

A ASCESE MONÁSTICA IDEAL PARA VALÉRIO DO BIERZO

THE IDEAL OF MONASTIC ASCETICISM FOR VALERIO FROM BIERZO

Andrea DAL PRA DE DEUS*

Resumo: Todas as formas de monasticismo instauram práticas e relações sociais institucionalizadas pelas normas de conduta ascéticas, no entanto, a partir do século V diferentes concepções sobre como se deve praticar o ascetismo originaram a institucionalização de diretivas em relação a estas práticas. A partir disto, o ascetismo adequado será aquele professado por meio de normas reguladoras. Construir-se-á um discurso de embate entre a instituição eclesiástica e monges desprovidos de regulamentação por estar em condições extra-cenóbio, como o caso dos eremitas, fato observado à luz de documentações conciliares dos séculos VI e VII. Neste mote, propomos analisar uma concepção particular de ascetismo, eminentemente eremita, baseado na tradição dos padres do deserto e da manutenção de práticas ascéticas fructuosianas, professada pelo monge Valério, no Bierzo hispano-visigodo.

Palavras-chave: Eremita – Cenobita – Ascetismo – Valério Do Bierzo.

Abstract: All forms of monasticism have practices set and institutionalized social relations in ascetic conduct rules, nevertheless, from the fifth century on different conceptions on how the asceticism shall be practiced lead the institutionalization of directives regarding to these practices. Since then, the suitable asceticism will be the one professed through regulated rules. A speech of clash between the ecclesiastical institution and monks, lacking in regulations will be built, being in extra-cenobite conditions, as the case of hermits, fact observed by the light of the councilary documentaries from the sixth and seventh century. In this motto, we propose to analyze a particular conception of asceticism, eminently hermit, based on the tradition of the priests from the desert and the maintenance of the fructuous ascetic practices, professed by the monk Valerius, in Bierzo Hispano-Visigoth.

Keywords: Hermit – Cenobite – Asceticism – Monk Valerius.

A sociedade vista em uma perspectiva histórica é compreendida como uma “teia” de relações individuais, expostas à espacialidade e temporalidade, as quais, dinamicamente, criam e recriam padrões. Estes padrões, vistos no período da Antiguidade Tardia, revelam indícios de experiências privadas de indivíduos, que apresentam indícios herdados de gerações anteriores a estes, submetidas a uma cadeia de acontecimentos transeuntes no presente dos indivíduos, demonstram uma cadeia de interpretação e reinterpretação, a qual delimita materiais recebidos do passado com efeitos de crenças, persuasões, convicções, e materiais manejados com propósitos específicos ao tempo presente. De modo que a sociedade tardo-antiga desenvolvida à

* Mestre em História – Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal do Paraná – UFPR – Campus Reitoria, CEP: 80.060-000, Curitiba, Paraná – Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: andreadallpra@gmail.com

volta do mar mediterrâneo, demonstra uma recepção do passado com ênfase na continuidade de uma memória comum, transmitida por uma coordenada de fluxos de consciência variados, em um espaço comum de experiência. Deste modo, quando tratarmos do termo Antiguidade Tardia estaremos condicionando um tempo histórico à noção de que elementos, devido às necessidades, são invocados do passado para o presente, fazendo parte, portanto, de uma reformulação por meio de novos comentários e interpretações acrescentados.

Este período histórico, observado nos territórios margeados pelo mar Mediterrâneo, apresenta a coexistência complexa de culturas diversas, as quais se exemplificam em multiplicidade de identidades, etnicidades, sociedades e religiosidades que se interceptam sem coincidir (WALLACE-HANDRILL, 2008, p.7-9). Observadas estas premissas, a partir do século IV, os conflitos entre identidades religiosas intensificam-se, sejam dentro do cristianismo, sejam entre cristãos e pagãos.

Ademais, existe um bojo de interpretações e reinterpretações das heranças do passado por meio de elementos greco-romanos sob um arcabouço cristão – este “arcabouço” pode ser compreendido a partir da constatação de que o cristianismo se impôs como o laço que arremata o feixe de contradições que eclodiram após a desestabilização dos romanos e a adaptação da sociedade a uma dinâmica política fragmentária (PEREIRA, 1984) pelo menos até o século VII, uma vez que através do cristianismo, ideais de conduta foram criados e recriados (TEJA, 1990, p.18).

