conversos. Além disso, a abdicação da própria vontade em favor do superior hierárquico propiciava um crescente número de homens em situação de dependência com a liderança da comunidade. Logo, estar à frente de uma comunidade acarretaria em condições propícias ao acúmulo material e de homens sob seu domínio, favorecendo um posicionamento melhor nas correlações de forças que perpassavam o reino visigodo.

As vantagens econômicas de fundação de um mosteiro iam para além do acúmulo patrimonial. As comunidades monásticas recebiam isenções fiscais e suas terras não eram submetidas às partilhas de heranças e nem passíveis de expropriação.⁴¹ Renan Frighetto apontou Compludo, primeiro mosteiro fundado por Frutuoso de Braga, como exemplo desse tipo de situação. Segundo o especialista, o pai do bracarense teria recebido terras do rei Sisenando na *Gallaecia* quando exercia o cargo de *dux*. O mosteiro de Compludo teria sido fundado por Frutuoso para evitar a partilha com a sua irmã, sua eventual alienação pela autoridade régia e tributações.⁴²

³⁸ DÍAZ MARTINEZ, Formas... op. cit. p. 18-27.

³⁹ CASTILLO MALDONADO, Pedro. *Pro amore dei*: donantes y constructores en la provincia Baetica tardoantigua (testimonios literarios y epigráficos). *AnTard*, n. 13, p. 335 – 350, 2005.

⁴⁰ A doação de bens móveis para o engrandecimento e decoração de um espaço religioso consistia num ato caritativo e evergético, que possuiria precedentes na Antiguidade. A concessão *pro amore Dei* visava reconhecimento, garantindo a *memoria nominis*. Cf.: Ibidem. p. 350.

⁴¹ GARCIA MORENO, *Historia de España*... op. cit. p. 362.

⁴² FRIGHETTO, Renan. De um lugar ao outro: as mobilidades forçadas e os deslocamentos coletivos no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 9, p. 254-272, 2017. p. 262-267.

A abordagem de Frighetto problematiza informações presentes na documentação da época a respeito da riqueza com que Frutuoso dotou Compludo que alguns estudiosos já haviam observado, mas que, por adotarem uma abordagem apologética, não analisaram criticamente. Tradicionalmente, a produção especializada reproduz a informação presente na *Vita Fructuosi* de que o bracarense teria abdicado de sua herança em favor da fundação do mosteiro. É o caso, por exemplo: FLOREZ MANJARIN, Francisco. Compludo: Primer Monasterio de San Fructuoso. *Bracara Augusta*, v.22, n. 52-54, 1968; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. Frutuoso de Braga y el Bierzo. *Tierras de León*, n. 8, p. 43-52, 1967; CANTERA MONTENEGRO, Santiago; RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Alejandro. Conciencia hispana y tradición monástica em la *Vita Fructusi*. *Cuadernos de estudos galegos*, v. 54, n. 120, p. 71-102, 2004.

Os valores e as normas vinculadas nas regras visigodas proporcionavam ao abade elementos a partir dos quais poderia administrar seu ambiente monástico, ou seja, os bens e as pessoas sob sua responsabilidade. De acordo com o levantamento bibliográfico que realizei, a historiografia pouco enfatizou o papel que essa documentação desempenhava como manuais de gestão de uma unidade doméstica,⁴³ tal como os tratados gregos de *oikonomia*⁴⁴ ou os romanos de agricultura.⁴⁵ Textos que discorriam sobre a adequada condução do ambiente em que se vive, tanto no que concerne às pessoas quanto aos bens, eram produzidos e circulavam desde antes da difusão do Cristianismo. E nessa produção referente à *oikonomia* e às coisas do campo, valores eram evocados em favor das recomendações. Entretanto, os propósitos de escrita das regras monásticas eram outros, relacionados à promoção do monaquismo como forma de vida – algo que deve ser compreendido, suponho, a partir da emergência de novas modalidades de relações de poder com o advento do monacato.

Defendo que as regras monásticas não constituíam mera imposição unilateral do episcopado visigodo sobre as comunidades locais, pois se os mosteiros mantinham esses documentos em sua posse era porque atendiam às demandas dos seus abades. Esse material era redigido de maneira a orientar a liderança monacal na boa condução do cenóbio, descrevendo as técnicas de exercício do poder específicas para o gênero de relações sociais e de espaço no qual esse líder atuaria, além de fornecer bases para sua autoridade ante os demais. Ao contrário dos tratados romanos de agricultura, que

⁴³ Maria Chiara Giorda analisou o monacato tendo como norte a organização doméstica prevalecente, porém, seus apontamentos concernem à realidade egípcia. Cf.: GIORDA, Maria Chiara. *Oikonomia domestica e oikonomia monástica*. Sacambio di “buone pratiche” tra due tipologie di famiglie in Egitto (IV-VII secolo). **Rivista di Storia del Cristianesimo**, v. 8, n.2, p. 329-356 2011. Outra autora que percebeu a relação entre mosteiro e ambiente doméstico, atentando-se à transformação da noção clássica de *oikonomia*, foi PEDERSEN. Contudo, seu estudo concerne a um caso muito posterior, concernente à realidade cisterciense. Cf.: PEDERSEN, Else Marie Wiberg. The monastery as household within the universal household. In: MULDER-BRAKKER, Anneke B.; WOGAN-BROWNE, Jocelyn (eds.). **Household, women, and christianities: in Late Antiquity and the Middle Ages**. Turnhout: Brepols, 2005. p. 167-190. De todo modo, seus estudos apenas tangenciam a questão que proponho. Díaz Martínez mencionou brevemente o assunto, sem se deter a respeito.

⁴⁴ *Oikos* era a célula social básica da *polis* grega. O conceito concernia ao ambiente doméstico, ou seja, o espaço físico da casa, o patrimônio, a família e seus dependentes. Dessa forma, *oikonomia* consistia na gestão do *oikos*, para a qual alguns tratados foram escritos. Dos que sobreviveram até os nossos dias, os principais foram os atribuídos a Xenofonte e a Aristóteles. Cf.: XENOFONTE. **Econômico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999; ARISTÓTELES. **Econômicos**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Para um estudo introdutório a respeito desse vocabulário, cf.: MIRÓN PÉREZ, María Dolores. *Oikos y oikonomia: el análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua*. **Gerión**, v. 22, n. 1, p. 61-79, 2004.

⁴⁵ Os tratados romanos de agricultura pormenorizavam os cuidados dispensados à produção e, sobretudo, o tratado com a mão-de-obra, particularmente, a escrava. Destacam-se os trabalhos de Catão e Varrão. Cf.: CATÃO. **Da agricultura**. Campinas: Unicamp, 2016; VARRÃO. **Das coisas do campo**. Campinas: Unicamp, 2012.

apresentavam orientações pormenorizadas sobre as atividades de produção rural, as regras monásticas visigodas priorizavam a regulamentação do cotidiano do núcleo da propriedade. Isso porque as regras monásticas instituíaam os requisitos para que a autoridade ascética e o cenóbio pudessem ser reconhecidos como genuínos, habilitando a comunidade e sua liderança a angariarem as benesses dessa condição.

A RL consistiria num caso distinto das demais regras visigodas, dada as circunstâncias específicas de produção. O documento foi dirigido por Leandro de Sevilha à sua irmã Florentina, estabelecida numa comunidade feminina. A alusão ao valor da virgindade é frequente no decorrer dos trinta e um capítulos do documento, consistindo no principal elemento de justificação das normas. Linage Conde apontou para a existência de uma “obsessão da virgindade” no documento, tendo em vista que os demais valores da vida monástica seriam apenas meios para assegurá-la.⁴⁶ A exaltação da virgindade ressaltava o caráter positivo da opção de Florentina pela vida monacal, estando, portanto, as normas em consonância com o propósito de promover a profissão adotada pela irmã do autor.

O autor discorreu sobre virgindade principalmente na introdução, elencando vantagens obtidas pelas mulheres que optam por sua preservação. O conceito de *integritas* desempenhava papel fundamental. Conforme expresso na RL, a natureza humana seria corrompida pela malícia desde a condenação pelo Pecado Original. Desde então, os fieis esperariam a ressurreição do corpo no pós-vida para obter a incorruptibilidade. As virgens, entretanto, por conservar a *integritas* do corpo criado por Deus, anteciparia tal glória para a vida neste mundo.⁴⁷

Ainda na introdução do documento, o valor positivo da renúncia sexual foi estabelecido a partir da contraposição aos valores negativos que permeariam a vida secular. A posse de bens materiais seria um desses valores preteridos em relação ao estado virginal, tal como expresso na passagem abaixo:

Por isso, queridíssima irmã, em vista de que tudo que se encerra baixo a abóbada celeste se apoia sobre cimentos de terra e vai rodando sobre seu feixe, nada encontrei digno de constituir seu tesouro. Lá no alto dos céus há de buscá-lo, de modo que tope com o patrimônio da virgindade ali onde aprendeu sua profissão. O valor, pois, da integridade tem de ser vista na sua recompensa, apreciando seu mérito pela retribuição que recebe; pois quanto

⁴⁶ LINAGE CONDE, A. Algunos aspectos biológicos de la *Regula Leandri*. **Cuadernos de Historia de la medicina española**, Salamanca, n. 11, p. 310-324, 1972. p. 313

⁴⁷ RL, Introductio. p. 26-27.

mais desprezível seria considerada caso enriquecesse com bens transitórios e terrenos, tanto mais bela e excelente é a virgindade (...).⁴⁸

O patrimônio terreno foi caracterizado como transitório, instável e instigador de preocupações terrenas que distanciaram a monja de Deus e ameaçariam seu empenho espiritual. Em consonância com tal perspectiva, Leandro de Sevilha, ao abordar a herança que deixaria para sua irmã Florentina na *Introductio*, afirmou o caráter negativo de todo tipo de bem que poderia legar:

Ao me perguntar com insistência a mim mesmo queridíssima irmã Florentina, que riquezas poderia te deixar em herança como lote de patrimônio, acudia a minha imaginação muitos bens falsos. Mas depois de espantá-los como molestas moscas com o abano de minha reflexão, dizia-me para meu interior: “O ouro e a prata procedem da terra, e à terra voltam; a fazenda e as rendas patrimoniais são de pouco valor, são caducas, pois passa a aparência desse mundo”. Nada, por conseguinte, do que foi contemplado abaixo do sol acreditei ser digno de ti, minha irmã; convencido estou de que nada dele poder cair em graça a tua profissão.⁴⁹

Mais adiante, após sublinhar a insegurança e os perigos representados por uma herança material, o autor declarou que descumpriria seu papel caso deixasse alguma a ela: “se, pois, te ligar com tais laços [a bens materiais], se te deixar encima tais cargas e te oprimir com o peso das cogitações terrenas, deverias me considerar não como pai, mas como inimigo; haverias de pensar que era um assassino, não um irmão”.⁵⁰ A herança que Florentina receberia, concluiu, adviria da virgindade que professava: “Qual é então a herança da virgindade? Não vês como canta nos *Salmos* Davi, o salmista: ‘O senhor é minha herança’; E em outro lugar: ‘Meu lote é o Senhor’?”⁵¹

⁴⁸ “Ergo iam, soror karissima, quoniam quidquid axe caeli concluditur, tterrena sstinent fundamenta, et teluris super faciem uoluitur, nihil dignum quo ditari possis inuenimys. Supra caelos quaeredum est, ut unde munus uirginitatis hauxisti, integritatis meritum agnoscitur, et de sua retributione pensatur. Quanto enim uilis putaretur, si transitoriis terrenisque ditaretur muneribus, tam praeclara est uirginitas et excellens (...)” Cf.: RL, *Introductio*. p. 23. Tradução minha.

⁴⁹ “Perquirenti mihi, soror karissima Florentina, quibus te diuitiarum cumulans heredem facerem, qua te patrimonii sorte ditarem, multae rerum fallacium occurebant imagines. Quae cum ego ut importunas muscas manu mentis abigerem, tacitus aiebam: ‘aurum et argentum de terra est et in terram reuertitur. Fundus et patrimoniorum redditus, uilia sunt, transitoria sunt’: praeterit enim figura huius mundi. Quidquid enim sub sole conspexi, nihil te dignum, soror, arbitratus sum, nihil muneri tuo credidi esse gratissimum, omnia mutabunda, caduca et uana fore conspexi”. Cf.: RL, *Introductio*. p. 21. Tradução minha.

⁵⁰ “Si ergo te his nexibus adligarem, talibusque onerarem ponderibus, et mole terrenae cogitationis opprimerem, inimicum me, non parentem, deberes aestimare; interemtorem, non fratrem esse sentires”. Cf.: RL, *Introductio*. p. 23.

⁵¹ “Quae ergo est uirginitatis hereditas? Nonne de ea intonat in Psalmis hymniticus Dauid: ‘Dominus pars hereditatis meae’? Nec non et alibi: ‘portio mea Domimus’?”. Cf.: RL, *Introductio*. p. 23-24.

Defendo que essa ênfase na superioridade dos bens espirituais, principalmente a virgindade, em relação aos materiais decorria das circunstâncias em que Leandro de Sevilha escrevia. Oriundo de uma família componente da elite ibérica que havia sido destituída de suas terras com a ocupação bizantina no sul peninsular, o prelado se dirigia à sua irmã na condição de alguém que detinha distinção social por conta do seu cargo eclesiástico. A evocação dos valores positivos da vida dedicada à virgindade e dos negativos atribuídos ao século demarcava a posição privilegiada da sua irmã, a despeito da ausência de patrimônio familiar por receber. Leandro de Sevilha elevava as virgens à condição de elite espiritual da *Ecclesia* cujos méritos dignificariam o restante da comunidade dos fieis:

Vós sois, pois, as primícias oferendadas do corpo da *Ecclesia*, vós sois a oblação grata a Deus e consagrada no altar sagrado, apartada de toda a massa do corpo de Cristo. Pois, graças à vossa profissão e à vossa fé, toda a *Ecclesia* obteve o título de virgem, já que vós sois a melhor parte e a mais preciosa por haver consagrado a integridade de vosso corpo e a alma a Cristo. E, se bem a Igreja permanece virgem em todos seus membros em geral pela fé, não sem razão é virgem, ainda no corpo, em uma parte de seus membros que sois vós, conforme a figura de dicção em virtude da qual o todo se designa pela parte ou a parte pelo todo.⁵²

O capítulo XXXI, *Ne velit virgo reverti ad seculvm*, em que discorria sobre os perigos de se voltar ao século, reforçava a ideia de que os bens que perdeu eram inferiores aos que Florentina receberia pela sua vida de virgem consagrada. Sendo o último da RL, Leandro de Sevilha tratou de questões relacionadas à família, aproveitando o ensejo para alertar à irmã que não tentasse retornar à região de onde vieram. Na abordagem do bispo sevilhano, o local de origem, por conta da dominação bizantina, era caracterizada como perigosa e opressora, sendo preferível, portanto, o mosteiro: “Olhe, minha irmã Florentina, o que devo te avisar com temor e pena, para que a serpente não te arranque do paraíso e te translade a uma terra que produz espinhos e sarças”.⁵³

⁵² “*Vos estis enim prima delibatio corporis Ecclesia, uos itaque ex tota Christi corporis massa oblationes Deos accepta et in supernis altaribus consecratae. Pro uestro enim proposito et pro fide sua omnis Ecclesia nomen et corporis uestri integritatem Christo dicastis; Et licet in omnibus suis generaliter membris fide maneat uirgo, tamen suorum parte membrorum, quod estis uos, non incogruè uirgo est, etiam corpore; genere scilicet illius locutionis, quo aut totum a parte aut pars nominatur a toto*”. Cf.: RL, Introductio, p. 27. Tradução minha.

⁵³ “*Vide, soror Florentina, quod te cauens moerensque conueniam, ne te serpens praeripiat a paradiso, et in eam ponat terram quae spinas et tribulos germinat*”. Cf.: RL, XXXI, p. 74. Tradução minha.

A renúncia sexual feminina foi abordada como preferível ao matrimônio e à maternidade das mulheres seculares. Segundo Leandro de Sevilha, a adoção da virgindade consagrada consistiria num casamento com Cristo, tendo o próprio sangue do esposo como dote e a integridade do corpo como recompensa das núpcias. A virgem daria a luz com felicidade, pois os filhos que dela nasceriam seriam virtudes: pudor, paciência, sobriedade, humildade, temperança, caridade, castidade. Na contramão das virgens, as casadas se empenhavam em agradar ao mundo e corromperiam seus corpos. A RL ressaltava que as mulheres casadas recorriam a artifícios para provocar o desejo sexual do marido, tais como perfumes e maquiagem, incorrendo num triplo adultério: da alma, por cometer uma fraude; do corpo, por alterar as feições faciais; da veste, por impregná-las com um odor que não é seu. As relações conjugais teriam como resultado, ainda, o peso da gravidez, as dores do parto e, em alguns casos, no risco de morte da mãe e do bebê.⁵⁴

A partir das inferências, postulo aqui que a maneira como a RL discorria sobre a renúncia sexual feminina ressaltava a superioridade do monaquismo frente à vida no século. Para tanto, amparou-se em formulações e conceitos da literatura cristã que exaltava a mulher que optava pela virgindade consagrada e que elencava valores e benefícios relacionados a essa escolha. O autor articulou tais ideias com referências à perda do patrimônio familiar e à impossibilidade de deixar uma herança para a irmã, proporcionando uma forma de distinção social para Florentina passível de ser mantida. Se a irmã do autor não dispunha mais de meios materiais para assegurar sua posição de elite, poderia, porém, pertencer a um grupo que se destacava pelo seu mérito espiritual.

A associação entre *discretio* e poder no âmbito das regras monásticas visigodas estava relacionada à composição social das comunidades para as quais eram destinadas. Defendo que a documentação em questão normatizava a conduta abacial para que exercesse poder tendo em conta as procedências sociais diversificadas dos seus subordinados. A *discretio* era empregada em capítulos a respeito da distribuição dos bens entre os monges, sendo evocada como valor que justificaria uma partilha que não tivesse em conta a origem social, mas as necessidades de cada um. O único documento que adotava o conceito para pautar uma distribuição em conformidade com a condição social pregressa foi a RL, conforme demonstrarei mais adiante nesta tese.

⁵⁴ RL, *Introductio*. p. 23-37.

1.3 Relações entre os monges da Península Ibérica e o clero

Conforme exposto anteriormente, a ascese cristã já era praticada na Península Ibérica desde pelo menos a quarta centúria. As relações entre os adeptos do monaquismo na região e o clero se desenvolveram no decorrer dos séculos de maneira a reforçar a subordinação dos monges ao episcopado. O exercício do poder das elites clericais sob as comunidades monásticas tendia a amparar-se em dispositivos de outras regiões, como os cânones dos concílios da Gália, readequando-os ao contexto local. Cabe, aqui, esmiuçar as especificidades desse processo na Península Ibérica, enfatizando as particularidades da *Gallaecia*. Segundo meu argumento, as diferenças no emprego da *discretio* nas monásticas visigodas decorriam das dinâmicas de poder estabelecidas entre seus autores, representantes de uma elite clerical, e os mosteiros para os quais se dirigiam.

No momento de emergência do ascetismo cristão ibérico, em meados do século IV, as disputas clericais suscitadas pelo priscilianismo propiciaram a desconfiança ao monaquismo por parte da elite clerical. O I Concílio de Zaragoza, convocado em 380 para condenar Prisciliano e seus partidários e o primeiro a empregar o termo “monge”, comentou negativamente o movimento monástico:

VI. Que se excomungue o clérigo que para viver licenciosamente queira fazer-se monge.

Também legislou: se algum clérigo, por uma suposta vaidade ou soltura, abandona espontaneamente seu ofício e queira parecer como mais observante da lei sendo monge que clérigo, deve ser expulso da *Ecclesia*, de modo que não será admitido nela depois de muito tempo de orações e súplicas. Todos os bispos disseram: “faça-se assim”.⁵⁵

A disposição em questão entrevia a preocupação eclesiástica com a estima social angariada pelos monges, uma vez que impunha dificuldades à organização do clero. Jacqueline Calazans apontou para a possibilidade de que o cânone fosse uma resposta à aproximação entre o movimento priscilianista e os ideais monásticos.⁵⁶ O I Concílio de Toledo vinculava resoluções que repreendiam o rigorismo ascético, fosse pela adoção

⁵⁵ “VI. Ut clericus qui propter licentiam monachus vul esse excommunicetur. Item legit: Si quis de clericais propter luxum vanitatemque praesumptam de officio suo sponte discesserit, ac se velut observatiorem legis in monaco videre voluerit esse quam clericum, ita de ecclesia repellendum erit nisi rogando atque observando plurimis temporibus satisfecerit, non recipiatur. Ab universis episcopais dictum est: Ita fiat”. Cf.: Concílio de Zaragoza I. In: **Concilia Visigóticos e Hispano-Romanos**. VIVES, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 16-18. Tradução minha.

⁵⁶ CALAZANS, Jaqueline de. As dissidências cristãs e os campos político e religioso: um estudo comparativo do combate ao priscilianismo na Península Ibérica nos séculos IV e VI. Rio de Janeiro, 2014. Tese (Doutor) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014. p. 54-55.

do vegetarianismo ou pela condenação ao matrimônio e à procriação, o que, segundo Calazans, decorria dos desafios impostos à hierarquia pelos seguidores de Prisciliano.

Esse momento inicial da inserção do monaquismo na Península Ibérica, marcado por ressalvas ao movimento por parte de segmentos da elite clerical, deve ser entendido à luz de um contexto mais amplo. Naquele momento, não havia um consenso quanto à posição do monge no âmbito da *Ecclesia*, quanto à dinâmica que os monges deveriam manter com as autoridades clericais e quanto às modalidades legítimas de ascese cristã. Daí o rigorismo ascético constituir uma das principais preocupações dos partidários da ortodoxia nicena suscitadas pelo priscilianismo.

No século VI, por outro lado, o monaquismo peninsular dispunha de uma inserção menos autônoma nas relações de poder. Tal cenário era o resultado do esforço bem sucedido de reforço da subordinação dos monges ao episcopado. O Concílio de Lérida, celebrado em 546, apresentou em seu terceiro cânone uma resolução nesse sentido:

Acerca dos monges, temos por bem que se guarde o que os sínodos de Agde e Orleans prescreveram. Acrescenta-se o seguinte: que com permissão do abade devem ser ordenados clérigos para utilidade da *Ecclesia* aqueles que foram aprovados pelo bispo para esse ofício. Os bens que são oferecidos ao mosteiro, não podem ser submetidos em nada à administração diocesana do bispo. E se algum leigo deseja consagrar uma basílica edificada por ele mesmo, não se atreva em modo algum a apartá-la do regime geral da diocese sob o pretexto de que se trata de um mosteiro, caso não viva ali uma comunidade religiosa sob uma regra aprovada pelo bispo.⁵⁷

De acordo com o cânone, caberia ao bispo a aprovação das regras a serem adotadas nos mosteiros e o ministério da ordenação clerical dos monges, sendo a independência patrimonial do mosteiro uma contrapartida concedida. Ao que percebo, o consenso estabelecido no concílio não se opunha à expansão monástica sem autorização prévia, contanto que estivesse assegurada a prerrogativa episcopal de determinar as diretrizes para o reconhecimento de uma fundação como um mosteiro de fato.

⁵⁷ “*De monacis vero id observare placuit / quod synodo Agathensis vel Aurilianensis noscitur decrevisse. Hoc tantummodo adiciendum, ut pro ecclesiae utilitate quos episcopus probaverit in clericatus officio cum abbatis voluntate debeant ordinari. Ea vero quae in iure monasterii de facultatibus offeruntur, in nullo dioecessana lege ab apiscopis contingantur. Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, ea a dioecessana lege audeat segregare*”. Cf.: Concilio de Lérida. In: **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. VIVES, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 55-60. p. 56. Tradução minha.

A cerimônia litúrgica *Ordo in ordinatione abbatis*, em voga no período visigodo, é demonstrativo do papel episcopal na legitimação da comunidade e na constituição da autoridade abacial. Os procedimentos da celebração, conforme vinculados no *Liber Ordinum*, foram descritos por Alonso. Primeiramente, o eleito para o cargo de abade teria sua honestidade de vida e seu conhecimento examinados. Depois, o bispo entregaria as peças mais características do hábito monástico ao pretendente, que, por sua vez, apresentaria um documento escrito expressando seu compromisso no cumprimento fidedigno das regras. Em seguida, ocorreria uma oração em que se pediria a ajuda divina para que o abade cumprisse suas obrigações. A cerimônia seria encerrada com o prelado entregando ao abade o báculo e o *codex regularum*,⁵⁸ símbolos de sua autoridade, e com o novo abade concedendo o ósculo de paz no bispo e em todos os monges.⁵⁹

O apoio de um bispo no reconhecimento de um espaço como um mosteiro ampliava as possibilidades do seu fundador obter os benefícios de se liderar uma comunidade, enquanto o bispo, por sua vez, cooptava apoio local junto ao cenóbio que reconhecia, favorecendo a capilarização de sua influência. Então, seria um equívoco reduzir a crescente submissão do monaquismo aos bispos a um mero processo unilateral de imposição da autoridade episcopal a comunidades passivas. Esse fenômeno deve ser compreendido como o resultado de tensões entre bispos e monges que, para serem atenuadas, demandava ofertas de vantagens para ambos – tanto é que os interesses econômicos das lideranças monacais foram salvaguardados.

O II Concílio de Sevilha, ocorrido em 619, ilustra as tensões nas relações de poder entre monges e bispos e as concessões episcopais para assegurar sua primazia. O décimo cânone estabelecia que mosteiros antigos e recém-fundados na Bética receberam a segurança de que não poderiam ser despojados, destruídos ou dissolvidos por qualquer bispo. Conforme registrado na própria ata conciliar, a medida atendia a uma petição realizada pelos próprios abades da província.⁶⁰ Sublinho mais uma vez a relevância dos interesses das lideranças monacais referentes ao patrimônio e ao reconhecimento da comunidade na dinâmica entre o movimento monástico e o episcopado.

⁵⁸ Linage Conde demonstrou que os mosteiros da região adotavam o sistema de *regula mixta*, no qual o abade dispunha de um *codex regularum* com várias regras que poderia aplicar conforme seu julgamento. Cf.: LINAGE CONDE, Monacato visigodo hacia... op. cit. p. 238.

⁵⁹ ALONSO, op. cit. p. 503.

⁶⁰ Concilio de Sevilla II. Concilio de Lérida. In: In: **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. VIVES, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 163-185. p. 169-170

Estando solapadas as prerrogativas do episcopado de reivindicar ou controlar o patrimônio monástico, assegurava-se ao abade a gestão dos bens da comunidade – o que deveria fazer em conformidade com as premissas do seu cargo que estavam expressas na regra. Logo, a elite clerical consentia em conceder a autonomia econômica aos mosteiros, mas condicionava o reconhecimento da comunidade à adoção e observância de um documento que normatizava, dentre outros aspectos, a maneira do abade administrar os bens. Cabendo aos prelados o papel de reconhecimento da regra e de entrega do *codex regularum* no rito de instituir um monge como abade, possibilitava-se que os bispos incidissem de alguma forma sobre a gestão dos bens.

A *discretio*, evocada nas regras visigodas, possibilitava certa flexibilidade no cumprimento do disposto. Como demonstrarei no terceiro tópico deste capítulo, as regras monásticas ibéricas estavam em consonância com as produzidas em outras regiões, pois delegavam ao superior o papel de avaliar as necessidades materiais e espirituais de cada monge no exercício do seu poder. A função de distribuir os bens entre os convivas eram uma das que deviam ser desempenhadas tendo em conta as demandas de cada um – portanto, deveria ser realizada com *discretio*.

Na *Gallaecia*, as correlações de forças entre os monges e a elite clerical adotaram formatação própria. O arranjo institucional dessas relações de poder foi constituído a partir daquilo que José Orlandis denominou “congregação monástica dumense”.⁶¹ No noroeste peninsular, bispo e abade de Dumio detinha o primado sobre os mosteiros locais, inclusive de outras dioceses da província.

O mosteiro de Dumio foi fundado por Martinho de Braga no século VI.⁶² Segundo Orlandis, tanto Martinho quanto a comunidade que fundou receberam apoio, proteção e, provavelmente, doações patrimoniais dos monarcas suevos. O bracarense também estabeleceu outros mosteiros na província, que estavam subordinados a Dumio. Além de ser abade de Dumio, Martinho era também bispo, conseguindo eventualmente ocupar o cargo de metropolitano da *Gallaecia*. José Orlandis sublinhou, com base na documentação sueva, o caráter singular da sede episcopal dumense: não tendo um espaço de jurisdição específico e nem paróquias que dela dependiam, sua autoridade era exercida sobre um conjunto de mosteiros, então denominado *familia ecclesiae*.⁶³

⁶¹ ORLANDIS, op. cit. p. 69-82

⁶² No período, a *Gallaecia* estava sob domínio suevo.

⁶³ Ibidem. p. 102-106.

Cabe sublinhar a importância da referência oriental para os mosteiros fundados no noroeste peninsular nessa época. Sobre esse aspecto, cf.: FERNÁNDEZ ARDANAZ, op. cit. 209-210.

A RC foi o resultado de um sínodo de abades ocorrido na década de 650, com o objetivo de estabelecer as normas a serem observadas pela *sancta communis regula*. O termo se referia ao conjunto de mosteiros associados que aceitavam a primazia do *episcopus sub regula*, isto é, o abade-bispo dumense. Os aderentes da congregação estavam situados, de acordo com Orlandis, numa área que compreendia o sul do Minho, o entorno de Braga e a comarca do Bierzo.⁶⁴ A produção da RC representou a consolidação da coesão entre os mosteiros partidários, instituindo inclusive a reunião mensal dos abades em seu décimo capítulo.⁶⁵

O documento em questão vinculava referências às disputas que os monges do noroeste peninsular estavam envolvidos. Pablo C. Díaz argumentou que a RC foi escrita num contexto de intensas desavenças. A existência de mosteiros subordinados a Dumio em outras dioceses desencadeava conflitos com bispos que reclamavam seus direitos sobre suas áreas de jurisdição. Havia, ainda, querelas quanto ao controle das doações e à administração das caridades, tal como indicado pela condenação, no capítulo II, das motivações econômicas dos presbíteros que fundassem mosteiros sem consentimento da congregação.⁶⁶

As tensões fomentadas pela filiação crescente de mosteiros ao *episcopo sub regula* dumense, que assegurava ao abade-bispo a capilarização de sua influência, desencadeava também disputas por camponeses já convertidos ao monaquismo. O capítulo II da RC mencionava a saída de monges de suas comunidades originais para ingressarem em mosteiros fundados por presbíteros.⁶⁷ O *Pactum* apontava para casos semelhantes de fuga de monges com o apoio de bispos, seus subordinados ou leigos.⁶⁸ O abandono do mosteiro congregado e a comunidade para onde ia o monge fugitivo era moralmente condenados e associados a valores negativos tanto na RC quanto no *Pactum*.

A adesão das comunidades monásticas à *sancta communis regula* e a adoção da RC como instrumento regulador eram fenômenos decorrentes das transformações que as comunidades camponesas então experimentavam. Como demonstrou Pablo C. Díaz, a organização do campesinato do noroeste peninsular era pautada nos laços de parentesco e de vizinhança, nos quais a manutenção do ambiente doméstico era dever que

⁶⁴ Ibidem. p. 99.

⁶⁵ RC, X. p. 189.

⁶⁶ RC, II. p. 175; DIAZ, Monasteries in a peripheral... op. cit.

⁶⁷ RC, II. p. 176-177.

⁶⁸ *Pactum*. p. 210-211.

sobrepunha aos interesses individuais. As bases desses grupos centrados na família remontavam a tempos anteriores à presença romana na região. A reorganização das comunidades camponesas numa configuração monástica constituiu numa forma de sobrevivência ante o avanço senhorial sobre as terras das quais dependiam. O ingresso na congregação dumense punha esses grupos sob a proteção de um bispo-abade que dispunha de prestígio e recursos econômicos e políticos para tal. A legitimidade desses mosteiros estaria assegurada pelo cumprimento de uma disciplina apoiada por um prelado prestigiado. A RC e o *Pactum* eram meios pelos quais esses monges de origem camponesa poderiam recorrer para resolução de conflitos entre parentes e vizinhos causados pela adoção do monaquismo.⁶⁹

A configuração de uma rede monástica baseada na preeminência de Dumio e cujos abades se reuniam com regularidade influenciou no modo como a RC constituía a autoridade do superior e abordava o exercício do poder. As circunstâncias em que a congregação dumense se organizou também. Como demonstrei, os camponeses buscavam na vida monástica o apoio de uma importante sé episcopal, de líderes monacais e de um código normativo para lidar com os conflitos e adversidades que experimentavam – que diziam respeito, principalmente, a questões patrimoniais e familiares. A *discretio*, nesse sentido, constituía um valor evocado para garantir a boa composição do mosteiro inserido nesse contexto.

2. *Discretio* e autoridade

Tendo em vista a diversidade de propósitos com redação dos documentos componentes do *corpus* em análise, há especificidades no modo como cada regra expunha os critérios a partir dos quais os monges difeririam uns dos outros. Os quatro textos previam hierarquias para o cenóbio, pautadas em princípios de verticalização das relações atreladas aos valores que propunham para nortear a comunidade e o modo de vida monástico. Todavia, a relevância dispensada à ordenação interna da comunidade, as formas de distinção entre os diferentes patamares hierárquicos e a articulação entre a hierarquização dos monges e o exercício do poder variaram em cada regra visigoda.

Meu objetivo neste tópico é analisar a relação entre *discretio* e autoridade na RL, na RI, na RM e na RC. Para tanto, irei avaliar os critérios a partir dos quais a verticalização da comunidade era definida em cada regra, os patamares hierárquicos

⁶⁹ Ibidem. p. 210-211.

previstos e as prerrogativas que fundamentavam a subordinação dos monges aos seus superiores, sublinhando, quando procedente, o papel da *discretio* em cada caso. Após a análise individual desses textos, exporei uma síntese dos dados obtidos. Defenderei aqui que há similitude quanto aos graus hierárquicos prescritos nesses documentos, mas são constatáveis especificidades relacionadas às condições de produção de cada regra monástica. Destaco que esse tópico consiste na aplicação da segunda etapa da *Analítica da Normatização do Poder*, tal como estabelecida no capítulo introdutório.

Embora previsse uma liderança para a comunidade, Leandro de Sevilha dispensou pouca atenção ao tema: dos trinta e um capítulos da RL, apenas três mencionaram a figura, a saber, os capítulos XXVII, XXVIII e XXXI. Além disso, a superiora não é referenciada como *abbatissa*, mas como *mater*, *magistra* ou *senior*,⁷⁰ o que aludiria a parâmetros tradicionais de descrição do cargo abacial: o caráter parental e educacional da função e a idade avançada de quem a ocupa. O último capítulo reforçava esses papéis atribuídos à superiora: “Veja a Túrtura como mãe, escute-a como mestra; e a que todos os dias a engendra para Cristo com seu afeto, estima-a como mais querida que sua própria mãe”.⁷¹

Não há um capítulo na RL dedicado especificamente à eleição abacial, tampouco com critérios a serem atendidos pelos pretendentes ao cargo. A virtude da obediência também não foi explicitamente abordada no documento. Suponho que a pouca ênfase na questão da autoridade estaria relacionado ao caráter do documento, que privilegiava a exaltação da virgindade e as condições para sua manutenção em vista a situação de Florentina, a quem enaltecia: uma mulher que optara pela virgindade consagrada, mas que permanecia numa posição de submissão a uma abadessa, no caso, Túrtura.

A RI definia uma hierarquia entre os monges no capítulo IV, intitulado *De conuersis*, baseada no tempo de vivência monástica: “quem ingressa antes no mosteiro será primeiro em todo o grau e ordem, nem deve perguntar-se se é rico ou pobre, servo ou livre, jovem ou velho, rústico ou instruído”.⁷² Na passagem citada, Isidoro de Sevilha

⁷⁰ Perez de Urbel demonstrou que o termo *abbatissa* foi raras vezes empregado na documentação visigoda. Cf.: PEREZ DE URBEL, op. cit. p. 247.

⁷¹ “*Turturem pro matrem respice, nerat, Turturem pro magistratam atende; et quae te Christo cotidie affectibus generat, cariorem qua nata es reputa matrem*”. RL, XXXI. p. 75. Tradução minha.

⁷² “*Qui in monasterio prius ingreditur primus erit in cunctis gradu uel ordine, nec quaerendum est diues sit an pauper, seruus an liber, iuuenis an senex, rusticus an eruditus*”. Cf.: RI, IV. P. 95. Tradução de Renan Frighetto.

negou explicitamente o emprego de critérios socioeconômicos, etários⁷³ ou culturais para a verticalização da comunidade, adotando a antiguidade da profissão como principal parâmetro de hierarquização.

A regra isidoriana previa que a hierarquia entre os monges fosse expressa no hábito. Segundo o capítulo XII, *De habitu monachorum*, estabelecia que a vestimenta não fosse distribuída igualmente a todos, mas em conformidade com a idade e com o grau.⁷⁴ Assim, a RI estabelecia uma indumentária que reforçava a distinção interna à comunidade, consolidando a verticalização das relações entre os monges.

O capítulo II, *De abbate*, apresentou os critérios para que um dos monges fosse eleito abade. Os parâmetros aludiam ao tempo de perseverança na profissão, incorporação dos valores monacais e à idade:

Por suposto, deve eleger-se um abade que seja experimentado na observância da vida religiosa e notável pelas provas dadas de paciência e humildade e que, além disso, tenha exercitado uma vida laboriosa; inclusive de uma idade que, passando da juventude, toque com sua juventude os limites do amadurecimento; desse modo, os maiores não desdenharão de obedecer-lhe tanto por sua idade como também pela probidade de seus costumes.⁷⁵

Nessa passagem, vinculou-se o cargo abacial a valores basilares da profissão monástica, que eram a paciência, a humildade e o empenho laboral. Sendo necessária a conformação à forma de vida imposta aos monges e uma situação que favoreça essa adequação disciplinar, a imposição da liderança do abade à comunidade era dotada de justificação moral. Embora as normas previstas na RI fossem iguais a todos, o abade era alguém cuja ascensão ao topo da hierarquia estaria vinculada à observância das diretrizes normativas.

A exigência equânime de adequação disciplinar, que incluiria até mesmo o abade, foi explicitada no capítulo IX, *De mensis*, que versava sobre a refeição comum. Nele, lê-se que o abade deveria se alimentar dos mesmos pratos e junto aos demais:

Exceto no caso de enfermidade, o abade deverá tomar a comida junto com todos os monges. E esta não deve ser diferente, nem tem de pretender que

⁷³ Apesar de determinar que os idosos não necessariamente ocupem um patamar na estrutura organizativa do cenóbio, a RI reservava funções importantes aos de vasta idade, como demonstro mais adiante.

⁷⁴ RI, XII. p. 109.

⁷⁵ “*Abba interea deligendus est institutione sanctae uitae duratus atque inspectus patientiae et humilitatis experimentis, qui etiam et pere xercitium uitam laboriosam tolerauit; ac transcendens aetatem adulescentiae in iuuentute sua senectutem tetigerit; cui et maiores non dedignentur parere obedientes ei, tam pro aetate quam etiam pro morum probitate*”. Cf.: RI, II. p. 92. Tradução de Renan Frighetto.

seja mais gostosa que a que se prepara para a comunidade, com o qual resultará que, estando ele presente, se servirá tudo com diligência e, sendo comum o alimento, se tomará saudavelmente e com caridade.⁷⁶

Tal norma estava em consonância com a perspectiva da RI de verticalizar a comunidade a partir de critérios morais, abdicando de parâmetros seculares de demarcação de posição privilegiada. Conforme apontado por Montonari, a alimentação era um dos elementos de distinção da elite medieval que eram negados pela vida monástica.⁷⁷ As prerrogativas da autoridade abacial, nesse sentido, demandariam da pessoa não uma conduta distintiva supostamente inacessível aos demais, mas na exemplaridade com que cumpre a disciplina imposta igualmente a todos. É sob esta ótica que o capítulo XIII, *De stramentis*, determinava que o abade vivesse junto dos demais: “o abade deve viver junto com os monges na comunidade para que a vida comum ofereça o testemunho da vida exemplar e o respeito à disciplina”.⁷⁸

Abaixo do abade na hierarquia, estava o prepósito. No capítulo XXI, *Quid ad quem pertineat*, o prepósito era responsabilizado pela preocupação dos monges, pela gestão dos negócios, pela administração das fazendas, a sementeira dos terrenos, a plantação e cultivo das vinhas, a atenção dos rebanhos, a construção de edifícios e os trabalhos de carpinteiros e trabalhadores.⁷⁹ Constam outras referências à figura nos capítulos V,⁸⁰ XIII,⁸¹ XVII,⁸² XVIII,⁸³ XIX,⁸⁴ XX⁸⁵ e XXIV,⁸⁶ atribuindo-lhe funções de gestão dos bens da comunidade e compartilhando algumas responsabilidades com o abade. Quando o abade ou o prepósito estivessem ausentes por algum motivo, o

⁷⁶ “*Abba citra langoris necessitatem cibos in conspectu pariter cum fratribus sumat. Neque aliut quam ceteri neque cultius quam ea quae in commune consistunt praeparari sibi quidpiam expectet; sicque fiet ut dum praesens est omnia diligenter administrentur, et dum communia sunt salubriter et cum karitate summantur*”. Cf.: RI, IX. p. 104-105. Tradução de Renan Frighetto.

⁷⁷ MONTANARI, M. Os camponeses, os guerreiros e os sacerdotes: imagem da sociedade e estilos de alimentação. In: FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M. (dirs.) **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 292-299. p. 295; 297.

⁷⁸ “*Abba cum fratribus pariter in congregatione conmorare oportet ut communis conuersatio et testimonium bonae uitae et reuerentiam praebeat disciplinae*”. Cf.: RI, XIII. P. 110. Tradução de Renan Frighetto.

⁷⁹ RI, XXI. p. 120.

⁸⁰ RI, V. p.

⁸¹ RI, XIII. p. 111.

⁸² RI, XVII. p. 116.

⁸³ RI, XVIII. p. 117.

⁸⁴ RI, XIX. p. 119.

⁸⁵ RI, XX. p. 119.

⁸⁶ RI, XXIV. p. 124.

governo dos monges ficaria sob a responsabilidade aquele que sucedesse ao prepósito na ordem.⁸⁷

O vigésimo capítulo da RI previa, ainda, cargos que deveriam ser ocupados pelos monges, cada qual cumprindo uma responsabilidade específica. De acordo com Gradowicz-Pancer, as regras monásticas previam que alguns monges cumprissem funções que auxiliariam o abade na direção da comunidade. Tais atribuições variavam muito de um documento para o outro. Ainda assim, seria possível classificá-las em três categorias. Primeiramente, os incumbidos dos cuidados com aspectos materiais, que, na RI, corresponderiam ao roupeiro, ao sacristão, ao despenseiro, aos semanários, ao hoteleiro, ao incumbido pela entrega e guarda das ferramentas necessárias ao trabalho e ao idoso responsável pelo armazém da cidade com o auxílio de dois monges. Havia, também, os que se atentavam aos hóspedes, enfermos e excomungados, papel atribuído por Isidoro de Sevilha ao prepósito. Por fim, havia o controle da saída e da entrada e da saída do mosteiro, delegado pela RI ao porteiro.⁸⁸

Em consonância com a perspectiva de associar a vasta idade à incorporação dos valores ascéticos, a RI reservava posições aos idosos em que estes exerceriam poder quanto a alguns aspectos da vida monacal. Os mais velhos poderiam deter autoridade nas celas, onde deveriam dormir ao menos dez⁸⁹ e frente à alimentação e à educação dos muito jovens.⁹⁰ Portanto, ainda que o abade estivesse fixado como autoridade principal do mosteiro, ante o qual todos estariam subordinados, haviam outros membros da comunidade que detinham autoridade sobre aspectos específicos do cotidiano.

A imposição da submissão à hierarquia era justificada na RI pelo valor da obediência. A perspectiva foi exposta no capítulo III, *de monachis*, que apresentava os elementos fundamentais da vida monacal: “prestando a honra devida ao abade, conservarão a obediência em relação aos maiores (...)”.⁹¹ Conforme demonstrarei no próximo tópico, a obediência era elemento suposto nas relações entre o inferior e o superior hierárquico e fundamental na normativa concernente ao exercício do poder.

⁸⁷ RI, XXIV. p. 124.

⁸⁸ GRADOWICZ-PANCER, N. Le « panoptisme » monastique. Structures de surveillance et de contrôle dans le cénobitisme occidental ancien (Ve – VIe siècles). *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 216, n. 2, p. 160-192, 1999. p. 183-188.

⁸⁹ RI, XIII. p. 110.

⁹⁰ RI, XXI. p. 121.

⁹¹ “*Patri honorem debitum referentes, erga seniores obedientiam (...)*”. Cf.: RI, III. p. 93. Tradução de Renan Frighetto.