No nível das elites, sobretudo, houve uma progressiva unificação, tanto política como cultural, produzindo uma cultura erudita, tanto em grego como em latim. A erudição é um elemento importante para elucidar os modos de inserção do “domínio” cristão, ao longo do tempo, entre sua precipitação e sua codificação em signos cristãos nicenos legítimos. Os dados disponíveis para “mapear” esta erudição demonstram que, mesmo antes de 380, existiam articulações sendo formadas no discurso retórico do cristianismo para assentá-lo como uma possibilidade de legitimação das instituições político-sociais. Segundo Ramon Teja, “do helenismo contemporâneo [o cristianismo] toma a moral essencialmente estoica, o intimismo religioso e as ideias de salvação amplamente difundidas pelas religiões místicas” (TEJA, 1990, p.27). A erudição se manifesta por meio da construção de uma história do cristianismo, vertente da palavra escrita. Uma série de textos produzidos, traduzidos, interpolados, até mesmo subvertidos, consolidou a supremacia da “História cristã” (MOMIGLIANO, 1996) sobre o paganismo, através do seu veículo mais contundente: os documentos

manuscritos, sendo que estes, por sua vez, difundiram-se pelos ambientes socioculturais mais enlevados (FRIGHETTTO, 2010, p.74). Em tais ambientes, mantinham-se somente aqueles que detinham poderio econômico e uma aristocracia latifundiária, uma vez que os custos para preparação de manuscritos eram grandes, e a formação educacional para escrita, leitura e reprodução dos mesmos, desenvolvida por meio do sustento de uma série de subsídios: local, acervo, mestres, viagens, conhecimento de idiomas, entre outros. Mesmo com a passagem das cópias em rolos de papiro para os códices em pergaminhos, que facilitavam transporte e manejo, podemos afirmar que a erudição era para uma minoria, que em sua maior parte, exercia investidas religiosas. Entre os clérigos, pelo menos a partir de 313, os bispos foram os que passaram a desfrutar de prerrogativas, concedidas pelos imperadores, capazes de custear uma formação erudita. Ademais, com a liberação do exercício de funções públicas, o bispo assumiu, na segunda metade do século IV, o título de *defensor civitatis* (SILVA, 2002, p.70-71). A partir disto, os bispos, presbíteros e diáconos, eram requeridos pela sociedade, e envolviam-se em uma disputa por hegemonia no espaço religioso devido a sua aliança com a nobreza para a sustentação intelectual da ordem social.

Dentro desta perspectiva, transformar os sacerdotes do culto cristão em figuras únicas frente aos demais se torna uma premissa ao exercício da hierarquia eclesiástica, que se declara sucessora dos apóstolos de Cristo. Neste sentido, a diferenciação destes para a sociedade cristã será o modo de vida ascético e a adequação a uma série de práticas de vida específicas. Testemunha disto são os concílios, como o III de Toledo de 589, e o IV de 633, os quais valorizam a ascese, principalmente ao reafirmarem práticas como o jejum, silêncio, castidade e pobreza (VIVES, 1963, p. 193-209). A vida cristã fundamenta-se nos preceitos de Cristo, os quais, conjuntos, exprimem um ideal ascético, que significa a expressão de uma série de significados coligados à prática, treinamento ou exercício, propulsores de tornar o papel do devoto em um instrumento de Deus e que se norteiam pela imitação de práticas descritas na Bíblia.

No entanto, a prática simples e humilde da vida de Cristo replicada em ambientes aristocráticos, nos quais abarcavam os bispos, que além de suas funções religiosas desempenhavam o papel social de latifundiários, atividade que lhes atrelava uma série de ocupações civis, projetava um vazio na correspondência da ascese cristã (VAUCHEZ, 2002). Deste modo, a partir do século IV surgem premissas de uma maneira de se praticar o ascetismo sem concessões e com mais fidelidade à simplicidade e humildade de Cristo: o monasticismo.

As origens do monasticismo são questionáveis devido ao grande número de variáveis possíveis predispondo o início desta prática de vida. Considera-se que possa ter sido fruto de uma necessidade de expressão da ascese em outra conformação, devido ao natural aumento do número de fiéis. Ademais, o fato de alguns cristãos refugiarem-se nas montanhas e desertos durante as perseguições aos cristãos, e ali prosseguirem, mesmo após a paz constantiniana (BROWN, 1975, p.74), iniciando agrupamentos que em determinado momento requereriam uma ordenação social, também é considerado. Admite-se, igualmente, o início desta prática como um meio para alguns de livrarem-se da servidão, da dívida, da sujeição à família, e até mesmo de um casamento (COLOMBÁS, 1998, p. 36-37). Quais forem às raízes de início, a prática de vida monástica interessa-nos a partir do momento em que propunha uma ascese diferenciada da praticada pelos bispos.