Na RM, o capítulo XXII, *De primis conuersorum*, versava sobre a ordem interna do mosteiro. O primeiro parâmetro apontado foi o de antiguidade na adoção da vida monacal; depois, o documento incluiu a idade, a disciplina e o empenho no trabalho. Sobre tal ordenação, prescrevia que não se observasse o prestígio da linhagem ou os bens possuídos anteriormente no século, mas nos méritos ascéticos. A normativa previa uma preeminência aos que detivessem uma posição mais elevada na ordem:

O que for converso anteriormente no mosteiro, irá adiante, deverá sentar-se antes, receberá antes a bênção, comungará antes na igreja, falará antes quando se lhes pergunta algo aos monges para algumas questões, dirá antes o salmo no coro, parará antes. Fará antes a semana, se servirá antes na mesa. E não há de atender somente à idade entre os monges, mas à observância e à vida e dedicação ao trabalho.⁹²

Frutuoso de Braga estabeleceu no capítulo XIX, *De abbate uel preposito*, os parâmetros para que um dos monges da comunidade se tornasse abade ou prepósito. Além de apontar instrução e experiência como requisitos, o bracarense elencou valores aos quais o pretendente deveria incorporar em sua conduta para ascender a esses cargos. Dentre as qualidades, exige-se, destaque, que o candidato seja *discretus*:

O abade e o prepósito devem ser eleitos sempre dentre os próprios monges do cenóbio. Varão santo, *discretus*, grave, casto, aceito, humilde, manso e douto, que seja experimentado em provas duradouras, bem instruído em todas as observâncias preditas, que sobressaia pela sua abstinência, brilhe pela sua instrução desdenhe das comidas gostosas e a afeição à mesa suntuosa. Há de rechaçar o excesso no vinho. (...) Nem há de lhe dominar imoderada e repentina cólera, nem engendrar-lhe a soberba, nem deprimir-lhe a tristeza e a pusilanimidade, nem corromper-lhe a leviandade. Há de dar provas de *discretio* junto com paciência, e de suavidade com energia.⁹³

O capítulo XXIII previa para os monges que envelheceram com adequação disciplinar uma cela mais espaçosa, servidores escolhidos pelo abade para lhes atender e concessões ao rígido regime alimentar. Cabe salientar que, a despeito da debilidade

⁹² “Qui prior in monasterio conuersus fuerit, primus ambulet, primus sedeat, primus eulogiam accipiat, primus communicet in ecclesia; prior loquatur cum interrogantur fratres pro aliquas quaestiones, prior psalmum dicat in choro, primus consistat. Hebdomadam prior faciat, manum in mensa primus extendat. Nec aetas sola inter fratribus est requirenda, sed conuersatui et laboris studiiue praepositum”. Cf.: RM, XXII. p. 161. Tradução minha.

⁹³ “Abba uel praepositus e propriis semper coenobii monachis eligantur. Vir sanctus, discretus, grauis, castus, karus, humilis, mansuetus et doctus, qui diutinis experimentatus est documentis, omnibus praefatis rebus bene fuerit eruditus, qui in abstinentia praecellat, in doctrina refulgeat, exquisitas epulas et mensae lautioris consuetudinem contemnat. Vini nimis perceptionem respuat (...). Quem nec ira subita immoderate deiciat, nec superbia extollat, nec maeror ac pusillanimitas frangat, nec libido corrumpat. Qui et in patientia discretionem, et cum ira exhibeat leuitatem”. Cf.: RM, XIX. p. 157-158. Tradução minha.

física atribuída à vasta idade, que justificaria esse trato diferenciado, a sabedoria e a experiência conferia aos idosos uma posição de destaque na comunidade: segundo a RM, o abade e o prepósito deveriam consultar os conselhos dos anciões para todas as questões do mosteiro.⁹⁴

Não há na RM um capítulo dedicado a instituir outros cargos na comunidade, estando tais normas dispersas no decorrer do documento. O texto previa responsáveis pelas ferramentas e utensílios,⁹⁵ hebdomadários,⁹⁶ enfermeiros,⁹⁷ roupeiro⁹⁸ e os servidores.⁹⁹ Aos anciões, cabia o papel de conselheiros do abade e do prepósito,¹⁰⁰ o que denotava o estatuto moral elevado atribuído a quem alcançava uma idade avançada.

O capítulo VI, *de obedientia et sessione monachi*, versava sobre aspectos diversos do cotidiano monástico, dentre os quais a necessidade de obediência. A RM impunha tal virtude como cerne da vida no mosteiro: “é doutrina da regra que [o monge] mostre e se mantenha até à morte a obediência da obra e de afeto inclusive nas coisas impossíveis, a dizer, como Cristo obedeceu ao Pai até a morte”.¹⁰¹ Nesse sentido, a submissão à autoridade deveria ser constante para quem adotasse tal profissão. Em favor dessa prescrição, saliento, havia a correspondência da relação entre monge e abade e entre Cristo e o Pai, aludindo a uma exemplaridade celeste que detinha força de justificação moral.

A disposição à submissão era um dos parâmetros previstos no capítulo XX, *De conuersis; qualiter debeant suscipi*, a respeito da admissão de novos conversos. Após dez dias de orações, jejuns e práticas de paciência e humildade na entrada do mosteiro, o pretendente à vida monacal seria encomendado a um ancião por um ano inteiro, ficando segregado da comunidade e tendo como cela o recinto exterior. Nesse período, deveria, dentre outras exigências, exercitar sinceramente toda espécie de obediência para que pudesse ser aceito.¹⁰²

O capítulo X, *De cautela monachi*, continha prescrições que reforçavam a hierarquia da comunidade, impondo comportamentos que assinalassem a posição de

⁹⁴ RM, XXIII. p. 162.

⁹⁵ RM, V. p. 145.

⁹⁶ RM, VII. p. 147; XX. p. 59.

⁹⁷ RM, IX. p. 149.

⁹⁸ RM, XI. P. 150.

⁹⁹ RM, III, p. 142; XVIII. p. 157; XXIII. p. 162.

¹⁰⁰ RM, XXIII. p. 162.

¹⁰¹ “*Obedientia praeceptum est regulae ut impossibilibus quoque rebus opere adque adfectu ostentur et teneatur usque ad mortem, uidelicet sicut et Xps factus est patri obediens usque ad mortem*”. Cf.: RM, VI. p. 146.

¹⁰² RM, XX. P. 159.

inferioridade e completa sujeição do monge ante seu superior: “Ninguém ao andar se adiante ao seu superior, nem tome assento, nem fale sem sua permissão; ao contrário, deve dar mostras de honra e respeito, como o exige o conveniente decoro”.¹⁰³ No capítulo II, *De praepositis uel officio*, estabelecia-se que ninguém poderia se sentasse ou se levantasse nos ofícios antes do superior.¹⁰⁴ Friso que a *discretio* não foi explicitamente exigida na RM de qualquer monge além do abade e do prepósito.

A RC elencava as qualidades exigidas para o pretendente ao cargo de abade em seu terceiro capítulo. Conforme se lê, o abade deveria ter tempo de vivência monástica e ter dado provas de trabalho subordinado a um abade. A ênfase do capítulo, entretanto, dizia respeito à relação do pretendente ao cargo abacial com os bens materiais. Primeiramente, a RC abordava as possíveis heranças seculares, impondo que o abade abdicasse delas e jamais as pleiteasse:

(...) e não tenha heranças no século, mas bem seja como verdadeiro levita em todo Israel na terra da promessa, de modo que possa dizer a boca livre com o profeta: “O Senhor é o lote da minha herança” (Sal 15,5); leve esse sentimento a tal ponto que arranque radicalmente de seu coração toda necessidade de pleitear (...).¹⁰⁵

Em seguida, apontava para a possibilidade de que alguém tentasse tomar para si o patrimônio da comunidade pela violência. Nesse tipo de situação, caberia ao abade requisitar ajuda a um leigo para reivindicar os bens do mosteiro e para, se possível, levar o adversário a pedir perdão. A RC orientava o abade a não participar na disputa:

Se em algum caso se apresentar um inimigo do mosteiro e pretender obter algo e levá-lo com violência, encomendará a causa a um dos leigos que seja cristão muito fiel, recomendável por sua boa vida e não reprovável por sua má fama, para que este entrave o pleito e reclame os bens do mosteiro sem injustiça; e, se tem costume de prestar juramento, cumpra sua obrigação sem juramento e sem castigo. E não só há de se direcionar pelo bom resultado do pleito, como também procurará levar o adversário a pedir perdão com humildade e mansidão. Mas, se o perseguidor perseverar em sua contumácia e antepuser seus interesses à sua alma, cessará sem tardar o demandante de litigar com ele. O abade, por sua parte, sem se meter de maneira alguma em

¹⁰³ “*Coram seniore suo prior nullus ambulet, neque non iussus sedeat, uel loquatur; sed honorem fratri seniori et reuerentiam ut condecet competenter exhibeat*”. Cf.: RM, X. p. 149. Tradução minha.

¹⁰⁴ RM, II. p. 141.

¹⁰⁵ “(...) *et non habet hereditatem in saeculo, sed in totó Israel absque sorte in terra repromissionis est uerus leuita ‘ut pars hereditatis meae dominus’ libera cum profeta uoce dicat, in tantum nulla occasionem in iudicio cum hominibus contendat*”. Cf.: RC, III. p. 177.

litígios e desdenhando todo ressentimento, viverá sensivelmente com seus monges e não tomará a liberdade de litigar com os seculares.¹⁰⁶

Os termos associados a cada personagem dotava a disputa de contornos morais. Enquanto aquele que conflita com o mosteiro é referido como “inimigo” e como alguém que antepõe seus interesses à sua alma, aquele que auxilia a comunidade era vinculado a virtudes. O abade, contando com ajuda externa, poderia prosseguir sem se preocupar com o litígio. Conforme referido anteriormente, o ingresso na *sancta communis regula* constituía numa forma de comunidades campesinas da *Gallaecia* de lidarem com o avanço dos grandes senhores, uma vez que assim poderiam contar com o suporte do abade-bispo dumense e seus apoiantes. A passagem em questão da RC expressava a existência de uma correlação de forças em que a autoridade abacial e os interesses do ocupante do cargo estariam asseguradas ante as investidas de membros da elite local.

Abaixo do abade na hierarquia, estava o prepósito. Os requisitos para o cargo foram indicados no capítulo XI da RC. Previa-se que quem desempenhasse essa função deveria praticar os mesmos valores que distinguiam o abade. Dessa maneira, o prepósito compartilharia com o líder da comunidade os critérios de cunho moral que respaldariam sua superioridade hierárquica frente aos demais. Sublinho que o prepósito prosseguiria plenamente subordinado ao abade: “(...) e no que fizer dependerá sempre da vontade do abade”.¹⁰⁷ A autoridade dessa figura concerniria à administração dos bens do mosteiro, à alimentação dos servos, aos gastos mensais,¹⁰⁸ às necessidades dos enfermos¹⁰⁹ e à correção dos jovens.¹¹⁰

Em seguida, havia os decanos. Esses estariam à frente das decanias, composta por monges que lhes foram encomendados, conforme determinado pelo capítulo XII, *Quid debeant obseruare decani*. O papel dos decanos era servir de diretor e guardião daqueles sob sua responsabilidade.¹¹¹ Entre decano, prepósito e abade, havia uma

¹⁰⁶ “Si certe aliquis insequutor monasterii accesserit et aliquid auferre conauerit et per uim tolerare uoluerit uni de laicis causam iniungat, et ipso fidelíssimo christiano quem uita bona commendat et fama mala non reprobant, qui et res monasterii absque peccato iudicet et quaerat et si usus iurandi est hoc faciat sine iuramento et poena. Et non tantum pro rerum lucro sed ut persecutorem humilhem et mansuetum ad ueniam postulandam reducat. Quod si persecutor in sua perseuerauerit contumacia et plus lucra dilexerit quam animam, statim causator cum eo contendere dimitat. Abbas uero absque usu ullo causandi et eraso rancore stomachi simpliciter in monasterio cum suis monachis uiuat et nullam cum saecularibus causandi licentiam habeat”. Cf.: RC, III. p. 177-178. Tradução minha.

¹⁰⁷ “(...) et quod fecerit, semper in arbitrio pendeat abbatis”. Cf.: RC, XI. p. 191-192. Tradução minha.

¹⁰⁸ RC, XI. p. 191.

¹⁰⁹ RC, VII. p. 184.

¹¹⁰ RC, XIII. p. 193.

¹¹¹ RC, XII. p. 192-193.

hierarquia constituída, em que o grau mais baixo estaria subordinado imediatamente ao seguinte: “E nestes empenhos, uns devem guardar tanta submissão aos outros, que nada ofenda a outro nunca, sim que uns se apoiem nos outros como numa tarefa comum; isto é, os jovens nos decanos, os decanos nos prepósitos, os prepósitos nos abades”.¹¹² Ademais, não constavam outras normas que instituíssem uma hierarquização ampla dos monges, tal como na RI e na RM, salvo por uma pequena breve referência no capítulo IV: “e, uma vez interrogado desta forma, como indicamos, será admitido [o novato] logo no último posto”.¹¹³

Como as comunidades da *sancta communis regula* serem geralmente compostas por famílias inteiras, a RC legislava sobre a transformação necessária das relações de parentesco no contexto monacal. O capítulo I, ao mencionar a fundação de mosteiros familiares, dentre os elementos questionados foi a inexistência de superiores, o que resultava numa vida conforme o próprio capricho.¹¹⁴ Por sua vez, o capítulo VI instituía que pais e filhos que ingressassem juntos numa comunidade deveriam se entregar à jurisdição do abade, não podendo o pai ter qualquer prerrogativa ou conversa com o seu filho. Entretanto, caso a criança fosse demasiadamente nova, poderia acudir aos seus pais quando quisessem, contanto que fosse instruída da regra.¹¹⁵ A adoção conjunta da vida monacal implicaria, portanto, na renúncia à autoridade parental e às prerrogativas da filiação sanguínea,¹¹⁶ em favor da integração à hierarquia instituía pela RC.

O capítulo V, *Qualiter debeant monachi subditi esse suo abbati*, ressaltava a necessidade de submissão do monge ao seu abade. A obediência plena era caracterizada como um desígnio divino pautada na exemplaridade da relação entre Cristo e o Pai, conferindo ao prescrito uma justificação moral. Lê-se no capítulo em questão:

Os monges devem obedecer aos preceitos dos superiores do mesmo modo que Cristo foi obediente ao Pai até morrer por ele. E, se procederem de outro modo, estejam convencidos de que perderam o caminho que buscavam (...). Devem ser obedientes ao abade até chegar a morrer, de modo que não cumpram sua própria vontade, sim a do Pai. Nada é tão grato a Deus que

¹¹² “*Et in hoc unus alteri tantam humilitatem habeat ut numquam ullus ullum offendat sed unus in altero tamquam in penso persitast; id est iuniores in decanis, decani in praepositis, praepositi in abbatibus (...)*”. Cf.: RC. XII. p. 193. Tradução minha.

¹¹³ “*Cumque ita ut diximus fuerit sciscitatus, postmodum in ultimo grado recipiatur*”. Cf.: RC, IV. p. 179.

¹¹⁴ RC, I. p. 172.

¹¹⁵ RC, VI. p. 1822.

¹¹⁶ A respeito da *pater potestas* no período, cf.: ARJAVA, Antti. Paternal power in Late Antiquity. **The Journal of Roman Studies**, v. 88, p. 147-165, 1998.

quebrar a própria vontade. (...) Muitos abandonam todos os seus bens, mas não seguem ao Senhor. Por quê? Porque fazem sua vontade, não a do Pai.¹¹⁷

A RC incumbia alguns monges de responsabilidades quanto a alguns aspectos do cotidiano e da organização do mosteiro, embora não constasse um capítulo que apresentasse essa estrutura de cargos ou uma pormenorização de como deveriam proceder em suas atribuições. No decorrer do documento, havia referências aos encarregados pelos enfermos¹¹⁸ e pelos rebanhos,¹¹⁹ aos despenseiros¹²⁰ e aos hebdomadários.¹²¹

As regras monásticas visigodas elencavam elementos que detinham caráter moral como critérios para a inserção em patamares hierárquicos mais elevados no âmbito da comunidade. Os valores ascéticos que constituíam o cerne dessa forma de vida justificavam tanto a detenção de cargos superiores por determinados sujeitos, mais experientes e aperfeiçoados, quanto à submissão do restante. Na hierarquia prevista, o abade desempenhava o papel de líder e o prepósito, que vinha em seguida na ordem, o de gestor dos bens comunais. Em algumas das regras, a *discretio* figurava como um dos atributos requisitados a quem se elegeisse a uma posição de preeminência no mosteiro. Tendo em vista a ascese pautada na renúncia ao século e a natureza espiritual atribuída à autoridade monacal, as regras monásticas proibiam a reprodução de formas mundanas de demarcação de superioridade. A RL, que pouco se deteve a respeito da hierarquia e da autoridade, constituía uma exceção em relação ao restante do *corpus* analisado – não porque houvesse divergência na perspectiva concernente a esses tópicos, mas pelas condições particulares de sua produção.

3. *Discretio* e exercício do poder

O tópico anterior foi dedicado à análise dos princípios de verticalização e a hierarquia instituídos pelas normas vinculadas nas regras monásticas visigodas. Constatei que a idade, o tempo de experiência e o enquadramento disciplinar figuravam como requisitos para a ascensão hierárquica. Os valores que justificavam as normas que

¹¹⁷ “*In tatum debent monachi praecepta oboedire maiorum sicut Christus Patri oboediens fuit usque ad mortem. Quod si aliter fecerint, sciant se uiam quam quaerebant perdidisse. (...) Oboedientes sint abbati usque ad mortem, in tantum ut nullam propriam faciant uoluntatem sed patris. Nihil tam karum Deo habetur; si uoluntas propria frangatur. (...) Multi omnia dimittunt, sed dominum non sequuntur. Quare? Quia non Patris sed suam uoluntatem faciunt*”. Cf.: RC, V. p. 181. Tradução minha.

¹¹⁸ RC, VII. p. 184.

¹¹⁹ RC, VIII. p. 186-188.

¹²⁰ RC, VII. p. 184.

¹²¹ RC, VIII. p. 186.

verticalizavam a comunidade, relacionados à rejeição do mundo e no controle de si. Impunha-se que a distinção de quem detivesse algum grau de autoridade fosse demarcada por parâmetros que não correspondessem aos do século, tendo em vista suas prerrogativas. O abade estaria à frente, seguido do prepósito, responsável principalmente pela gestão patrimonial, e dos decanos, no caso das regras da *Gallaecia*. Os componentes desse *corpus* previam também cargos destinados ao controle de alguns aspectos da organização e do cotidiano do mosteiro. A única regra visigoda que não seguia esse padrão foi a RL, o que decorria das condições em que foi produzida, que concerniam à distinção de Florentina por optar pela virgindade consagrada.

O viés espiritual e ascético da delegação de autoridade pelas regras monásticas também foi utilizado pelos autores ao normatizarem o exercício do poder no âmbito da comunidade. A dinâmica de direção espiritual e o caráter pastoral das relações entre os superiores e seus subordinados estavam em conformidade com os valores que respaldavam as normas hierarquizantes. Por estas razões, o exercício do poder era apresentado como promotor da formação, do aperfeiçoamento e do enquadramento disciplinar. A *discretio* estava articulada a algumas das normas que incidiam sobre o tema. O objetivo deste tópico é avaliar o emprego do conceito de *discretio* nas normas concernentes ao exercício do poder sobre os monges. Investigarei, aqui, cada documento isoladamente para, ao final, expor uma síntese dos dados obtidos. Portanto, emprego a terceiro e último procedimento da *Analítica da Normatização do Poder*.

Em sua regra monástica, Leandro de Sevilha apresentou poucas normas a respeito da atuação da liderança da comunidade, afinal, abordou o tema em apenas três capítulos. No XXVIII, intitulado *Ne pecvliare habet virgo in monasterio*, mencionou somente o dever da monja de entregar tudo o que obtivesse à superiora, para que ficasse à disposição da comunidade.¹²² No capítulo XXXI, *Ne velit virgo reverti ad seculvm*, indicou para Florentina que escutasse Túrtura como mestra, cabendo à superiora engendrá-la para Cristo. Entretanto, não regulamentou como a liderança deveria agir nessa relação de direção espiritual.¹²³

O único capítulo em que o prelado estabeleceu uma normativa para o exercício do poder pela superiora foi o XXVII, *De discretione seniores erga personas singulas*. Nele, delegava-se à líder a função de distribuir vestido, comida e bebida entre as virgens sob sua responsabilidade. No cumprimento dessa incumbência, caberia à superiora

¹²² RL, XXVIII. p. 71.

¹²³ RL, XXXI. p. 75.

empregar a *discretio* para que repartisse de modo a atender as necessidades de cada monja. O autor da RL destacou a atenção que a superiora deveria dispensar à procedência social de suas subordinadas, justificando tal ênfase na penúria ou no conforto experimentado na vida secular:

Quem pôde gozar de alta posição e ser rica no mundo, tem de ser tratada com mais delicadeza no mosteiro, e a que deixou no mundo vestidos de grande valor, deve merecer um mais digno no mosteiro. Por outro lado, a que viveu na pobreza e careceu de abrigo e alimento, pode se sentir feliz por não padecer de frio e nem de fome no mosteiro, nem tem porque criticar que se dê um trato mais delicado à que viveu no mundo com mais comodidade. Assim, se [a superiora] não atende a cada qual conforme a sua necessidade, faz-se soberba no mosteiro a que foi de condição humilde no mundo e se rebaixa na comunidade a que gozou de elevada posição no século.¹²⁴

Segundo Díaz Martinez, a comunidade sobre a qual RL discorria era composta por mulheres que aportavam seu patrimônio à mesma. A *discretio* era prescrita de modo a preservar a diferença proveniente dos bens entregues ao mosteiro, mas sem contradizer a proibição do pecúlio.¹²⁵ Para além do aspecto econômico sublinhado no estudo de Díaz Martinez, defendo que tais normas tinham justificação moral, afinal Leandro de Sevilha as apresentou em conformidade com os valores tidos como fundamentais para a vida monacal – dentre os quais a própria *discretio*.

A RL indicava, ainda, que a superiora exigisse diferenciadamente das enfermas e das delicadas no que concerne ao trabalho, concedendo trato mais suave àquelas que não podem suportar maior dureza. No que concerne as demais monjas, a superiora poderia atuar como julgasse conveniente, desde que não concedesse preeminência às antigas, mas às que deveria atender tendo em conta a posição social pregressa ou a constituição física débil.¹²⁶

No decorrer do capítulo XXVII da RL, o recurso à *discretio* pela superiora no exercício de seu papel de distribuir conforme a necessidade de cada subordinada – inclusive, apontando que a líder que observasse tal diretriz seria digna de elogio. Quanto

¹²⁴ “Quae potuit honorari in mundo et diues fuit in saeculo, blandius fouenda est in monasterio; et quae reliquit in saeculo uestem pretiosam, cultiorem in monasterio mereatur. Quase uero sub penuria uixit in saeculo et tegumento uictuque eguit, grata ferat, si in monasterio nec algeat nec esuriat. Nec murmure, s ea tractetur indulgentius, quae uixit in saeculo delicatius. Nam si, prout uniuscuiusque opus est, no diuiditur, fit superpa in monasterio quae fuit uilis in mundo; et quae erat potens in seculo, humiliatur in monasterio”. Cf.: RL, XXVII. p. 68-69. Tradução minha.

¹²⁵ DIAZ MARTINEZ, op. cit. p. 41

¹²⁶ RL, XXVII. p. 69-70.

às monjas, estavam proibidas pela regra de murmurar caso houvesse o suficiente para uma repartição equitativa, justamente por conta da *discretio* da superiora ao fazê-lo.¹²⁷

O emprego do conceito de *discretio* por Leandro de Sevilha em sua regra monástica ocorreu, portanto, apenas na passagem em que legislou sobre o exercício do poder pela superiora. Seu uso na normativa estava articulado à função distributiva da liderança da comunidade e à necessidade de submissão ao juízo da superiora pelas monjas. O valor da *discretio*, por um lado, foi evocado para prescrever uma atuação superior favorável às necessidades físicas das debilitadas, mas, por outro, justificava normas que permitiriam que a líder preservasse distinções sociais anteriores à adoção do modo de vida monástico. O conceito em questão estava em consonância com o preâmbulo da RL, em que o autor indicava a pertença de Florentina a um grupo privilegiado de mulheres, a despeito da perda material da família: a *discretio* evocada por Leandro de Sevilha justificaria o acesso de Florentina a bens que demarcassem sua procedência social.

Ao longo dos seus vinte e cinco capítulos, a RI vinculou normas quanto ao exercício do poder pelos superiores hierárquicos. As técnicas previstas para a condução dos monges eram diversas: avaliação prévia daqueles que poderiam integrar a comunidade,¹²⁸ realização de conferências,¹²⁹ proferimento de ordens,¹³⁰ controle patrimonial,¹³¹ confissão,¹³² vigilância constante¹³³ e punição dos que delinquem.¹³⁴ Ainda que cada uma dessas pressupusesse um conjunto próprio de procedimentos e práticas, todas eram apresentadas como promotoras do enquadramento disciplinar dos membros da comunidade e da efetivação dos valores constitutivos da profissão monacal. Essas técnicas de exercício do poder detinham, portanto, um caráter pedagógico.

Isidoro de Sevilha delimitava como objeto de exercício do poder os usos dos bens do mosteiro, as interações entre os próprios monges, os cuidados e práticas referentes ao corpo e os movimentos da alma que se manifestassem fisicamente. Ainda que autoridades monásticas devessem fazer seus subordinados cumprirem os preceitos

¹²⁷ RL, XXVII. p. 69.

¹²⁸ RI, IV. p. 94-97.

¹²⁹ RI, VII. p. 102-103; VII. p. 103;

¹³⁰ RI, XXIV. p. 124.

¹³¹ RI, VIII. p. 103; XII. p. 109; XIX-XXI. p. 118-122.

¹³² RI, XIII. p. 112; XVI. p. 113.

¹³³ RI, V. p. 100; IX. p. 104-105; XIII. p. 110-111.

¹³⁴ RI, XIV-XVIII. p. 112-116.

ascéticos instituídos, a RI previa que a atuação dos superiores considerasse as condições corporais de cada monge. Estando em conformidade com as ideias terapêuticas hipocráticas que postulavam a adequação do regime de vida às necessidades corporais, o documento previa concessões aos idosos, aos muito jovens e aos enfermos, tendo em vista a debilidade de sua constituição. Nesse sentido, a RI resguardava os delinquentes com “enfermidade da idade” (*aetatis infirmitas*) de serem excomungados,¹³⁵ permitia ao abade autorizar uma cela apartada para os enfermos e idosos¹³⁶ e incumbia um monge saudável e de vida observante para que assegurasse o trato diferenciado aos enfermos.¹³⁷ Tendo em vista o abrandamento do exercício do poder sobre os fisicamente debilitados por moléstias, a RI previa punições aos monges que fingissem estarem doentes.¹³⁸

Em vários capítulos em que constavam normas concernentes ao exercício do poder, o conceito de *discretio* em si não foi empregado. Contudo, a RI apontava tanto para a necessidade de se aceitar o disposto pelo superior quanto para o condicionamento da atuação do líder do mosteiro às necessidades de cada um – ambas anteriormente relacionadas ao tema da *discretio* na obra de João Cassiano. Só há uma ocorrência do termo vinculada às normas concernentes ao exercício do poder: no capítulo XII, dedicado à regulamentação do hábito monástico. Nele, as possibilidades de como se trajar eram restringidas e estavam condicionadas, dentre outros fatores, pela atuação dos encarregados pelo controle do vestuário. Em outro capítulo, o XXI, esclarecia-se que seria incumbência do sacristão a costura e a distribuição das vestimentas, devendo cumprir sua tarefa atendendo as necessidades de cada um. O roupeiro seria responsável, por sua vez, por ceder a agulha e os fios ao sacristão, além de administrar as vestes dos monges.¹³⁹

Conforme demonstrado no tópico anterior, a RI orientava que as vestimentas fossem concedidas tendo em conta a idade e o grau de cada monge, propiciando elementos de demarcação da posição hierárquica. A essa diretriz, o autor acrescentou a necessidade de se distribuir com *discretio*, pautando-se no conhecimento das demandas particulares:

¹³⁵ RI, XVII. p. 116.

¹³⁶ RI, XIX. p. 118.

¹³⁷ RI, XXII. p. 122.

¹³⁸ RI, V. p. 99; XVII. p. 116.

¹³⁹ RI, XXI. p. 120.

As peças de vestir não devem ser distribuídas igualmente a todos, mas com *discretio* e em conformidade com a idade e o grau de cada um. Lemos, pois, na Sagrada Escritura que assim fizeram os apóstolos: “tudo o tinham em comum e se distribuía a cada qual segundo a sua necessidade”. Deve conhecer-se a suficiência ou a necessidade de cada monge, para que os que têm o suficiente se contentem com isso e os que não o têm o recebam, pois ao que já tem não se lhe dará para que haja com que repartir ao necessitado.¹⁴⁰

O desempenho da *discretio*, nesse caso, foi vinculado ao referencial apostólico, cerne da própria forma de vida monacal, e à autoridade moral então atribuída às Escrituras. Dessa maneira, respaldava a norma apresentada referente à distribuição das vestes. No que concernia aos subordinados, caberia ao que já foi atendido o contentamento, tendo em vista que não receberia mais do que seria suficiente.

Frutuoso de Braga previu técnicas variadas de exercício de poder em sua regra monástica: vigilância,¹⁴¹ ensinamentos,¹⁴² proferimento de ordens,¹⁴³ aplicação de punições,¹⁴⁴ gestão de bens¹⁴⁵ e seleção dos ingressantes.¹⁴⁶ O viés pastoral e de direção pastoral permeavam as normas a respeito da atuação dos superiores, estando o exercício do poder sobre a corporeidade, a interioridade, os usos dos bens do mosteiro e da organização do cotidiano dos monges justificado pela sua finalidade pedagógica e salvífica. Ainda que tais práticas de condução de condutas estivessem vinculadas à diretriz de se promover a efetivação de valores ascéticos, o autor condicionava as prescrições nesse tocante à atenção necessária às demandas física de cada subordinado. A presença do conceito de *discretio* na RM, nesse quesito, modulava o exercício de poder para assegurar concessões ao regime de vida a fim de preservar fisicamente os monges.

O terceiro capítulo da RM, *De mensis*, versava sobre a alimentação dos monges e sobre a realização da mesa comum. A refeição deveria ocorrer na hora da nona depois da reza do salmo, sendo proibido que se comesse antes ou depois. Durante a ocasião, um lia no meio enquanto os demais estivessem sentados. Ninguém poderia fazer qualquer ruído ou falar. Caso faltasse algo, aquele que preside deveria dar um sinal ou

¹⁴⁰ “*Vestimenta non erunt aequaliter distribuenda omnibus, set cum discretione prout cuique aetas gradusque postulat. Ita enim Apostolos fecisse legimus sicut scriptum est: ‘erant illis omnia communia et distribuabantur unicuique prout opus erat’. Uniuscuiusque autem fratris supplementum uel indigentia inspiciatur, ut qui habent contenti sint et qui non habent accipiant. Nam habenti non dabitur ut sit unde egenti distribuatur*”. Cf.: RI, XII. p. 109. Tradução Renan Friqhetto, com alteração minha.

¹⁴¹ R, II. p. 139; XVI. p. 155-156.

¹⁴² RM, II. p. 140; XIX. p. 158.

¹⁴³ RM, II. p. 141; III. p. 142; IV. p. 143; VI. P. 146; IX. p. 149

¹⁴⁴ RM, III. p. 142; XII-XVI. p. 151-156; XXIII. p. 162

¹⁴⁵ RM, XI. p. 145.

¹⁴⁶ RM, XI. p. 145.

fazer um gesto para o servidor, indicando o que deveria trazer ou retirar da mesa. Os monges orariam no começo e no final da refeição, só podendo ir para qualquer lugar depois de cumprir a ação de graças ante o altar.¹⁴⁷

Além dos procedimentos concernentes à organização e à conduta na refeição comunitária, o capítulo III também determinava quais pratos estariam permitidos ou não, justificando-as com base no valor da abstinência. Frutuoso de Braga impedia o consumo de carne, instituindo que apenas se comesse verduras, legumes e raramente peixes de rio ou do mar. O vinho poderia ser consumido em pequenas quantidades. Nos sábados e domingos, estaria autorizada uma medida ao fim da tarde. Nas principais solenidades, os monges receberiam três pratos e mais medidas de vinho. Entretanto, a RM previa situações em que algumas concessões a esse regime alimentar seria necessárias: os enfermos e os que viajassem por requisição de um bispo ou de um príncipe poderia comer carne.¹⁴⁸

Em todo caso, a RM delegava aos superiores o papel de julgar sobre a alimentação dos monges: em festas ou quando houvesse oportunidade dos monges o peixe estaria permitido, mas o abade deveria guardar a *discretio* nessas ocasiões e outras semelhantes; o consumo de vinho deveria estar em conformidade com o disposto pelo abade e pelo prepósito. O capítulo XVIII, *De cibis*, vinculava disposições semelhantes. Exceto quando o mosteiro hospedasse um viajante ou um eclesiástico, o abade ou o prepósito não deveriam oferecer comida fora de hora a um monge, a menos que estivesse enfermo ou com debilidade manifesta. A norma impunha que a comida ordenada fosse adequada à saúde e à idade.¹⁴⁹

Frutuoso de Braga incumbia o abade de função similar no que concerne ao jejum. O tema foi normatizado no capítulo XVII, *De ieiuniis*, a prática seria obrigatória em alguns períodos. Entre o Pentecostes ao dia 14 de setembro, com exceção da quaresma que antecede a festividade dos santos Justo e Pastor, os monges deveriam jejuar todo dia até a nona e se absterem totalmente de vinho. Do dia 14 de setembro até a Páscoa, o jejum deveria ser rigoroso. Na Quaresma, os ascetas deveriam se abster de azeite e vinho. Ao abordar o tempo de jejum compreendido entre o Pentecostes e o dia 14 de setembro, a RM indicava ao abade que atendesse à *discretio*. Em seguida, possibilitava com que o abade concedesse a seus subordinados uma medida de vinho

¹⁴⁷ RM, III. P. 141-142.

¹⁴⁸ Ibidem. p. 142-143.

¹⁴⁹ RM, XVIII. p. 157.

por pessoa com a comida nessa época quando estivessem encarregados de trabalho pesado.¹⁵⁰

A RM dedicou o capítulo XIV, *De clamosis et lasciuais*, à prescrição de punições aos monges furiosos, bufões, detratores ou que fizessem alvoroço ao falar. Segundo o instituído pelo capítulo, aquele que não se emendasse destas faltas após sucessivas sanções e excomunhões, deveria ser açoitado e duramente corrigido. Aquele que se gabasse do seu desenfreno, deveria ser privado com frequência de comida, submetido a um jejum de dois ou três dias e a um trabalho e sancionado de falar. Se ainda assim fosse reincidente, deveria ser corrigido com mais dureza por meio de açoites, longa reclusão e alimentação escassa, composta apenas de pão e água. Essas penalidades deveriam ser aplicadas também aos desobedientes, aos murmuradores, aos contraditores e aos que comessem e bebessem furtivamente.¹⁵¹

Ao final do capítulo em análise, Frutuoso de Braga delegava ao abade e aos anciões o papel de aplicar esses castigos. Instituíam, entretanto, que as punições fossem proporcionais à responsabilidade, à idade e à pessoa, além de julgar com *discretio* para que não dessem penas leves a faltas graves ou penas graves a faltas leves. Conforme afirmado na RM, seria necessário que os superiores distinguíssem com comedimento, ponderada equidade, piedosa justiça e contínua compaixão para que de fato pudessem promover a saúde e não a debilidade dos seus subordinados. Sublinho, aí, a associação da penalização com *discretio* com outros valores, implicando um exercício do poder de punir que estaria moralmente condicionado.¹⁵²

O capítulo XIV foi encerrado com o alerta de que as culpas dos superiores seriam julgadas por Deus, tal como eles julgavam seus súditos.¹⁵³ Conforme apontou Gradowicz-Pancer, as regras monásticas estabeleciam um sistema de vigilância constante sobre as condutas dos monges. Para além de instâncias verticais e horizontais, correspondentes respectivamente à observação por superiores hierárquicos e por companheiros de mesmo grau na ordem interna, esses documentos aludiam à vigilância infalível empreendida por Deus. Segundo a autora, a inspeção divina do homem constituía uma forma de controle mais insidiosa e mais performática que qualquer vigilância humana, pois abarcava todo espaço e a todo tempo.¹⁵⁴ Consoante a essas

¹⁵⁰ RM, XVII. p. 156.

¹⁵¹ RM, XIV. p. 153.

¹⁵² Ibidem. p. 153-154.

¹⁵³ Ibidem. p. 154.

¹⁵⁴ GRADOWICZ-PANCER, le “panoptisme”... op. cit. p. 189-192.

noções, o recurso à figura de um Deus que julgaria a maneira como os superiores lidavam com seus subordinados reforçava a necessidade de conformação até mesmo da liderança monacal às normas estabelecidas.

A RC dispunha de normas que incidiam sobre práticas diversas de exercício do poder. Entre os aspectos legislados nesse quesito, constavam: o proferimento de ordens,¹⁵⁵ a confissão,¹⁵⁶ a gestão dos bens,¹⁵⁷ a transmissão de ensinamentos,¹⁵⁸ a punição dos delinquentes,¹⁵⁹ a vigilância¹⁶⁰ e o controle dos ingressantes.¹⁶¹ As orientações quanto à condução dos subordinados previam concessões quanto ao trato dos que tivessem o corpo debilitado pela idade ou por doença, visando sua preservação.¹⁶² Todavia, o uso da *discretio* não estava associado às eventuais necessidades físicas, mas quanto às precauções concernentes aos novos aderentes da vida monacal.

O capítulo XVIII da RC foi intitulado *ut non recipiantur in monasterium nisi qui radicatus omni facultate mundati sunt*, sendo dedicado a interditar a admissão de quem não se despojasse de todos os seus bens. Nele, os autores aludiam à recorrência de conflitos desencadeados por monges que saíam da comunidade e tentavam reaver os seus bens:

Temos averiguado mosteiros pouco cautelosos que em que aqueles que ingressaram com seus bens, enfraquecido depois, buscam com grande infâmia voltar ao século que deixaram, como cachorros ao vômito, e tratam de arrancar, juntos com seus parentes, o que haviam levado ao mosteiro, e acodem aos juízes seculares, e devastam com gente de armas os mosteiros (...).¹⁶³

No decorrer do capítulo, os que abandonavam a vida monacal e demandassem aquilo que foi renunciado foram desqualificados moralmente e desassociados das

¹⁵⁵ RC, V. p. 180-181; VI. p. 183; XII. p. 192; XVI-XVII, p. 200-201; *Pactum*.p. 208-210

¹⁵⁶ RC, V. p., 180; XII-XIII. p. 193-196; XIX. p. 204-205.

¹⁵⁷ RC, XI, p. 191.

¹⁵⁸ RC, VI. p. 182-183; X. p. 190; XVII. p. 201; *Pactum*.p. 208-210.

¹⁵⁹ RC, IV. p. 179; VI-IX. p. 184-187; XI. p. 191; XIII-XV. p. 196-200; XIX-XX. p. 297-208; *Pactum*.p. 208-210.

¹⁶⁰ RC, XV. p. 199.

¹⁶¹ RC, IV. p. 178-179; VII. p. 184-186; XVIII. p. 203-204;

¹⁶² RC, VII. p. 184; VIII. p. 186; XVII. p. 202; XIX. p. 207.

¹⁶³ “Conperimus per minus cauta monasteria qui cum facultaticulis suis ingressi sunt, postea tepefactos cum grande exprobratione repetere, et saeculum quod reliquerant ut canes ad uomitum reuocare, et cum suis propinquis quod monasterior contulerant hoc extorquere et iudices saeculares requirere, et cum saionibus monasteria dissipare (...)”. Cf.: RC, XVIII. p. 203. Tradução minha.

virtudes monásticas. As Escrituras foram evocadas para enfatizar a condenação moral desses ex-monges. Lê-se na RC:

Estes não são discípulos de Cristo e não devem ser buscados na *Ecclesia*, mas se encontrarão entre os membros do anticristo. Não são moradores da terra prometida, nem autênticos israelitas, sim prosélitos vindos de longe; mas não nem leais aos seus irmãos e nem valentes no combate. A estes sabemos que o senhor os rechaçou em tempos passados, segundo o Levítico, e que os proibiu que continuassem na guerra.¹⁶⁴

A referência aos conflitos desencadeados por quem debandava do mosteiro constam nos capítulos I, II, XIV, XX e no *Pactum*. Mais adiante, no capítulo XX, *Quid obseruandum sit de monachis qui a proprio monasterio per uitia delabuntur*, sobre a fuga do mosteiro, esses elementos foram retomados. Nessa seção, a RC apontava a existência de pessoas que retornavam ao século e ameaçavam sua antiga comunidade com o apoio de familiares.¹⁶⁵ O capítulo I fazia referência a mosteiros em que, devido a conflitos internos, alguns monges recorriam a parentes deixados no século para lhes prestar auxílio em armas e com ameaças.¹⁶⁶ O capítulo II revelava a existência de monges que saíam de suas comunidades originais para ingressarem em comunidades fundadas por presbíteros, prática que condenava.¹⁶⁷ O capítulo XIV mencionava o caso de monges que, após sucessivas punições, prosseguiram em sua falta e murmurava abertamente contra o superior e os monges e pediam com que seus parentes os defendessem.¹⁶⁸ O *Pactum* apontava para casos de monges que abandonavam sua comunidade sem permissão e que contavam com o apoio de bispos, clérigos de ordem menor ou leigos para não retornarem.¹⁶⁹ A repetição da questão decorreria da frequência com que esse tipo de conflito ocorria no noroeste peninsular, consistindo, portanto, num problema do qual os mosteiros deveriam se precaver.

Tendo em vista a prevenção desse tipo de transtorno, a RC alertava para a necessidade de diligência e *discretio* ao admitir novos membros na comunidade.¹⁷⁰ No

¹⁶⁴ “Non sunt isti discipuli Christi et non in ecclesia sunt requirendi, sed in membris anti-christi inueniendi sunt. Non sunt accolade terrae repromissionis nec uere israhelitae, sed de longinquo aduenti prosiliti, sed neque fratribus fidelis, neque in pugna inuenti sunt fortes. Tales olin in Leuitico Dominum cognoscimus destestasse; et in bello ne perferent prohibuisse”. Cf.: RC, XVIII. P. 203-204. Tradução minha.

¹⁶⁵ RC, XX. p. 207-208.

¹⁶⁶ RC, I. p. 173.

¹⁶⁷ RC, II. p. 176-177.

¹⁶⁸ RC, XIV. p. 198.

¹⁶⁹ *Pactum*. p. 210.

¹⁷⁰ RC, XVIII. p. 203.

capítulo IV, *Quales monachi recipiantur in monasterio*, apresentou o processo a que um pretendente à vida monástica deveria ser submetido antes de ingressar no mosteiro. Primeiramente, ficariam três dias e três noites fora do mosteiro sendo injuriados pelos hebdomadários. Após, o candidato deveria responder se era livre ou servo, se estava renunciando com sinceridade e se cumpriram a diretriz de abdicar de tudo o que possuía. Só então poderia ser admitido no mosteiro.¹⁷¹ O capítulo XVIII indicava um período de um ano de prova, em que seria insultado por todos os monges, para só então substituir a sua veste secular pelo hábito e assinar o pacto.¹⁷² Os dois capítulos afirmavam que se a renúncia não fosse verdadeira, o recém-converso eventualmente abandonaria o mosteiro. Tanto as provações quanto a *discretio* na admissão eram justificadas pelos riscos de se aceitar quem não estivesse apto à prática de valores monásticos fundamentais e, por isso, prejudicasse a comunidade.

A RC previa, ainda, que a atuação do prepósito fosse realizada com *discretio*. Conforme exposto anteriormente, o prepósito estava encarregado da gestão patrimonial. O capítulo XI, dedicado a normatizar a conduta do ocupante desse cargo, previa que o poder que exercesse estivesse sob a orientação abacial – ou seja, o abade exerceria teria o exercício de poder pelo prepósito como um dos seus objetos de exercício de poder. Segundo a RC, a subordinação da conduta do prepósito à direção abacial evitaria com que fosse acometido pela vanglória, uma vez que agiria como administrador *discretus*, não pródigo, da comunidade.¹⁷³

O *Pactum*, que acompanhava a RC e que o novo ingresso deveria assinar, previa que os monges apelassem contra decisões e condutas do abade. Lê-se no documento:

De nossa parte, representamos-te a ti, senhor nosso, que, se de propósito, o que ao menos não se pode acreditar e que Deus não permite que suceda, tratar a alguns de nós injustamente, o com soberba, ou com ira, ou ter predileção por um e desprezar a outro com ódio, a um mandar com império e a outro adular, como faz o vulgo, então tenhamos também nós poder, concedido por Deus, de apresentar queixa sem soberba nem ira a nosso prepósito por cada decania, e o prepósito beijar-te humildemente os teus pés, senhor nosso, e manifestar em cada caso nossa queixa, e tu deverás escutar pacientemente e humilhar o âmagio na regra comum, e corrigir-te e te emendar; e si em alguma maneira quiseses te corrigir, nesse caso tenhamos também nós poder de incitar aos demais mosteiros, ou por menos de convocar a nossa conferência, o bispo que vive *sub regula*, ou ao conde católico defensor da *Ecclesia*, para que em sua presença te corrija e cumpras a regra aceita, e nós sejamos discípulos sujeitos ou filhos adotivos humildes,

¹⁷¹ RC, IV. p. 178-179.

¹⁷² RC, XVIII. p. 204.

¹⁷³ RC, XI. P. 191-192.

obedientes, em tudo o que se deve, e tu, enfim, nos ofereças puros a Cristo sem mancha.¹⁷⁴

Há três tipos de situações em que a contestação do superior seria possível: injustiça do abade, maus tratos a um monge ou trato desigual entre uns e outros.¹⁷⁵ Cabe sublinhar o manejo dos valores no documento. O abade contestado tem o exercício do seu poder associado a qualidades opostas às que deveria cultivar, associando-o ao “vulgo”. Embora sem mencionar o conceito, observa-se uma condução dos subordinados que não corresponderia à *discretio*. Da parte do monge, impõe-se que preste sua queixa em conformidade com as virtudes monásticas. Por fim, sublinha a necessidade de humildade por parte do abade para que se corrigisse.

O encaminhamento em etapas da queixa, em que primeiro se recorre ao decano, depois ao prepósito e, por fim, ao arbítrio externo, estava em consonância com a hierarquia definida pela RC. A previsão de que o pleito fosse levado à *sancta communis regula*, ao *episcopus sub regula* ou a um leigo poderoso¹⁷⁶ era consequência das correlações de forças internas aos mosteiros do noroeste peninsular, cujas tensões a congregação dumiense se organizava para amenizar.¹⁷⁷ O *Pactum* dispunham aos monges de mecanismos para contestar a maneira como o abade exercia o poder, possibilitando que recorressem aos participantes e apoiadores da congregação para adequar a atuação da liderança.¹⁷⁸

¹⁷⁴ “*Tibi uero domino nostro suggerimus, si uelles, qd credi certe nefas est et quod Deus fieri non patiatur, aliquem ex nobis iniuste aut superbe aut iracunde habere aut certe unum diligere et alterum liuoris odio contempnere, unum imperare, alterum adulare, sicut uulgus habet, tunc habeamus et nos concessão a Deo potestatem non superbe, non iracunde, per unamquamque decaniam praeposito nostro querimoniam inferre; et praepositus tibi domino nostro humiliter pedes deosculari et mostram querellam ad singula pandere et tu patienter iubeas auscultare, et in communi regula ceruicem humiliare et corripere et emendare; quod si corripere te minime uolueris, tunc habeamus et nos potestatem cetera monasteria commouere aut certe episcopum qui sub regula uiuit uel catholicum ecclesiae defensorem comitem et aduocare ad mostram conlationem ut coram ipsis te corripias, et coeptam regulam perficias et nos simus discipuli subditi seu adoptiui filii humiles oboedientes in omnibus quae oportet, et tu demum Christo sine macula offeras nos inlaesos*”. Cf.: *Pactum*. p. 211. Tradução minha.

¹⁷⁵ Uma análise sobre esses elementos do *Pactum* podem ser lidos em: LETINIER, Rosine. Juicios monásticos: la apelación del monje em el *Pactum* de San Fructuoso. **Anuario de Historia del Derecho Español**, v. 68, p. 467-473, 2000. p. 471.

¹⁷⁶ Letinier elencou precedentes normativos para esse tipo de apelação externas. Cf.: Ibidem. p. 468-469.

¹⁷⁷ DIAZ, Monasteries in a peripheral... op. cit. p. 15.

¹⁷⁸ Na avaliação de Letinier, excepcionalmente as regras monásticas previam instrumentos para sancionar a má atuação abacial. Porém, ao contrário do previsto no *Pactum*, essas punições concerniam não ao exercício do poder em si pelo abade, mas pelo descumprimento de alguma prescrição da regra. Um exemplo disso é a *Teria Patrum Regula*: em sua quarto capítulo, proibia mulheres, parentes ou desconhecidas, de frequentar ou ter relações familiares com algum mosteiro, e interditava aos monges que fossem a mosteiros femininos. Caso alguma mulher entrasse na comunidade ou na cela com a ciência e consentimento do abade, esse seria deposto do seu cargo. Cf.: LETINIER, op. cit. p. 468; Troisième règle des pères. In: VOGÜÉ, **Les règles...** op. cit., v. 2. p.534-537.

Salvo a RL, que se dedicou pouco às relações de poder, todas as regras monásticas visigodas previam modalidades similares para a condução dos monges pelos seus superiores. As formas de exercício do poder previstas consistiam em aplicação de castigos aos infratores, confissão, controle do ingresso de novos membros no mosteiro, vigilância constante, proferimento de ordens, atividades de ensino e gestão patrimonial. Em todo caso, o viés pastoral e de direção espiritual permeavam as normas referentes ao tema, justificando-as moralmente. Também se deve sublinhar a atenção aos fisicamente debilitados, para os quais as regras previam concessões ao rígido regime de vida em favor da preservação do corpo. Prescrevia-se, nesse sentido, uma atuação por parte dos superiores condicionada pelas necessidades desses monges destituídos de saúde.

A *discretio* na RL e na RI foram empregadas de maneira convergente, porém com finalidades distintas: ambas impunham uma distribuição das vestimentas com *discretio*, atendendo às necessidades de cada um, porém, na RL, isso significava considerar a procedência social da virgem e na RI, a posição no século deveria ser ignorada. Na RM, por sua vez, as concessões diziam respeito ao juízo na alimentação e na aplicação de penalidades. Por fim, na RC, a *discretio* era competência a ser empregada ao se decidir quem poderia pertencer ou não à comunidade. A *discretio* consistia, assim, na habilidade da autoridade avaliar cada subordinado a fim de conduzi-lo adequadamente. No noroeste peninsular, a inadequação dos superiores a tais diretrizes era prevista: na RM, mencionava-se o juízo divino sobre como as autoridades exerciam o seu poder; o *Pactum* possibilitava a apelação contra um abade que não atuasse com *discretio*.

4. Conclusões parciais

A partir da segunda metade do século V, o movimento monástico no Ocidente latino começou apresentar características distintas que até então vigoraram. As regras monásticas, cuja produção foi intensificada, tornaram-se requisito necessário ao reconhecimento do monaquismo legítimo e apresentaram normas mais pormenorizadas a respeito da hierarquia e da atuação dos superiores. Após o Concílio de Calcedônia, disseminaram-se as decisões conciliares locais que subordinavam o monacato ao episcopado, mas com concessões às lideranças monacais.

A noção de *discretio* continuou a ser empregado nos textos destinados aos monges, mas com uma nova dimensão acrescida, consoante às transformações que

ocorreram. Ser *discretus* era uma das qualidades atribuída a quem exercia a função abacial, desempenhando o conceito um papel no reforço da estratificação monástica vinculada nos textos normativos. Além disso, a *discretio* passou a concernir também à gestão patrimonial. Impunha-se ao abade uma atuação atenta com as necessidades físicas e méritos de cada um de seus subordinados.

A difusão do monacato na Península Ibérica foi acentuada a partir do século V. Ainda que o movimento na região tenha sido heterogêneo, tendo em vista as especificidades locais, partilhavam de um conjunto de referências sobre a vida monacal e se desdobravam de transformações socioeconômicas similares, assegurando convergências entre as diversas experiências. Durante o domínio visigodo da península, as adversidades vivenciadas pelo campesinato impeliram segmentos desse grupo à adoção do monaquismo, sobretudo na região da *Gallaecia*. Provavelmente, esses compunham a maior parte do monacato ibérico. Todavia, os fundadores de mosteiros e abades eram representantes da elite, que obtinham disso vantagens socioeconômicas – salvo no noroeste peninsular, onde comunidades camponesas se convertiam em comunidades monásticas para lidarem com a conjuntura de então, o que desencadeava conflitos, sobretudo a respeito de questões patrimoniais.

As relações entre o episcopado e o monacato tenderam a ser amparada em consensos conciliares que reproduziam dispositivos firmados externamente à península. Nesse sentido, desde meados do século VI, a tendência predominante era que os bispos fossem incumbidos da ordenação abacial e do reconhecimento das regras a serem adotadas pelos monges, mas estavam impedidos de reivindicar patrimônio dos mosteiros. Embora a relação tendesse a favorecer os prelados, os interesses econômicos dos superiores dos mosteiros foram assegurados.

As regras visigodas foram escritas estabelecendo normas concernentes à gestão de um ambiente monástico socialmente diversificado e em que os superiores detinham ao menos alguma autonomia administrativa. As prerrogativas para a autoridade, nessa documentação, estavam assentadas na idade, na experiência e no cultivo dos valores constitutivos da profissão monacal – dentre os quais, o de ser *discretus*. Nas normas concernentes ao exercício do poder, indicava-se que os superiores agissem com *discretio* em algumas circunstâncias: na RL, na distribuição de roupas, para ressaltar a atenção devida à origem social de cada monja; na RI, no que concerne à distribuição do hábito monástico, visando o atendimento às necessidades de cada um; na RM,

tangenciava o controle da alimentação e à aplicação de penalidades; na RC, no que se refere à admissão de novos membros e à gestão patrimonial do mosteiro. O *Pactum* previa que o monge apelasse contra seu abade caso esse exercesse seu poder sem *discretio*.

Na RL, as normas e valores elencados contribuiriam para a distinção de Florentina pela sua opção pela virgindade e pela sua procedência. A *discretio*, nesse caso, pautava a demarcação da posição social prévia pela vestimenta de cada monja – as que outrora eram ricas receberiam as melhores. Nas demais, a *discretio* ressaltava a necessidade de que o poder fosse exercido tendo em conta as necessidades corporais de cada monge, desencadeado em concessões em relação às normas. Essa abordagem estava em consonância com as prescrições que impunham um exercício do poder que não estivesse condicionado pela posição social do monge em sua vida pregressa. Na RC, constava, ainda, a menção à *discretio* em alusão à atenção aos pretendentes ao monacato, de modo a precaver a aceitação de aspirantes que pudessem posteriormente conflitar com a comunidade.

Capítulo V: Comparação

Após o capítulo introdutório desta tese, iniciei a investigação proposta pela análise das referências que propiciaram a conceituação cristã de *discretio*. Tal estudo foi desenvolvido no segundo capítulo. Nos dois capítulos subsequentes, detive-me nos dois conjuntos de documentos que delimitei para a pesquisa, constituídos pela obra monástica de João Cassiano e as regras monásticas visigodas. Estando cada capítulo dedicado a um desses *corpora*, empreguei em ambos a *Analítica da Normatização do Poder*, método desenvolvido para satisfazer os objetivos formulados. Os resultados obtidos nas análises individuais de cada grupo de textos propiciaram a percepção de suas características específicas.

Neste capítulo, concluo a pesquisa recorrendo ao método comparativo proposto por Kocka. Nesse sentido, confrontarei o que foi levantado nas análises de cada caso considerado a fim de perceber suas divergências, convergências e inter-relações. Cabe salientar que a comparação a ser exposta é diacrônica, uma vez que a obra de João Cassiano foi composta no início do século V e as regras monásticas visigodas, entre o final do século VI e meados do VII. Os recortes espaciais também não são coincidentes: o primeiro *corpus* foi produzido na Gália e o segundo, na Península Ibérica. Tendo em vista a problemática comum que orientou as análises e o estabelecimento de eixos comparativos que pautaram o estudo de cada conjunto documental, a comparação se torna viável e pertinente, dada as potencialidades para melhor compreensão das especificidades de cada caso e os vínculos existentes entre ambos.

Os eixos comparativos selecionados para análise foram: as relações entre a produção dos documentos e a inserção social e institucional dos monges; os valores e normas que fundamentavam a constituição da autoridade monástica; a normatização do exercício do poder no âmbito da comunidade. Nos tópicos a seguir, encadeio o texto confrontando na sequência de cada eixo os dados advindos dos dois capítulos anteriores.

1. A produção do texto e a inserção social e institucional dos monges

Os distanciamentos na maneira como foram articulados e *discretio* e poder nos dois *corpora* em questão decorriam da relação estabelecida pelos autores entre o documento que produziam e a inserção social e institucional dos monges para os quais se dirigiam. Primeiramente, saliento a divergência de procedência social entre os monges galo-romanos do início do século V e os da Península Ibérica sob domínio

visigodo. Na sequência, identifico a relação distinta entre os monges de cada recorte espaço-temporal e o restante do clero. Ainda no que concerne a esse eixo comparativo, avaliarei como os autores condicionaram seus textos de maneira a exercer poder sobre a audiência pretendida.

Ao contrário do postulado por estudos mais antigos, a expansão do cristianismo da Gália ocorreu a partir dos segmentos aristocráticos, sendo a adoção dos princípios da nova fé intensificada por essas elites no início da quinta centúria. O fenômeno foi decorrente de conturbações na região, sobretudo a presença germânica, que precipitaram a perda dos crivos tradicionais de distinção e prestígio social, como riqueza e cargos no serviço imperial. Os intelectuais cristãos produziram textos dirigidos a esses grupos que vinculavam os valores que pautavam o *status* pretendido por esses grupos, mas articulando-os a um quadro de referência cristã.

A *nobilitas* figurava como principal valor enfocado pelo clero em seu empenho por angariar a adesão aristocrática à religião, dada sua relevância para a distinção dos grupos aristocráticos. De acordo com a perspectiva definida por autores eclesiásticos do período, a *nobilitas* estaria atrelada à conduta espiritual, sobretudo no que tange à ascese e à castidade. Na literatura cristã da época, esses novos crivos de demarcação de superioridade eram contrapostos aos tradicionais, sendo avaliados como mais seguros e estáveis. Assim, a conversão religiosa e a adoção do modo de vida cristã eram apresentados como alternativas viáveis para que uma aristocracia em dificuldades pudesse prosseguir como elite.

A profissão monástica consistiu numa das opções adotadas por setores socialmente privilegiados ante o cenário adverso. Exaltados como cultivadores das diretrizes comportamentais, os monges detinham uma posição de destaque no âmbito da comunidade cristã. Em consonância com tal conjuntura, a literatura ascética do período associava as eventuais perdas materiais e políticas da elite como um chamado divino para uma forma superior de vida. Entretanto, sendo os aderentes do movimento na Gália provenientes dos círculos de bem-nascidos, era comum a manutenção dos hábitos aristocráticos e a rejeição de práticas ascéticas mais austeras.

O público de João Cassiano era composto por esses segmentos da elite que, empobrecidos e destituídos, adotavam a vida monástica para assegurar seu *status* privilegiado. A abordagem do autor no que tange ao monaquismo estava em consonância com as demandas do grupo social para o qual escrevia. João Cassiano

apresentou argumentos em favor dos aristocratas que optavam pelo ascetismo por estarem despossuídos, destacando a possibilidade de uma progressão espiritual exemplar. Ademais, se por um lado o marselhês propunha como ideal uma ascese radical pautada na renúncia total às posses mundanas, por outro associava a austeridade extrema às forças demoníacas, evocando a *discretio* como valor primordial. Assim procedendo, apresentava parâmetros para a composição de uma elite espiritual que contemplava segmentos de origem privilegiada que não detinha mais seus antigos meios de distinção social, mas concedendo a possibilidade de preservação de antigas práticas características desse grupo.

Em contraposição, a procedência social dos monges no reino visigodo era mais ampla. Tal diversidade de composição era resultado das interações socioeconômicas que então prevaleciam. A dinâmica das comunidades monacais refletia as relações que permeavam a Península Ibérica, particularmente o mundo rural. A despeito da caracterização da conversão monástica como ruptura com o século, a formatação do monacato visigodo mantinha similitudes com a lógica que então perpassava a sociedade.

No decorrer da Primeira Idade Média, as pequenas propriedades retrocederam, sendo muitas vezes incorporadas pelas grandes propriedades em expansão. Em busca de condições mais propícias para proverem sua subsistência, os camponeses livres acabavam por degradar seu *status* social, cedendo a si mesmos e suas terras em benefício de homens mais favorecidos. Nessas relações de dependência que eram constituídas nesse período, percebe-se a tendência à unificação, na parte mais privilegiada da relação, da figura do *dominus* e do *patronus*. Assim, a concessão da própria *libertas* a outro homem constituía numa resposta do campesinato às adversidades que enfrentavam. Havia também situações em que o camponês abandonava seu senhor para se entregar a outro que julgasse mais apto a atender suas demandas. A recorrência de episódios do gênero acarretou em medidas para conter a fuga dos camponeses.

Os pretendentes à vida monástica no reino visigodo frequentemente afluíam de segmentos sociais desfavorecidos. Isso ocorria porque os requisitos para o ingresso no mosteiro não eram estranhos às práticas que prevaleciam em outras esferas da sociedade. Tal como nos laços seculares de dependência, o aspirante a monge deveria entregar todos os seus bens e se comprometer à subordinação plena ao superior e ao

desempenho de atividades econômicas que lhes fosse demandada. Dadas as vantagens proporcionadas pela profissão monacal, era comum o abandono dos laços seculares de dependência tendo em vista a vida numa cenóbio.

Apesar do perfil majoritariamente campesino dos monges visigodos, os fundadores de mosteiros eram geralmente oriundos de origem social elevada. Parte considerável das comunidades era estabelecida por bispos, pessoas de fora da península ou elementos da elite local. Os segmentos privilegiados optavam por transformar uma terra num mosteiro por conta dos benefícios: possibilidade acúmulo patrimonial e de homens sob sua dependência, o prestígio associado à condição monacal e os privilégios fiscais e econômicos. Os mosteiros recém-fundados eram liderados por seu fundador ou por alguém designado para a função.

O monaquismo na *Gallaecia* apresentava alguns elementos sem correspondência em outras regiões da Península. Em diversos casos, comunidades campesinas constituídas antes mesmo da presença romana na região se convertiam numa comunidade monástica. Consequentemente, proliferou no noroeste mosteiros onde conviviam famílias e pessoas de ambos os gêneros. O fenômeno era resultante do intenso avanço da grande propriedade na região, tendo em vista que a transformação da comunidade num mosteiro era uma forma de precaver a incorporação das pequenas propriedades ou das terras comuns campesinas pela elite. A RC se adequava ao movimento nessa região.

A RL foi num documento com particularidades em relação aos demais, uma vez que consistia numa regra dirigida pelo autor à sua irmã. Leandro de Sevilha vinha de uma família componente da elite regional, mas que fora destituída pela ocupação bizantina. O documento destacava os prejuízos espirituais das posses materiais, sustentando o argumento de que a ausência de uma riqueza como herança não seria ruim para Florentina. Em contraposição aos bens terrenos e ao matrimônio, o prelado apresentava a virgindade consagrada como alternativa – que seria, aliás, preferível à vida secular. Sem as condições materiais necessárias à manutenção de sua distinção social, Florentina poderia, ainda assim, pertencer a uma elite espiritual por ter aderido ao monaquismo.

As regras monásticas visigodas vinculavam prescrições concernentes à gestão dos bens e das pessoas da comunidade pelos seus superiores hierárquicos. As normas que incidiam sobre o exercício do poder pelas lideranças monacais estavam articuladas

aos valores tidos como constituintes da vida monacal autêntica. Assim, as regras instituíam uma forma adequada de atuação do superior, que estava condicionada ao perfil dos monges e das relações sociais vigentes na região em que deveria ser adotadas. O uso da *discretio*, na documentação monástica visigoda, estava em consonância com a diversidade que havia nos mosteiros ibéricos. A RL constituía exceção, dado estar voltada à exaltação da condição virginal, cuja irmã do autor resolveu adotar.

Tanto na Gália do século V quanto na Península Ibérica dos VI e VII, o monacato foi um movimento cuja difusão ocorreu em consequência das transformações sociais, políticas e econômicas que perpassaram a Primeira Idade Média. A adoção da vida monacal era vista nas duas regiões como via de obtenção de melhores condições ou, pelo menos, de convenientemente lidar com as adversidades conjunturais. Ainda que a composição social das audiências às quais os dois *corpora* visavam normatizar era distinta, em todos os documentos são perceptíveis manejos da *discretio* condizentes com os usos dos textos pretendidos pelos autores.

No que tange à relação entre a produção da documentação e as interações que vigoravam entre monges e o restante do clero, cabe sublinhar o razoável distanciamento temporal entre os dois *corpora*. O Concílio de Calcedônia, celebrado em 451, impunha pela primeira vez a subordinação efetiva do movimento monástico aos prelados. A partir de então, reuniões conciliares em diversas regiões, inclusive na Gália e na Península Ibérica, tenderiam a reproduzir o disposto por Calcedônia. Sendo João Cassiano anterior ao evento e as autores das regras monásticas visigodas posteriores, cada caso seria desdobramento de um momento específico das relações de poder estabelecidas entre o monacato e o episcopado.

Como bem enfatizado, João Cassiano escrevia para uma aristocracia em dificuldades que aderira ao monaquismo visando novos crivos para distinção social que estivessem aptas a manter. Os monges, assim como o restante do clero, partilhavam de valores em comum, propiciando a afinidade de ideias e a coesão e proximidade entre os diversos componentes desse segmento. Ainda assim, havia uma correlação de forças tal que acarretava em disputas. Os setores eclesiásticos, inclusive os monges, estabeleciam redes de apoio a partir de interesses em comum, visando melhores condições de prevalecer sobre eventuais oponentes.

No início do século V, despontava a facção composta pelos monges provenientes da comunidade insular de Lérins e seus aliados. Os lerienses angariaram

para si a destacada sé episcopal de Arles, dentre outras, além de cooptarem apoio de detentores de ofícios imperiais. A ascensão do grupo ocorreu num momento em que bispos e monges mantinham relações que favoreciam a autonomia monástica frente à alta hierarquia eclesiástica. Tendo em vista a condição monástica tanto de João Cassiano quanto do grupo com qual estava articulado, a obra do marselhês endossava as pretensões na Gália dos monges coligados e capitaneados por Lérins.

Alinhando-se às posições doutrinárias que conferiam unidade à facção na qual estava inserido, João Cassiano adotou postura contrária à tese agostiniana sobre a graça, sem, com isso, pender ao pelagianismo. A querela decorria da discordância por parte dos monges da Gália em relação ao caráter determinante que Agostinho de Hipona atribuía à ação divina na salvação, solapando o papel da agência humana e, portanto, as prerrogativas do mérito da ascese monástica. Num momento em que os grupos monásticos reivindicavam uma posição superior no âmbito da *Ecclesia*, propuseram alternativas que destacam o caráter assistencial da graça e reabilitavam o mérito do homem. A argumentação de João Cassiano evocava o conceito de *discretio*, tido como presente da graça para que o homem pudesse avaliar seus pensamentos e livremente escolher como lidar com eles.

João Cassiano evocou a *discretio* em diversas passagens de sua obra em referência ao empenho do monge em engendrar sua perfeição espiritual e, assim, sua própria salvação. Por nutrirem essa virtude, sem a qual nenhuma outra seria possível, os monges se habilitavam à compreensão dos assuntos celestiais e à contemplação divina. A adequada avaliação de seus pensamentos pela *discretio* erradicaria os vícios, possibilitando a pronta identificação de heresias, a conformação do monge à ortodoxia e a correta interpretação das Escrituras. Nessa perspectiva, o monacato era associado ao cristianismo autêntico – argumento reforçado pelo vínculo histórico estabelecido entre o cenobitismo e a comunidade apostólica.

No que tange aos cargos eclesiásticos, o marselhês destacava a falta de preparo e a degradação moral de alguns clérigos. Apesar dos riscos espirituais que atribuiu aos ofícios eclesiásticos, o autor não condenava os monges que aspirassem à dignidade sacerdotal ou mesmo que a obtivesse. Sua abordagem do tema postulava a necessidade de uma formação para o exercício pastoral que estaria disponível nos mosteiros. A valorização da *discretio* como concessão divina para o livre aperfeiçoamento humano

integrava a proposição de um *cursus honorum* alternativo para aristocracia da Gália, em que a experiência monástica constituiria etapa inicial incontornável.

Na Península Ibérica, a dinâmica entre o monacato e o restante do clero era distinta. No século IV, o clero ortodoxo niceno adotou medidas que continham práticas ascéticas rigorosas, associadas ao intento de combater o movimento priscilianista. Naquele momento, não havia consenso quanto à posição dos adeptos do ascetismo cristão no âmbito da *Ecclesia* e a relação que deviam manter com a hierarquia clerical, contudo, os ascetas já dispunham de projeção social. No século VI, o conflito foi atenuado pela formulação de um consenso que, pautando-se em decisões conciliares externas à península, impunha a subordinação do monacato ao episcopado.

Na dinâmica estabelecida pelos concílios visigodos da sexta centúria em diante, os bispos deveriam aprovar as regras que seriam empregadas nos mosteiros e celebrar a ordenação clerical dos monges. Assegurava-se ao episcopado as prerrogativas para o reconhecimento de um espaço como mosteiro autêntico e para selecionar os códigos normativos a serem observados pelos abades. Uma cerimônia litúrgica do período contida no *Liber Ordinum*, intitulada *Ordo in ordinatione abbatis*, era ilustrativa dessa conjuntura. O texto previa um rito em que o bispo reconheceria a aptidão de um asceta para a função abacial e o instituiria nesse cargo mediante o estabelecimento do compromisso de cumprimento das regras monásticas por parte do pretendente ao cargo.

Tal configuração das relações entre monacato e episcopado foi o resultado da tensão subjacente nessa interação durante o período visigodo. Embora as comunidades monásticas tenham sido postas sob a autoridade dos bispos, tal subordinação não ocorreu sem cessões às demandas dos adeptos do movimento monacal. Se por, um lado, propiciava ao bispo obter apoio local junto aos mosteiros que reconhecia e aos abades que instituíam, por outro, garantiu às comunidades sua autonomia econômica e refreou sua dissolução posterior por iniciativa de prelados futuros. Além disso, numa época em que fundar ou liderar um mosteiro possibilitava a angariação de benesses diversas, o reconhecimento episcopal de uma comunidade como genuinamente monástica propiciava a concretização dessas vantagens.

A autonomia econômica concedida aos monges permitia ao abade ser responsável pela gestão do patrimônio da sua comunidade. Contudo, o exercício do seu poder, inclusive no que tangenciava a administração dos bens, era normatizado pelas regras que tinham que observadas para que o mosteiro que liderava fosse reconhecido.

Assim, a elite clerical tinha alguma influência sobre a gerência patrimonial nos espaços monásticos. Dentre outras prescrições vinculadas nesses documentos, impunha-se aos superiores que distribuíssem os bens entre os monges com *discretio*.

No noroeste peninsular, as relações entre os adeptos do monaquismo e a elite eclesiástica apresentavam especificidades, que decorriam da conjuntura socioeconômica da região. Desde o período de dominação sueva da *Gallaecia*, o mosteiro de Dumio era também uma sé episcopal, pois seu abade era bispo da *familia ecclesiae*, ou seja, um conjunto de mosteiros que estava sob sua direção. A RC surgiu em meados do século VII para normatizar as comunidades da *sancta communis regula* – comunidades associadas que acatavam a preeminência do *episcopus sub regula*, o abade-bispo de Dumio. O ingresso na congregação era realizado por famílias e comunidades campesinas que buscavam a proteção do prestigiado bispo-abade dumense para impedir a perda de suas terras para os grandes senhores. A escolha desses grupos por se converterem num mosteiro implicava numa necessária reorganização, tendo na RC e no Pacto instrumentos para resolução de conflitos provenientes dessa adaptação. A *discretio*, nesse caso, incidia sobre uma composição social dos mosteiros muito particular.

A composição da obra monástica de João Cassiano foi anterior à difusão de decisões conciliares que subordinavam o monacato ao episcopado e que impunham a adoção de regras monásticas para que um mosteiro fosse reconhecido. Escrevendo num período de controvérsias em que a posição do monge na *Ecclesia* era um dos tópicos de divergência, o marselhês articulava preceitos em favor do mérito ascético e de sua aptidão única para funções pastorais, recorrendo, para tanto, ao conceito de *discretio*. A redação das regras visigodas, por sua vez, foi empreendida num ambiente em que alguns consensos sobre a relação entre bispos e monges já haviam sido estabelecidos na Península Ibérica. Esses documentos, portanto, visavam normatizar a gestão do ambiente monástico de maneira a assegurar uma forma de vida identificável como monaquismo genuíno, estando a *discretio* alinhada a este propósito.

2. *Discretio* e autoridade

Tendo em vista o perfil social, a inserção eclesiástica e as pretensões dos monges que compunham sua audiência, João Cassiano discorreu sobre a autoridade de maneira que respaldava as práticas e interesses de uma aristocracia monástica. A

abordagem do marselhês sobre o tema punha aquele que comandava legitimamente a comunidade num patamar moralmente elevado, pois incorporaria os valores constitutivos da profissão e previamente estabelecidos pelos “Santos Pais”, que detinham a suma *discretio*. A autoridade vinculada ao cargo constituiria indicativo da superioridade moral, inclusive ante aqueles que já compunham a elite espiritual da *Ecclesia* e que eram adeptos do cristianismo autêntico. A fundamentação teórica ao governo dos monges proporcionava elementos que justificavam posições de destaque às lideranças monacais em outras esferas.

A obra de João Cassiano supunha como fim da vida monacal a salvação, sendo essa meta apenas alcançável pelo engajamento na conquista da *puritas cordis* – ou seja, um estado de tranquilidade em que o monge teria o poder de afastar os maus pensamentos e se ater à contemplação de Deus. Embora fosse impossível ao homem atingir a impecabilidade em decorrência do Pecado Original, o recurso à *discretio* e o treino ascético permitiriam que o monge lidasse adequadamente com as distrações provocadas pelas necessidades mundanas e se focasse nos assuntos divinos.

A profissão monástica era apresentada como o empenho constante em se aproximar da *puritas cordis*, a despeito das quedas que permeariam o percurso. A empreitada era caracterizada como um processo de aquisição gradual da perícia ascética, marcado por etapas sucessivas com desafios cada vez mais difíceis. O avanço de uma fase representaria a conquista da experiência e do conhecimento indispensáveis para as disputas da seguinte. Em diversas passagens das *Inst.* e das *Coll.*, João Cassiano expôs diversos esquemas de sequenciamento das etapas da progressão espiritual, partindo sempre daquela mais fácil de ser transposta. Nessa trajetória de progressão espiritual, cabia à *discretio* um papel primordial, tendo em vista ser a virtude que possibilitaria todas as demais.

Tendo em vista que o aperfeiçoamento era escalonado, nem todos estariam no mesmo patamar de progressão: uns seriam mais avançados que outros. João Cassiano avaliava como superior o que se encontrasse num grau mais elevado. A desigualdade de aperfeiçoamento e, portanto, a desigualdade moral entre os monges compunham a base de justificação da desigualdade permanente de forças entre o monge e seu líder. O domínio das técnicas ascéticas e a formação na tradição dos “Santos Pais” advindas da experiência e do esforço de fazer jus aos valores ascéticos eram os crivos a partir dos quais a obra do marselhês instituiria a autoridade autêntica. Mas, ainda, esses

parâmetros propiciavam elementos de desqualificação moral de outras lideranças oriundas do mosteiro de forma a solapar a autoridade que reivindicavam: a falta de domínio ascético de si mesmo e das normas oriundas da *discretio* dos “Pais”. A opção por dirigir os outros sem ser capaz de dirigir adequadamente a si mesmo por se retirar antecipadamente do mosteiro decorreria do orgulho, da vaidade, da razão afetada e das instigações demoníacas. Mais do que ilegítima, a autoridade desses monges seria perniciosa aos inexperientes ludibriados e ao próprio iludido pelas forças maléficas. As únicas maneiras de se precaver de se tornar líder precipitadamente seria por meio da humildade e da *discretio*.

Da parte de quem é dirigido, dispor da obediência, da paciência e da humildade necessárias para se submeter à direção seria indispensável para a progressão espiritual. Somente pela cessão plena de si a outro mais preparado espiritualmente é que um monge poderia se aperfeiçoar. O único começo possível para um *cursus honorum* válido previsto na obra de João Cassiano era o ingresso num cenóbio e a abdicação do domínio sobre qualquer coisa, inclusive si mesmo. A forma de vida monástica genuína seria indissociável dos valores que justificavam tal submissão, acarretando na condenação pelo marselhês de monges que desdenhassem de serem governados.

No que concerne à autoridade nas regras monásticas visigodas, constato uma diversidade de formulações, dada as particularidades da produção de cada documento. A RL continha poucas menções à superiora, sem pormenorizar as normas que definiam os requisitos e o perfil para a ascensão ao cargo abacial. Os termos empregados aludiam à posição de mestra da líder monacal, ao caráter metaforicamente filial da relação entre a virgem e sua superiora e à idade avançada de ocupa o cargo. Não houve ênfase quanta ao valor da obediência, apenas uma breve referência no último capítulo à necessidade de submissão e de se amar a superiora.

A RI e a RM apresentava normas convergentes a respeito da hierarquização da comunidade. O principal critério de ordenação era o tempo de vivência monástica; a RM apontava, ainda, a idade, a disciplina e o esforço laboral. Nos dois documentos, constavam prescrições que reforçariam as posições hierárquicas, como vestes diferenciadas ou reprodução da ordenação nas atividades cotidianas. Convergiam ainda ao apontarem o abade como líder da comunidade por sua idade, experiência e exemplaridade da conduta. No caso da RM, a *discretio* constava como requisito a quem pretendesse a função abacial. Atribuía-se ao superior uma autoridade advinda de sua

conformação aos valores ascéticos, o que implicaria numa renúncia a meios seculares de distinção. Ainda a respeito da hierarquia, previa-se um prepósito responsável principalmente pela gestão dos bens, além de outros cargos destinados a atenção a aspectos mais específicos da vida num mosteiro. Quanto a quem obedecia, impunha-se submissão. A obediência figurava como valor constitutivo da forma de vida monacal.

A RC elencava as qualidades morais que o pretendente ao cargo abacial deveria demonstrar possuir. A ênfase recaía na maneira como o candidato lidava com questões materiais, que seriam a renúncia a uma eventual herança e a abdicação de participar em disputas patrimoniais, mesmo que o conflito estivesse relacionado aos bens do mosteiro. No caso de litígios semelhantes, o abade deveria se abster e recorrer ao auxílio externo. Toda a normativa, nesse sentido, era dotada de conotações morais, pois se desqualificava o pleiteante e se exaltava quem intercedia em favor do mosteiro. O prepósito, encarregado da gestão dos bens, e o decano estavam hierarquicamente em posição inferior ao mosteiro. A RC reforçava essa verticalização, sublinhando a necessidade de submissão de quem ocupasse um patamar inferior a quem estivesse num superior. Não caberia, nessa hierarquia, as relações de poder preexistentes ao ingresso na comunidade; a RC intercedia contrariamente às prerrogativas dos pais ante seus filhos, apontando a necessidade de renúncia à lógica da família secular e da obediência ao abade. De todo modo, a autoridade do prepósito e do decano eram justificadas pelos valores a que estariam associados.

As divergências de abordagem quanto à questão resultavam das especificidades da produção de cada regra visigoda. A RL reforçava o mérito da vida virginal de Florentina a fim de lhe assegurar uma posição de destaque, resultando numa secundarização da questão da autoridade. A RC era destinada a comunidades monásticas que se coligavam numa *sancta communis regula* sob apoio laico e do bispo-abade de Dumio, mas que lidavam com muitas adversidades, inclusive disputas patrimoniais. Daí a privilégio às questões materiais da autoridade e a menção ao auxílio externo em favor do abade e da comunidade. Ainda assim, convergem na hierarquização dos monges a partir de parâmetros morais, incluindo, por vezes, a *discretio*.

Os perfis dos públicos para o qual João Cassiano e os legisladores visigodos se dirigiam eram distintos. Contudo, os parâmetros pelos quais as relações entre monges eram verticalizadas, a autoridade instituída e a submissão justificada eram convergentes. A desigualdade na progressão espiritual postulada por João Cassiano que fundamentava

a relação de autoridade estava implícita nas regras monásticas visigodas, tendo em vista a exigência de experiência e de demonstração de adequação disciplinar. A *discretio* detinha papel fundamental na obra de João Cassiano, tendo em vista que ressaltava o mérito do superior e justificava a cessão plena do si pelos monges. Em contrapartida, quando pressuposta no *corpus* ibérico, constava como um dos valores exigidos.

A abordagem do marselhês justificava as pretensões monásticas a ofícios de autoridade de tal maneira que o ingresso numa comunidade como inferior figurava como etapa inicial de um *cursus honorum*. Por isso, parte considerável de sua obra consistia em reflexões sobre a natureza e pertinência dos valores constitutivos da vida monacal, tidos como aqueles que estavam alinhados ao cristianismo apostólico e autêntico, e a associação destas qualidades às lideranças monacais. As regras monásticas visigodas, em contrapartida, ressaltavam normas sobre como deveria a liderança, geralmente o próprio fundador do mosteiro ou alguém por ele designado, atuar num mosteiro de composição social diversificada. Portanto, a regulamentação da autoridade partilhava de referências comuns, porém manejadas em conformidade com os propósitos contextuais.

3. *Discretio* e exercício do poder

No decorrer das Coll. e das Inst., João Cassiano conferia ao exercício do poder uma perspectiva pedagógica e espiritual: a condução dos monges pelos seus superiores hierárquicos constituía numa forma de transmissão do conhecimento e da experiência dos mais aperfeiçoados aos menos, no intuito de assegurar a salvação dos subordinados. As práticas de exercício do poder previstas nas regras monásticas apresentavam viés similar. Portanto, os dois conjuntos documentais justificavam as normas concernentes aos exercícios do poder praticados pelas autoridades monacais afirmando serem benéficas aos menos experientes, pois tais ações incutiriam neles valores essenciais.

Apesar das perspectivas convergentes sobre o caráter pastoral e de direção espiritual das relações de poder entre os monges de diferentes graus hierárquicos, os documentos vinculavam diretrizes distintas sobre atuação dos superiores. Os textos analisados se conformavam às especificidades do espaço e do tempo em que foram redigidos, a despeito de declararem estarem vinculados a uma única tradição, que remontariam aos “Santos Pais”. A *discretio* seria requisitada em algumas práticas de exercício de poder tanto na obra monástica de João Cassiano quanto nas regras

monásticas visigodas, mas em consonância com as circunstâncias de produção de cada escrito.

Identifiquei três formas de exercício do poder nas Inst. e nas Coll. A primeira consistia na confissão. João Cassiano sublinhava que o monge deveria ser humilde para se reconhecer despreparado para julgar a si mesmo e para submeter seu íntimo à avaliação e direção de outro, mais espiritualmente elevado. A *discretio*, nesse sentido, não deveria ser desempenhada pelo próprio sujeito, mas por um ancião. Revelar os pensamentos que atormentam a alguém mais experiente, sem ocultar nada por vergonha instigada pelos demônios, seria o único meio de se obter a verdadeira *discretio* e extirpar a influência dos maus espíritos. O interior era, assim, definido como objeto de exercício do poder. As outras duas formas eram o proferimento de ordens e a aplicação de punições.

No que concerne às regras monásticas visigodas, constato que o exercício do poder estava pautado numa relação entre desiguais em que os monges detinham o dever moral de prestar obediência plena aos superiores. Na interação entre ascetas de graus hierárquicos distintos, havia o desempenho de uma direção espiritual de caráter pastoral, ou seja, o exercício do poder estava vinculado ao enquadramento disciplinar dos monges em benefício de suas almas.

As técnicas de exercício de poder previstas e normatizadas por esse conjunto documental eram as mesmas: penalização de infrações, confissão, seleção de quem poderia aderir à comunidade, vigilância dos subordinados, enunciação de ordens, ensino e administração e distribuição de bens. Todas essas práticas eram atribuídas aos superiores hierárquicos, eventualmente delegadas ao detentor de algum cargo específico na organização da comunidade. A RL constituía exceção, tendo em vista a pouca atenção dispensada às relações de poder. As regras monásticas visigodas, previam concessões no rígido regime ascético de vida aos que estivessem fisicamente debilitados em razão da idade ou de uma enfermidade. As normas impunham que os superiores exercessem seu poder de forma adequada às demandas da saúde desses monges – inclusive a RL.

O uso da *discretio* nessas regras estava alinhado a essas orientações. A RL e a RI previam que a distribuição das vestimentas fosse realizada com *discretio*. Contudo, na regra de Leandro de Sevilha, tal orientação demarcaria a posição social prévia ao ingresso na comunidade, enquanto na de Isidoro de Sevilha abdicaria desse tipo de

distinção. A RM aludia à *discretio* abacial quanto aos alimentos consumidos e à prática do jejum, além de apontar a necessidade de castigar os que delinquissem com *discretio*. Frutuoso de Braga afirmava o juízo divino a respeito de como os superiores aplicariam as punições, enfatizando a necessidade de conformação da liderança às normas sobre o exercício do seu poder com *discretio*. A RC mencionava a *discretio* em capítulos sobre a admissão de novos membros no mosteiro. As normas sobre novas conversões ao monaquismo sublinhavam os cuidados no processo de aceitação desses ingressantes, alertando aos riscos potenciais de um monge que não estivesse apto à prática dos valores constitutivos da profissão. A RC apontava, ainda, que a subordinação do prepósito ao abade acarretaria com que administrasse como *discretio*.

O *Pactum*, que acompanhava a RC, apresentou a possibilidade de contestação do superior em caso de injustiça, maus tratos ou trato desigual. O texto associava o abade nessa situação a valores negativos, opostos com os quais deveria estar identificado. A apelação do subordinado poderia recorrer inclusive às autoridades externas, ou seja, a *sancta communis regula*, ao bispo-abade dumense ou a um conde. Embora sem utilizar o conceito, o aspecto da conduta abacial que seria objeto de crítica era uma atuação em contrário à *discretio*.

As regras monásticas visigodas dispunham de normas mais pormenorizadas sobre o exercício do poder e estabeleciam técnicas mais diversificadas para a condução dos monges que a obra de João Cassiano. Os contextos de uso da *discretio* também variavam. Entretanto, no *corpus* ibérico seguia como competência atrelada à conformação ascética, porém, delegada não ao próprio monge, mas aos superiores. Mesmo quando não havia menção ao conceito, os documentos visigodos prescreviam um exercício de poder modulado pelas necessidades e capacidades de cada monge, convergindo, portanto, com as reflexões expostas por João Cassiano.

Nos dois *corpora* não há divergência de perspectiva em relação à *discretio*, mas maneiras distintas de articular a noção à regulamentação do exercício do poder. Os diferentes usos de um mesmo conceito em documentos de natureza similar seria resultado das condições particulares em que cada um foi composto. Consolidando uma tendência na literatura ascética que se configuraria a partir de meados do século IV, com a ascensão de um monaquismo pautado na obediência e na hierarquia, a *discretio* constituía um elemento de justificação das normas a respeito do exercício de poder – mesmo quando não explicitamente citada.

4. Conclusões finais

A obra monástica de João Cassiano e as regras monásticas visigodas foram produzidas em marcos espaço-temporais distintos. Enquanto o primeiro conjunto documental foi composto na Gália no início do século V, o outro, na Península Ibérica entre fins do século VI e meados do VII. Por um lado, isso implicou em divergências de abordagem sobre a vida monástica em cada *corpus*, relacionadas às especificidades locais e às circunstâncias imediatas de redação. Por outro, não significou num completo afastamento da perspectiva presente nos dois grupos de textos, dado que a normatividade do texto era justificada pela repetição de uma tradição que deveria ser compartilhada por todos que professassem o monaquismo.

O movimento monástico na Primeira Idade Média era marcado pela pluralidade de práticas, de formas de organização e de inserção social e institucional. Porém, toda experiência específica era declarada como vinculada à herança universal da comunidade apostólica e dos “Pais do Deserto”. A *disciplina* monástica era como uma *paideia*, ou seja, era um processo formativo que prepararia o sujeito a assumir os compromissos que dele se esperava. Tal como a Filosofia antiga, o monacato seria uma forma de vida, ou seja, uma escolha que marcava a ruptura com a vida pregressa em favor de outra, condicionada pela razão, cultivadora de valores ascéticos superiores e com exercícios para o aperfeiçoamento espiritual. Para uma genuína vida monacal, toda a existência deveria ser conformada às normas oriundas não de inovações recentes, mas de fórmulas advindas de autoridades morais, como as Escrituras ou os Pais. Sendo o cumprimento das antigas diretrizes um valor cerne da própria profissão monástica, caso não fosse efetivado, a própria legitimidade de uma experiência monacal seria passível de questionamento.

Os autores da documentação estudada nessa tese compartilhavam de um conjunto de referências intelectuais às quais deveriam manejar para que seus textos fossem reconhecidos como instrumentos reguladores pertinentes. Daí, por exemplo, João Cassiano se apresentar como mero reprodutor daquilo que ouvira de monges eminentes e próximos da perfeição. Dentre as referências que eram comuns aos reguladores visigodos, constava justamente a obra de João Cassiano. Todavia, para que esses documentos fossem adotados pelos seus destinatários, os valores enfatizados e as

normas instituídas deveriam estar em consonância com as demandas dos seus destinatários. As divergências e convergências decorriam desses fatores.

O conceito de *discretio* era então compreendido um dom da graça divina para avaliação dos pensamentos que assaltariam o âmagio e para decidir qual ação tomar em relação a eles, de maneira que também não compromettesse o corpo. Definida por autores cristãos a partir de noções provenientes da tradição médico-filosófica clássica e das Escrituras, a *discretio* figurava como virtude primeira, sem a qual nenhuma outra seria possível. Contudo, com a emergência de um monaquismo fundamentado na submissão à autoridade, a *discretio* se tornou algo que o sujeito não deveria confiar a si mesmo, mas a outro. A vida em conformidade com os valores monacais, portanto, só seria possível mediante a cessão plena de si a alguém mais experimentado e elevado, abdicando de conduzir a si mesmo para que outro o conduza. Nessa perspectiva, o monaquismo autêntico se efetivaria numa comunidade hierarquizada; os monges que não estivessem submissos a uma autoridade eram moralmente desqualificados.

As associações entre *discretio* e poder na obra monástica João Cassiano decorriam de seu intento em atender a uma aristocracia que adotava a profissão em busca de uma forma de assegurar sua posição social num contexto adverso. A correlação de forças em que produziu as Coll. e as Inst. era composta por facções eclesiásticas que disputavam entre e nas quais os círculos monásticos estavam integrados. Sendo ele próprio monge e estando coligado aos proeminentes lerienses, seu manejo da *discretio* favorecia o mérito e a ideia de um *cursus honorum* em que a formação em submissão monástica seria indispensável à autoridade autêntica. João Cassiano defendia uma condição de elite espiritual aos monges que assegurasse suas aspirações, buscando, para tanto, determinar e ressaltar os valores cristãos superiores que permeavam essa forma de vida. Por isso, discorria tanto sobre a *discretio*, a tal nível de dedicar a Coll. II ao tema.

As regras visigodas, por sua vez, foram compostas num contexto de relativa submissão do monacato ao episcopado, embora as tensões e certa autonomia monástica permanecessem. Em decorrência das transformações econômicas, os adeptos do monaquismo eram de diversas origens sociais – por vezes, até de procedência servil. No noroeste ibérico, onde as mudanças eram mais acentuadas, o perfil dos componentes das comunidades acarretava em conflitos. Naquele momento, supunha-se a indissociação entre a forma de vida monástica autêntica e a observância de um código com suas

normas constitutivas; logo, a adoção de uma regra monástica era indispensável ao reconhecimento de uma comunidade como de fato sendo monástica. A noção de *discretio* era empregada de maneira a justificar as normas hierarquizantes e as prescrições concernentes ao exercício do poder. A divergência desse uso nas regras visigodas em relação à obra de João Cassiano não decorreria de uma significação destoante do conceito, mas de sua aplicação condicionada a propósitos distintos.

Referências

1. Documentos

ANÔNIMO. Da natureza do homem. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A. **Textos Hipocráticos. O doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. p. 42-59.

_____. **La Vida de San Fructuoso de Braga**. Braga: Câmara Municipal, 1974.

_____. The art. In: **Hippocrates**. London: Havard University, 1998, v. 10 V. 2. p. 191-217.

ARISTÓTELES. **Econômicos**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BENTO DE NÚRSIA. **La règle de saint Benoît**. Paris: Cerf, 1972, 6v.

BRÁULIO DE SARAGOÇA. **La renonatio librorvm domini Isidori de Braulio de Zaragoza**. Introducción, edición crítica y traducción por José Carlos Martín. Logroño: Fundación San Milán de la Cogolla, 2002.

Calcedônia (451). In: **Documentos dos primeiros oito concílios ecumênicos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 51-72.

CATÃO. **Da agricultura**. Campinas: Unicamp, 2016.

CESÁRIO DE ARLES. **Césaire D'Arles. Oeuvres Monastiques**. Paris: Éditions du Cerf, 1994, 2v.

COLUMBANO. **Règles et pénitentiels monastiques**. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1989.

Concilio de Lérida. In: In: **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. VIVES, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 55-60.

Concilio de Sevilla II. Concilio de Lérida. In: In: **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. VIVES, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 163-185. P. 169-170

Concilio de Zaragoza I. In: **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. VIVES, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 16-18.

DESPREZ, V. **Règles monastiques d'Occident IVe-Ve siècle**. Bégolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1980

EUQUÉRIO DE LYON. Du mépris du monde et de la philosophie du siècle. In: **Du mépris du monde**. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1950. p. 31-66.

- FRUTUOSO DE BRAGA. Regla de San Fructuoso. : RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 137-162.
- HALBORG, John; McNAMARA, Jo Ann. **The Ordeal of Community**. Toronto: Peregrina, 1993.
- INÁCIO DE LOYOLA. **Exercícios espirituais**. Braga: Apostolado da Imprensa, 1999.
- ISIDORO DE SEVILHA. **De Los Oficios Eclesiásticos**. León: Isidoriana, 2007.
- _____. **El De viris illvstribvs de Isidoro de Sevilla**. Salamanca: Universidad Salamnca, 1964.
- _____. Regla de San Isidoro. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 90-125.
- JERÔNIMO. A Eustoquia. In: **San Jerónimo. Epistolario**. Madrid: BAC, 1993, 2v. v. 1. p. 203-260.
- JOÃO CASSIANO. **Conférences**. Paris: Cerf, 1959, 3v.
- _____. **Conferências**. Juiz de Fora: Subiaco, 2011, 3v.
- _____. **Instituições Cenobíticas**. Juíz de Fora: Subiaco, 2015.
- _____. **Institutions Cénobitiques**. Paris: Cerf, 1965.
- La Règle du Maître**. Paris: Cerf, 1964, 2v.
- LEANDRO DE SEVILHA. Regla de San Leandro. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 21-76.
- PLATÃO. Sofista. In: **Diálogos. O banquete – Fédon – Sofista – Político**. São Paulo: Abril, 1972. p. 135-204.
- Regla Comun. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 172-211.
- The celtic monk. Rules and wrightings of early irish monks**. Kalamazoo, Spencer: Cistercian, 1996.
- VARRÃO. **Das coisas do campo**. Campinas: Unicamp, 2012.
- VOGUÉ, Adalbert de. **Les règles des Saints Pères**. Paris: Cerf, 1982, 2v.
- XENOFONTE. **Econômico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

2. Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ALCIATI, Roberto. Il problema della direzione spirituale nelle Conferenze di Giovanni Cassiano. In: FILORAMO, Giovanni (ed.). **Storia della direzione spirituale**. Brescia: Morcelliana, 2006. p. 337-352.
- _____. Quarant'anni di studi cassiane (1968-2008). **Rivista di Storia del Cristianesimo**, v. 7, n. 1, p. 229-248, 2010.
- ALLIES, Thomas W. **The monastic life from the fathers of the desert to Charlemagne**. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co., 1896.
- ANATOLIOS, Khaled. **Athanasius**. London, New York: Routledge, 2005.
- ARJAVA, Antti. Paternal power in Late Antiquity. **The Journal of Roman Studies**, v. 88, p. 147-165, 1998.
- AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História. Acordes historiográficos: uma nova proposta para a teoria da história**. Petrópolis: Vozes, 2011, 5v. v.4.
- BARTELINK, G. J. M. Monks: the ascetic movement as a return to the *aetas apostolica*. In: HILHORST, A. (ed.). **The apostolic age in patristic thought**. Leiden, Boston: Brill, 2004. p. 204-218.
- BASTOS, Mário Jorge da Motta. Produção e luta de classes no contexto da transição da Antiguidade à Idade Média (Hispania – séculos V-VIII). **Politeia: História e Sociedade**, v. 10, n. 1, p. 77-105, 2010.
- BISKHO, Charles Julian. **Spanish and portuguese monastic history, 600-1300**. London: Variorum, 1984.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María. Extracción social del monacato primitivo, siglos IV-VI. **Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievale**, v. 10, n. 19, p. 173-189, 1990.
- BOULC'H, S. Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge. **Revue belge de philologie et d'histoire**, n. 75, v. 2, p. 287-328, 1997.
- BOWES, Kim. Inventing ascetic space: house, monasteries and the 'arqueology of monasticism'. In: **Western monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Turnhout: Brepols, 2011. P. 315-351.

BRAKKE, David. **Athanasius and the politics of asceticism**. Oxford: Clarendon, 1995.

_____. **Demons and the making of the monk. Spiritual combat in Early Christianity**. Cambridge, London: Harvard University, 2006.

BROWN, P. Corpo e sociedade. **O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 357.

_____. **Santo Agostinho: uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2017.

_____. **Society and the holy in Late Antiquity**. Berkeley, Los Angeles: University of California, 1982.

_____. **Through the eye of and needle: wealth, the fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD**. Princeton: Princeton University, 2012.

_____. A Antiguidade Tardia. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (dirs.). **História da vida privada. Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 5v. V.1, p. 213-284.

BRUN, Jean. **El estoicismo**. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.

BURTON-CHRISTIE, Douglas. **Scripture and quest for holiness in Early Christian monasticism**. Oxford: Oxford University, 1993.

CAIRUS, H. F. *O corpus hippocraticum*. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A. **Textos Hipocráticos. O doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. p. 25-26.

CALAZANS, Jaqueline de. As dissidências cristãs e os *campos* político e religioso: um estudo comparativo do combate ao priscilianismo na Península Ibérica nos séculos IV e VI. Rio de Janeiro, 2014. Tese (Doutor) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. Introduccion a la “Regla comun”. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 165-170.

_____.; _____. Introducción a la “Regla de San Isidoro”. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 79-89

_____.; _____. Introducción a la “Regla de San Leandro”. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 9-20.

_____.; _____. Introducción. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. Madrid: BAC, 1971. p. 129-136.

- CAMPOS, J. Lengua e ideas del monacato visigodo. **Anales Toledanos**, Toledo, n. 3, p. 219-233, 1971.
- CANGUILHEM, G. **Escritos sobre a Medicina**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- CANTERA MONTENEGRO, Santiago; RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Alejandro. Conciencia hispana y tradición monástica em la *Vita Fructusi*. **Cuadernos de estudos galegos**, v. 54, n. 120, p. 71-102, 2004.
- CARNER, Daniel. “Not of this world”: the invention of monasticism. In: ROUSSEAU, Philip (ed.). **A companion to Late Antiquity**. Malden: Blackwell, 2009. p. 588-600.
- _____. **Wandering, begging monks. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity**. Berkeley, Los Angeles: University of California, 2002.
- CARRIE, Jean-Michel. Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. **História**, v. 29, n. 1, p. 456-473, 2010.
- CASIDAY, A. M. C. **Tradition and theology in St. John Cassian**. Oxford: Oxford University, 2007.
- _____. Tradition as a governing theme in the writings of John Cassian. **Early Medieval Europe**, v. 16, n. 2, p. 191-214, 2008.
- CASTILLO MALDONADO, Pedro. *Pro amore dei*: donantes y constructores en la provincia Baetica tardoantigua (testimonios literarios y epigráficos). **AnTard**, n. 13, p. 335 – 350, 2005.
- CHADWICK, Owen. **John Cassian. A study in primitive monasticism**. London: Cambridge University, 1950.
- CHARTIER, Marie-Christine. Présence de la Bible dans les Règles et Coutumiers. In: LOBRICHON, Guy; RICÉ, Pierre (dirs.). **La Moyen Age et la Bible**. Paris: Beauchesne, 1984. p. 305-325.
- COLUMBÁS, García M. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 1998.
- COPELAND, Clare; MACHIELSEN, Jan (eds.). **Angels of Light? Sanctity and the discernment of spirits in Early Modern period**. Boston, Leiden: Brill, 2012.
- CRISLIP, A. T. **From monastery to hospital. Christian monasticism & the transformation of health care in Late Antiquity**. Ann Arbor: University of Michigan, 2008.

- _____. The sin of sloth or the illness of the demons? The demon of acedia in early Christian monasticism. **The Harvard Theological Review**, v. 98, n. 2, p. 143-169, 2005.
- CRUZ, Marcus. Religião Tardo Antiga e a cristianização do Império Romano. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 3, n. 2, p. 295-315, 2010.
- DÉCARREUX, Jean. **Les moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne**. Paris : Arthaud, 1962.
- DECOCK, P. B. Discernment in Origen of Alexandria. **Acta Theologica Supplementum**, n. 17, p. 189-208, 2013
- DelCOGLIANO, Mark. The quest for Evagrius of Pontus: a historiographical essay. **American Benedict Review**, v. 62, n. 4, p. 388-401, 2011.
- DIAS, P. B. A *regvla* como gênero literário específico da literatura monástica. **Humanitas**, v. 50, p. 311-335, 1998.
- _____. Uma nova leitura da vida e da acção de S. Frutuoso, à luz das fontes históricas e literárias. **Humanitas**, v. 59, p. 147-164, 2007.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. **Formas económicas y sociales en el monacato visigodo**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987.
- _____. La recepcion del monacato em Hispania. **Codex Aquilarensis: Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real**, n. 5, p. 131-140, 1991.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Notas para uma cronología de Frutuoso de Braga. **Bracara Augusta**, v.21, n.47-50, p. 215-223, 1967.
- _____. Frutuoso de Braga y el Bierzo. **Tierras de León**, n. 8, p. 43-52, 1967.
- DÍAZ, Pablo C. Monasteries in a peripheral área: seventh-century Gallaecia. In: JOHN, M. de.; THEUWS, F.; VAN RHIJN, C. (eds.). **Topographies of power in the Early Middle Ages**. Boston, Leiden, Köln: Brill, 2001. p. 329-359.
- DÍAZ, Pablo C. Sumisión voluntaria: estatus degradado e indiferencia de estatus en la *Hispania* visigoda (FV 32). **Studia Historica, Historia Antiga**, n. 25, p. 507-524, 2007.
- DIETZ, Maribel. **Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in Mediterranean world 300-800**. University Park: The Pennsylvania University, 2005.
- DODDS, E. R. **Pagan and Christian in an age of anxiety**. Cambridge: Cambridge University, 1965.
- DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. **Leandro de Sevilla y la lucha contra el Arrianismo**. Madrid: Nacional, 1981.

- DONINI, Pierluigi; FERRARI, Franco. **O exercício da razão no mundo clássico**. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.
- DRIVER, Steven David. The reading of Egyptian monastic culture in John Cassian, 1995. Tese (Doctor of Philosophy) – University of Toronto, 2005.
- DUNN, Marilyn. **The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Malden: Blackwell, 2003.
- EASTMAN, Daniel. Honorable shame, shameful honor. Conceptualizing shame among early Christian martyrs and ascetics. Helsinki, 2013. Tese (Master) – University of Helsinki, 2013.
- FERGUSON, John. **Pelagius**. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1996.
- FERNANDEZ ALONSO, J. **La cura pastoral en la España romanovisigoda**. Roma: Iglesia Nacional Española, 1955. p. 3-7. p. 460.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago. Monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X. **Antig. Crist.**, Murcia, n. 16, p. 203-214, 1999.
- FIGUINHA, Matheus C. A constituição do patrimônio monástico na Gália dos séculos IV e V. **Revista Historia UdeC**, v. 1, n. 22, p. 7-25, 2015.
- _____. Questões sobre a versão feminina da Regra de Santo Agostinho. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica**, n. 5, p. 155-173, 2010.
- FLOREZ MANJARIN, Francisco. Compludo: Primer Monasterio de San Fructuoso. **Bracara Augusta**, v.22, n. 52-54, 1968.
- FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2007
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231 – 249.
- _____. **Obra mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.
- FRANCO JR., H. **Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- FREDRIKSEN, Paula. **Pecado: a história primitiva de uma ideia**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FRIGHETTO, Renan. A regra monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na *Baetia* hispano-visigoda (século VII). **Tiempo y espacio**, n. 14, p. 31-42, 2004.

_____. De um lugar ao outro: as mobilidades forçadas e os deslocamentos coletivos no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 9, p. 254-272, 2017.

_____. **A comunidade vence o indivíduo: a regra monástica de Isidoro de Sevilha (século VII)**. Curitiba: Prismas, 2016.

FUTRELL, John Carroll. **Ignatian Discernment**. St. Louis: American Assistancy Seminar on Jesuit Spirituality, 1970.

GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989.

_____. La historia de la España visigoda: líneas de investigación (1940-1989) **Hispania**, Madrid, n. 175, p. 619-636, 1990.

_____. Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas. **Habis**, Sevilha, n. 24, p. 179-192, 1993.

_____. Composición y estructura de la fuerza de trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía. **Memorias de Historia Antiga**, n. 1, p. 247-256, 1977.

_____. El campesino hispanovisigodo entre bajos eendimientos y catástrofes naturales. Su incidencia demográfica. **Antigüedad y Cristianismo**, n. 3, p. 171-187, 1986.

GEBAUER, Pamela. The notion of spiritual discernment found in the writings of Origen, Antony of Egypt and Ignatius of Loyola – a comparative study. Montreal, 2000. Thesis (Master of Arts) – Department of Theological Studies, Concordia University, 2000.

GIOANI, Stéphane. Moines et évêques em Gaule aux Ve et VIe siècles: la controverse entre Austin et les moines provençaux. **Médiévaux**, n. 38, p. 149-161, 2000.

GIORDA, Maria Chiara. Oikonomia domestica e oikonomia monástica. Sacambio di “buone pratiche” tra due tipologia di famiglie in Egitto (IV-VII secolo). **Rivista di Storia del Cristianesimo**, v. 8, n.2, p. 329-356 2011.

GOEHRING, James E. **Ascetics, society and the desert: studies in Early Egyptian monasticism**. Harrisburg: Trinity, 1999.

_____. Withdrawing from the desert: Pachomius and the development of village monasticism in Upper Egypt. **Harvard Theological Review**, v. 89, n. 3, p. 267-285, 2011.

GONZÁLEZ, T. El monacato. In: GARCIA VILLOSLADA, R. (dir.) **Historia de la Iglesia en Espana**. Madrid: BAC, 1979. p. 612–662.

GOODRICH, Richard J. **Contextualizing Cassian. Aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul.** Oxford: Oxford University, 2007.

_____. Underpinning the text: self-justification in John Cassian's ascetic prefaces. **Journal of Early Christian Studies**, v. 13, n. 4, p. 411-436, 2005.

GOULD, Graham. Pachomios of Tabennesi and the foundation of an independent monastic community. **Studies in Church History**, n. 23, p. 15-24, 1986.

GOUREVITCH, D. Les voies de la connaissance: la médecine dans le monde romain. In: GRMEK, M. D. **Historie de la pensée médicale en Occident. Antiquité et Moyen Age.** Paris: Seuil, 3v. V. 1, 1995. p. 95-122.

GRADOWICZ-PANCER, N. Le « panoptisme » monastique. Structures de surveillance et de contrôle dans le cénobitisme occidental ancien (Ve – VIe siècles). **Revue de l'Histoire des Religions**, v. 216, n. 2, p. 160-192, 1999.

_____. Enfermement monastique et privation d'autonomie dans les règles monastiques (Ve – VIe siècles). **Revue Historique**, Paris, n. 583, p. 3-18, 1992.

GRIMAL, Pierre. **A civilização romana.** Lisboa: 70, 2009.

GRMEK, M. D. Le concept de maladie. In: _____. (org.). **Historie de la pensée médicale en Occident. Antiquité et Moyen Age.** Paris: Seuil, 3v., V. 1, 1995. p. 211-226.

GUILLAUMONT, Antoine. Un philosophe au desert: Evagre le Pontique. **Revue de l'histoire des religions**, v. 181, n. 1, p. 29-56, 1972.

GUY, Jean-Calude. Introduction. In.: **Institutions Cénobitiques.** Paris: Cerf, 1965. p. 7-19. p. 11.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga.** São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. **O que é a Filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

HARPHAM, Geoffrey Galt. **The ascetic imperative in culture and criticism.** Chicago, London: University of Chicago, 1993.

HAUSHERR, Irénée. **Direction spirituelle en Orient autrefois.** Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955.

HEINES-EITZEM, Kim. Textual communities in Late Antique Christianity. In: ROUSSEAU, Philip (ed.). **A companion to Late Antiquity.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 246-257.

HEINZ, Flávio M. O historiador e as elites – à guisa de introdução. In: HEINZ, Flávio M. **Por outra História das Elites.** Rio de Janeiro: FGV, 2014. p. 7-15.

- HERWEGEN, Ildefons. **Das pactum des Hl. Fruktuosus von Braga. Ein beitrage zur geschichte des suevisch-westgothischen mönchtums und seines rechtes.** Stuttgart: Verlag Von Ferdinand Enke, 1907.
- HUME, David. **História natural da religião.** São Paulo: UNESP, 2005.
- JAEGGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia griega.** México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- _____. **Paideia: a formação do homem grego.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- JAMES, E. The rise and function of the concept “Late Antiquity”. **Journal of Late Antiquity**, Baltimore, v. 1, n.1, p. 20-30, 2008.
- JAQUIN, M. A quelle date apparaît le term “semi-pélagien”? **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, n. 1, p. 506-508, 1907.
- JONES, A. H. M. **The Later Roman Empire 284-692.** Oxford: Basil Blackwell, 1964, 2v. v.2.
- JUDGE, E.A. The earliest use of monachos for “monk” (P. Coll. Youtie 77) and the origins of monasticism. **Jahrbuch für Antike und Christentum**, n. 20, p. 73-89, 1977.
- KELLY, J.F. The gallic resistance to Eastern Asceticism. **Studia Patristica**, v. 17, p. 506-510, 1982.
- KING, H. **Greek and Roman Medicine.** London: Bristol Classical, 2006. p. 32-34.
- KOCKA, J. Comparison and beyond. **History and Theory**, Malden, n. 42, p. 39-44, 2003.
- LAÍN ENTRALGO, P. **Enfermedad y pecado.** Barcelona: Toray, 1961.
- LAUWERS, Michel. Mosteiros, lugares de vida e de espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente medieval. **Revista Territórios & Fronteiras**, v. 7, n. 2, p. 4-31, 2014.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LEACH, Joan. Análise Retórica. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual.** Petrópolis: Vozes, 2002. p. 293-318.
- LECLERCQ, Jean. **O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média.** São Paulo: Paulus, 2012.

- LENKAITYTÉ, Manté. *Patris nostri*. Présence des Pères dans les règles monastiques anciennes d'Occident. **Revue d'études augustinienes et patristiques**, n. 52, p. 261-285, 2006.
- LETINIER, Rosine. Juicios monásticos: la apelación del monje em el Pactum de San Fructuoso. **Anuario de Historia del Derecho Español**, v. 68, p. 467-473, 2000.
- LEYSER, Conrad. **Authority and ascetiscim from Augustine to Gregory the Great**. Oxford: Oxford University, 2000.
- LIENHARD, Joseph T. On "discernment of spirits" in the Early Church. **Theological Studies**, v. 41, n. 3, p. 505-529, 1980.
- LINAGE CONDE, A. Algunos aspectos biologicos de la *Regula Leandri*. **Cuadernos de Historia de la medicina española**, Salamanca, n. 11, p. 310-324, 1972.
- _____. El monacato visigotico, hacia la benedictinizacion. **Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo**, Murcia, v. 3, p. 235-259, 1986. p. 235-238.
- _____. **La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media**. Madrid: Complutense, 2007.
- _____. El monacato visigótico, hacia la benedictinizacion. **Antigüedad y Cristianismo**, n. 3, p. 235-259, 1986.]
- _____. Libros en los monasterios: producción y consumo. **Anales de documentacion**, n. 8, p. 125-143, 2005.
- LIVET, Pierre. **As normas**. Petrópolis: Vozes, 2009. 13-56.
- LÓPEZ QUIROGA, Jorge. Actividad monástica y acción política en Fructuoso de Braga. **Hispania Sacra**, n. 54, p. 7-22, 2002.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, José María. La Escuela Histórica del Derecho madrileña: Eduardo de Hinojosa y Claudio Sánchez-Albornoz. **Cuadernos de historia de España**, v. 81, p. 165-180, 2007.
- MAIA, Antônio C. Sobre a analítica do poder de Foucault. **Tempo social**, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 83-103, 1995. p. 84-85.
- MAINGUENEAU, Dominique. Discurso. In: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 168-172.
- MARCONE, A. A long Late Antiquity? Considerations on a controversial periodization. **Journal of Late Antiquity**, Baltimore, v.1, n.1, p. 4-19, 2008.
- MARKUS, Robert. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MARROU, Henry-Irene. **Historia de la educacion en la antigüedad**. Madrid: Akal, 1985.

MARSILI, Salvatore. **Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico: dottrina sulla carita e contemplazione**. Romae: Herder, 1936.

MATHISEN, Ralph W. **Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul**. Washington: The Catholic University of America, 1989.

____. **Roman aristocracy in barbarian Gaul: strategies for survival in an age of transition**. Austin: University of Texas, 1993

____. The ideology of monastic and aristocratic community in Late Roman Gaul. **Polis**, n. 6, p. 203-220, 1994.

McCANN, Christine. Spiritual mentoring in John Cassian's *Conferences*. **American Benedict Review**, v. 48, n. 2, p. 212 – 223, 1997.

MENDIETA, Emanuel Amand de. Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien. **Revue de l'histoire des religions**, v. 152, n. 1, p. 31-80, 1957.

MIRÒN PÉREZ, María Dolores. *Oikos y oikonomia*: el análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua. **Gerión**, v. 22, n. 1, p. 61-79, 2004.

MITRE FERNÁNDEZ, E. Historia Eclesiástica e Historia de la Iglesia (una óptica para el medievalista). In: MARTÍNEZ SAN PEDRO, M. D.; SEGURA DEL PINO, M. D. (orgs.). **La Iglesia en el mundo medieval y moderno**. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2004. p. 13-17.

MONTALEMBERT, Charles. **Monks of the West, from St. Benedict to St. Bernard**. Boston: Marlier, Callanan & Co., 1860.

MONTANARI, M. Os camponeses, os guerreiros e os sacerdotes: imagem da sociedade e estilos de alimentação. In: FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M. (dirs.) **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 292-299.

MORARD, Françoise. Encore quelques réflexions sur monachos. **Vigiliae Christianae**, v. 34, n. 4, p. 395-401, 1980.

MORSEL, Joseph. **La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)**. València: Universitat de València, 2008.

MUNDÒ, A. Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. In: **Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà Occidentale**. Spoleto: Sede del Centro, 1957. p. 73-117. p. 73-81; 94; 103.

- MUNZINGER, André. **Discerning the spirits. Theological and ethical hermeneutics in Paul.** Cambridge: Cambridge University, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral.** Petrópolis, 2013.
- NOCK, A. D. **Conversion: the old and the new in religion from Alexander The Great to Augustine of Hippo.** Oxford: Oxford University, 1933.
- NUTTON, V. A ascensão da Medicina. In: PORTER, R. (org.). **Cambridge História Ilustrada da Medicina.** Rio de Janeiro: Revinter, 2001. p. 52-81.
- OGIEN, Ruwen. **Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique.** Paris, Tel Aviv: L'Éclat, 2003.
- _____. Repenser les relations entre les fati, les normes et les valeurs. **Les Sciences de l'Éducation – Pour l'Ère Nouvelle**, v. 45, n. 1, p. 17-31, 2012.
- OP, Richard Finn. **Asceticism in the graeco-roman world.** Cambridge: Cambridge University, 2009.
- ORLANDIS, J. **Estudios sobre instituciones monasticas medievales.** Pamplona: Universidade de Navarra, 1971.
- PARKES, M. Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média. In: CAVALLO, H.; CHARTIER, R (orgs.). **História da leitura no mundo ocidental.** São Paulo: Ática, 1998, 2v. V. 1. p. 103-122.
- PEDERSEN, Else Marie Wiberg. The monastery as household within the universal household. In: MULDER-BRAKKER, Anneke B.; WOGAN-BROWNE, Jocelyn (eds.). **Household, women, and christianities: in Late Antiquity and the Middle Ages.** Turnhout: Brepols, 2005. p. 167-190.
- PEDRAZA VELÁSQUEZ, Juan Manuel. El cristianismo en la obra de Edward Gibbon; un acercamiento a la historiografía de la ilustración. In: ORDÓÑEZ AGUILAR, Manuel. **Ensayos sobre historiografía del Renacimiento a la Ilustracion.** 2013. p. 201-232.
- PEIFER, C. J. The relevance of the monastic tradition to the problem of work and leisure. **The American Benedictine review**, v. 28, n. 1, 373-396, 1977.
- PEREZ DE URBEL, J. **Los monjes españoles en la Edad Media.** Madri: Ancla, 1934, 2v. V.2. p. 6-8.
- PEREZ, Carlos Santiago. Spirituality, discernment and tradition in Ignatius Loyola, Teresa of Avila and John of Cross. Houston, 1991. Thesis (Master of Arts) – Rice University, 1991.

PETERS, F. E. **Greek philosophical terms. A historical lexicon.** London, New York: New York University, University of London, 1967.

PHILIP, James A. Platonic Diairesis. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 97, p. 335-258, 1966.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V). Campinas, 2010. Tese (doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2010.

PLATTE, Elizabeth L. Monks and matrons: the economy of charity in the Late Antique Mediterranean. Ann Arbor, 2013. Dissertação (Doctor of Philosophy) – University of Michigan, 2013.

PRICOCO, Salvatore. Los origenes de la normalizacion monastica occidental: la Regla de San Benito. **Codex Aquilarensis**, n. 10, p. 21-30, 1994.

PUENTE OJEA, Gonzalo. **Ideologia e historia. El fenomeno estoico en la sociedade antigua.** Madrid, Mexico: Siglo Veintiuno, 1995

RAABE, Augusta M. Discernment of Spirits in the prologue to the *Rule of Benedict*. **American Benedictine Review**, v. 23, n. 4, p. 397-423, 1972.

RAPP, Claudia. Desert, city, and countryside in the Early Christian imagination. **Church History and religious culture**, v. 86, n. ¼, p. 93 – 112, 2006.

RICH, Antony. **Discernment in the desert fathers. Διακρίσις in the life and thought of early egyptian monasticism.** Bletchley: Paternoster, 2007.

RICHÉ, P. As bibliotecas e a formação da cultura medieval. In: BARATIN, M.; JACOB, M. (dir.). **O poder das bibliotecas. A memória dos livros no Ocidente.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. p.246-256.

RIERA MELIS, A. Las restricciones alimenticias como recurso expiatório em algunas reglas monásticas de los siglos VI y VII. **Aragón en la Edad Media**, Saragoça, n.14-15, p. 1303-1316, 1999.

ROSTOVITZEFF, M. I. **História de Roma.** Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

ROURKE BOYLE, Marjorie O'. Angels black and white: Loyola's spiritual discernment in historical perspective. **Theological Studies**, v. 44, n. 2, p. 241-257, 1983.

ROUSSEAU, Philip. **Ascetics, authority, and the Church in the age of Jerome and Cassian.** Notre Dame: University of Notre Dame, 2010.

____. The spiritual authority of the ‘monk-bishop’: Eastern elements in some Western hagiography of the fourth and fifth centuries. **Journal of Theological Studies**, v. 23, n.2, p. 380-419, 1971.

SALZMAN, Michele Renne. **The making of a Christian aristocracy**. Cambridge, London: Havard University, 2004.

____. Competing claims to “nobilitas” in the Western Empire of the fourth and fifth centuries. **Journal of Early Christina Studies**, v. 9, n. 3, p. 359-385, 2001.

SAYD, J. D. **Mediar, medicar, remediar. Aspectos da terapêutica na medicina ocidental**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p.24-26.

SCARBOROUGH, J. **Roman Medicine**. London, Sothampton: The Camelot, 1969. p. 15-25.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMIT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002, 2v. V. 1. p. 250-264.

SEARLE, John. **Actos de habla. Ensayo de Filosofía del Lenguaje**. Barcelona, México D. F, Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1994.

SERNA GONZÁLEZ, C. de la. “Regula Benedicti” 73 y el prologo de “Regula Isidori”. A proposito de las fuentes literarias de las reglas monasticas. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, n. 3, p. 387-395, 1986. p. 389-392.

SHERIDAN, Mark. “First movements” (*propatheiai*) in John Cassian. In: **From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and scriptural interpretation**. Roma: Studia Anselmiana, 2012. p. 457-466.

____. John Cassian and the formation of authoritative tradition. In: **From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and scriptural interpretation**. Roma: Studia Anselmiana, 2012. p. 409-426

____.The controversy over *απαθεια*: Cassian’s sources and his use of them. **Stvdia monastica**, v. 39, n. 2, p. 287-310, 1997.

SILVA, L. R. A atenção ao corpo na obra de Leandro de Sevilha dedicada a Florentina. **História Revista– Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 79-88, 2006.

____. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: **Atas do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Belo Horizonte: PUC-MG/Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2003. p. 649-657.

- _____. Trabalho e corpo nas regras monásticas hispânicas do Século VII. In: **Atas do V Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Salvador: Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2005. p. 192-198.
- SILVA, Paulo Duarte. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. **Revista Signum**, v. 14, n. 1, p. 73-91, 2013.
- SILVAS, Anna M. Edessa to Cassino: the passage of Basil's "Asketikon" to the West. **Vigiliae Christianae**, v. 56, n. 3, p. 247 – 259, 2002.
- SORABJI, R. **Emotion and peace of mind. From stoic agitation to Chrisitan temptation**. New York: Oxford University, 2000.
- SQUIRES, Stuart. Reassessing pelagianism: Augustine, Cassian, and Jerome on the possibility of a sinless life, 2013. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Catholic University of America, 2013.
- STERK, Andrea. **Renouncing the world yet leading the church: the monk-bishop in Late Antiquity**. Cambrigde; London: Clarendon Press, 2000.
- STEWART, Columba. **Cassian the monk**. New York, Oxford: Oxford Universit, 1998.
- STROUMSA, Guy M. From master of wisdom to spiritual master in Late Antiquity. In: BRAKKE, David; SATLOW, Michael L.; WEITZMAN, Steven (eds.). **Religion and the self in Antiquity**. Bloomington: Indiana University, 2005. p. 183-196.
- TEJA, Ramón. Los origenes del monacato y su consideracion social. **XX Siglos**, v. 5, n. 21, p. 4-13, 1994.
- TENKIM, O. **Hippocrates in a world of pagans and christians**. Baltimore: Johns Hopkins University, 1995.
- TESTÓN TURIEL, J. A. **El monacato en la Diócesis de Astorga en los períodos antiguo y medieval : la Tebaida Berciana**. León: Universidad de León, 2008.
- THOMPSON, E. A. **Los Godos en España**. Madrid: Alianza, 2007.
- TOMIE, D. F. Discernment in the Letter to the Galatians. **Acta Theologica Supplementum**, n. 17, p. 156-171, 2013.
- TONEATTO, Valentina. Des règles à géométrie variable: modulation de la règle et pouvoir de l'abbé (IVe-VIIe siècle). In: BRETSCHNEIDER, Falk; CLAUSTRE, Julie; LUSSET, Élisabeth; HEULLANT-DONAT, Isabelle (eds.). **Règles et dérèglements en milieu clos (IVe-XIXe siècle)**. Paris: Sorbonne, 2015. p. 31-48.

____. Dilapidation et bonne administration des res monasterii d'après les sources normatives monastiques (Ve-IXe s.). In: LEMESLE, Bruno. **La dilapidation de l'Antiquité au XIXe siècle . Aliénations illicites, dépenses excessives et gaspillage des biens et de ressources à caractère public**. Dijon: Universitaires de Dijon, 2014. p. 43-62.

____. Pour une histoire de l'expertise económico-administrative. *Peritia et disciplina* monastique. In: **Experts et expertise au Moyen Âge. Consilium quaritur a perito**. Paris: SHMESP, 2012. p. 189-200.

TRIGG, Joseph W. **Origen**. London, New York: Routledge, 1998.

VECOLI, Fabrizio. Le discernement spirituel dans le christianisme ancien: le problème de la décision. **Théologiques**, v. 22, n. 2, p. 69-97, 2014.

____. Le discernement spirituel, pivot de la vie religieuse. **Théologiques**, v. 22, n. 2, p. 5-15, 2014.

____. Transformazione del discernimento in pratica istituzionale nella tradizione egiziana. **Rivista di storia del cristianesimo**, v. 6, n. 1, p. 21-40, 2009.

VEGA, A. C. S. **Leandro Hispalensis. El De institutione virginum de S. Leandro de Sevilla con diez capítulos y médio inéditos**. L'Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1948.

VELÁZQUEZ SORIANO, I. Reflexiones en torno a la formación de um *corpus regylarvm* de época visigoda. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, n. 23, p. 531-567, 2006.

VILLEGAS MARÍN, Raúl. *Diversae svnt vocationes*: la experiencia personal de la salvación en algunos autores provenzales del siglo V y la oposición a la teología agustiana de la gracia. In: BENOIST, S. CAUWENBERGHE, C. Hoët-Van (eds.). **La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire Romain**. Lille: Septentrion, 2013. p. 307-328.

VILLEGAS, Diana. A comparison of Catherine of Siena's and Ignatius of Loyola's teaching on discernment. Ann Arbor, 1986. Dissertation (Ph.D.) – Fordham University, 1986.

VILLIERS, Pieter G. R. Communal discernment in the Early Church. **Acta Theologica**, n. 17, p. 132-155, 2013.

VINÃYO GONZÁLEZ, Antonio. Esquema biográfico. In: **De los oficios eclesiásticos**. Leon: Isidoriana, 2007. p. 15-24.

VOGUÉ, Adalbert de. L'influence de Saint Basile sur le monachisme d'Occident. **Revue Bénédictine**, v. 113, n. 1, p. 5-17, 2003.

WARD-PERKINS, Bryan. **The fall of Rome and the end of civilization**. Oxford: Oxford University, 2006.

WEAVER, Rebecca Harden. **Divine grave and human agency. A study of semi-pelagian controversy**. Macon: Mercer University, 1998.

WEILL, Marie-David. Le discernement des esprits chez Jean Cassien. **Vies consacrées**, v. 85, n. 1, p. 48-58, 2013.

WEISS, Jean-Pierre. Jean Cassien et le monachisme provençal. In: FIXOT, Michel; PELLETIER, Jean-Pierre (eds.). **Saint Victor de Marseille. Études archéologiques et historiques**. Paris: Brespols, 2009. p. 179-186.

WILKEN, R. L. The novelty and inescapability of the Bible in Late Antiquity. In: DiTOMMASO, L.; TURCESCU, L. (eds.). **The reception and interpretation of the Bible in Late Antiquity**. Leiden, Boston: Brill, 2008. p. 3-14.

WORTLEY, John. Discretion: greater than all the virtues. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, n. 51, p. 634-652, 2011.

YEVADIAN, Maxime. Sur la patrie de Jean Cassien et la tradition manuscrite du *De viris inlustribus de Gennade de Marseille*. **Provence historique**, v. 253, p. 373-401, 2013.

**Anexo I: Relação dos dados levantados para a análise da obra monástica de João
Cassiano**

Eixo temático	Aspecto	Referência	Dado obtido
Adequação ao público pretendido	Perfil social	Coll. II	<i>Discretio</i> como valor que daria margem à perpetuação dos hábitos aristocráticos
		Coll. III	Necessidade material como chamado de Deus
		Inst. IV	Renúncia aos bens
		Coll. XXIV	<i>Nobilitas</i> do monge
	Relação com o restante do clero	Inst. <i>Praefatio</i>	Referência de João Cassiano ao bispo Castor de Apt
		Coll. <i>Praefatio</i> I	Dedicatória a Leôncio e Heládio
		Coll. <i>Praefatio</i> II	Dedicatória a Honorato e Euquério
		Coll. <i>Praefatio</i> III	Dedicatória a Joviniano, Minérvio, Leôncio e Terodoro
		Inst. XI	Monge deve se distanciar das mulheres e dos bispos
		Coll. XIV	<i>Discretio</i> como dádiva da graça divina que concede mérito ao monge
		Coll. I, VIII, XIV	<i>Discretio</i> como requisito para o entendimento dos assuntos divinos e rechaço de falsas doutrinas
		Inst. II; Coll. XVIII	Origem apostólica do monaquismo
		Inst. IV	Posição de elite eclesiástica pelo mérito ascética
		Coll. I, II; Inst. XI	Falta do devido aperfeiçoamento de

			alguns ocupantes de altos cargos eclesiásticos
		Coll. XVII	Ofício eclesiástico por monge como ato de caridade
		Coll. IV, XI	Casos de adoção positiva do sacerdócio por monges
		Coll. V	Vantagem da vanglória que impele a aspirar pelo sacerdócio
Discretio autoridade	Vínculo do monacato à tradição dos “Pais”	Inst. <i>Praefatio</i> ; Coll. <i>Praefatio</i> I, <i>Praefatio</i> II, <i>Praefatio</i> III	Obra de João Cassiano como transmissora dos ensinamentos dos “Pais”
		Inst. <i>Praefatio</i> ; Coll. I	Condenação de inovações em relação ao estabelecido pelos “Pais”
		Inst. V, Coll. II	Relação entre <i>discretio</i> e os “Pais”
	Progressão espiritual	Coll. I, VII	<i>Purita Cordis</i> como fim da vida monástica
		Coll. X	Caracterização da profissão monástica como etapas de aperfeiçoamento
		Inst. V	Metáforas olímpicas e militares para a progressão espiritual
		Inst. V-XII; Coll. V, XXIV	Vícios a serem combatidos, em ordenação pelo grau de dificuldade
		Coll. III	Progressão da renúncia
		Coll. X	Etapas para a oração contínua
		Coll. XI	Progressão dos meios para se evitar

			os vícios; etapas da caridade
		Coll. XII	Etapas da castidade
		Coll. XIV	Etapas do conhecimento monástico; necessidade de contínua progressão
		Inst. II	Progressão só começa após a adoção do monaquismo
		Inst. XII; Coll. X, XVI	Relação entre <i>discretio</i> e progressão
		Coll. I	Desigualdade entre patamares distintos de progressão espiritual
	Requisitos para a autoridade	Inst. II	Assimilação dos preceitos instituídos
		Col. II	Velhice não asseguraria o aperfeiçoamento
		Inst. II, XII; Coll. II, XIV, XXIV	Condenação dos abades que não atendessem aos requisitos necessários
		Inst. IV; Coll. XVIII, XX	Obediência como valor monástico
		Coll. XXIV	<i>Discretio</i> e humildade preveniriam a ascensão indevida à autoridade
<i>Discretio</i> e exercício do poder	Confissão	Coll. II; Inst. IV	Normas referentes à confissão, justificadas pela <i>discretio</i>
	Ordens	Inst. IV	
	Punições	Inst. IV	

Anexo II: Relação dos dados levantados na análise das regras monásticas visigodas

Eixo Temático	Documento	Capítulo	Dado Obtido
Adequação ao público pretendido	RL	<i>Introductio</i>	Benefícios e superioridade da mulher que opta pela virgindade consagrada
		XXXI	Preferência por Florentina permanecer no mosteiro ao invés de retorna à terra natal
	RI	IV	Recepção de servos fugitivos no mosteiro
	RM	XX, XXI	Recepção de servos fugitivos no mosteiro
	RC	VIII	Recepção de idosos no mosteiro
		II, <i>Pactum</i>	Abandono do mosteiro
Discretio e autoridade	RL	XXVII, XXVIII, XXXI	Superiora como mãe, mestra e idosa
	RI	IV	Hierarquia baseada no tempo de vivência monástica
		XII	Hábito distribuído conforme o grau
		II	Critérios para a eleição do abade
		IX, XIII	Exemplaridade da conduta do abade
		V, XIII, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXIV	Prepósito
		XX	Distribuição de funções
		XIII, XXI	Autoridade dos idosos
		III	Obediência
	RM	XXII	Hierarquia do mosteiro
		XIX	Critérios para a

			eleição do abade e do prepósito
		XXIII	Papel dos idosos
		III, V, VII, IX, XI, XVIII, XXIII	Menções a outros cargos no mosteiro
		VI, XX	Obediência
		II, X	Reforço da hierarquia
	RC	III	Crítérios para a eleição do abade
		XI	Crítérios para a eleição do prepósito
		XII	Decanos; hierarquia entre abade, prepósito e decano
		IV	Hierarquia do mosteiro
		VII, VIII	Outros cargos do mosteiro
Discretio e exercício do poder	RL	XXVII	Distribuição com <i>discretio</i> , observando a procedência social
		XXVII	Entrega de tudo para a superiora
		XXI	Direção espiritual
	RI	IV, V, VII, IX, XXIV, VIII, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XIII XIX, XX, XXI,	Técnicas de exercício do poder
		XVII, XIX, XXII	Concessões na condução dos fisicamente debilitados
		XII	Distribuição com <i>discretio</i> do hábito monastico
	RM	II, III, IV, VI, IX, XI XII, XIII, XIV, XV, XVI, XIX, XXIII	Técnicas de exercício do poder
		III, XVII, XVIII	<i>Discretio</i> no juízo dos superiores em relação a alimentação
		XIV	<i>Discretio</i> na aplicação de

			punições; alerta aos superiores do julgamento de Deus
	RC	IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV XVI, XVII, XIX, <i>Pactum</i>	Técnicas de exercício do poder
		XVIII	<i>Discretio</i> na admissão de novos monges
		I, II, XIV, XVIII, XX, <i>Pactum</i>	Problemas decorrentes da falta de <i>discretio</i> na admissão de novos monges
		XI	Prepósito deve administrar com <i>discretio</i>
		<i>Pactum</i>	Apelação contra o abade que não agisse com <i>discretio</i>