Através de uma prática de vida adaptada de preceitos contidos nas Escrituras, os monges admitiam uma ascese e práticas corriqueiras propulsoras da santidade (COLOMBÁS, 1998, p. 452). Embasamentos documentais atestam que o monasticismo surge no Egito, não sendo fácil explicar o porquê desta região especificamente. De certo modo, é coerente pensar que este território propiciava a existência de áreas desérticas, as quais, além de atenderem ao ideal de solidão, podem ser vistas como locais propícios para a fuga. Esta é uma relevante constatação, uma vez que a disposição de locais sem controle fiscal ou militar predispunha o exercício de práticas religiosas, que na ausência de pessoas e condições geográfico-físicas, desenvolveram práticas pertinentes a este ambiente, como peregrinações, jejuns, vigílias que neste início são motivadas pelas condições ambientais, perigos e sobrevivência. Com o tempo, associaram a estas práticas mais do que uma resposta às difíceis condições do deserto egípcio, uma relação com aprimoramento espiritual. Esta seria, portanto, a base material para o nascimento da metáfora do deserto, que mais tarde se desenvolve como uma reflexão solitária do monge, e de práticas vistas como “escolhas”, e não imposições ambientais.

Outro fator que contribuiu para o surgimento do monacato no Egito foi o desenvolvimento da *ecclesia* nesta região. O cristianismo foi difundido rapidamente nas grandes cidades, Corinto, Roma, Jerusalém e Alexandria, porém ínfima foi, até este século, sua abrangência nos meios rurais. Os cristãos egípcios, na maioria, camponeses, estavam à margem dos acontecimentos. Ademais, eram cobrados com impostos pelo Império dos romanos, e, muitas vezes não existindo condições destes camponeses arcarem com o pagamento destes impostos, obrigavam-se a “perambular” pelo deserto.

Nesta circunscrição geográfica, na região da Tebáida, destacou-se Santo Antão, durante o século IV, o qual teve sua biografia escrita por Atanásio de Alexandria. Através deste texto, disseminou-se o modo de vida solitário, fundamentado pela contemplação, enfrentamento do Demônio, e, rigorismo ascético. Impactante pelo relato de curas e de práticas bastante rigorosas de vida, como jejuns extremos, vigílias longas, e mediação de diálogos com anjos, o texto sobre a vida de Antão tornou-se requerido pelos cristãos, com vias de instrução ascética, determinando a influência dos monges do Oriente em núcleos cristãos do Ocidente. Outra proeminência é a *Uita Martini* de Sulpício Severo, seguida pelo trabalho de Jerônimo de Stridon. Um estilo de texto modelar que torna comum, ou populariza, por exemplo, peregrinações ao deserto para pedir conselhos, orações e bênçãos aos monges do deserto. A vida de Antão relacionada ao monasticismo declara por si dois conceitos fundamentais de prática ascética: o anacoretismo, que significa a opção por uma vida afastada da sociedade e o eremitismo, compreendido como uma vida anacorética a qual não admite fixação por muito tempo em determinado lugar, mas estimula a peregrinação (ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*).

O exemplo de Antão arrastou outros homens a desenvolverem a prática monástica, entre eles, destacou-se Pacômio, o qual, como Antão, acumulou seguidores em torno de si. Com o aumento da proporção de imitadores, a prática comum do monge eremita mais velho e experiente orientar pessoalmente os desejosos de repetirem seus feitos, tornou-se impraticável. Aos poucos, segundo relato de Evágrio, Pacômio parece ter compreendido que a fixação em um local, ao invés de existirem práticas realizadas no trânsito das peregrinações, confiaria ao grande número de monges uma instrução mais adequada (GÉHIN, 1990). Com a fixação em comunidades, passou a existir a necessidade de um padrão normativo de conduta, associado à estabilidade das relações sociais. De tal modo, Pacômio redigiu, em Tabenese no ano de 323, parâmetros para uma organização física, material e espiritual do monasticismo. A partir de Pacômio, os monges que compartilharam um modo de viver comum serão denominados cenobitas (ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*). Temos de compreender como uma ressalva o fato de que o isolamento proposto na prática de vida monástica, quando institucionalizado através de normatizações, tornou-se ocasional, distanciando-se, portanto, do modelo de monacato primitivo proposto por Antão. Deste modo, o monasticismo tornou-se mais “possível” para o Ocidente.

Todas as formas de monasticismo instauram práticas e relações sociais institucionalizadas pelas normas de conduta ascéticas, aquelas que buscam a contemplação e a simplicidade, sejam essas normas escritas em forma de regras, ou, interpretadas através de textos hagiográficos e bíblicos- que admitem variações conforme a cultura – como se verificam nas premissas dos cenobitas e eremitas, respectivamente. De tal modo que esta prática de vida engendra o modelo heroico que fornece a base conceitual dos autores que aproximam santos e heróis ao vínculo de identidade do autocontrole, e que disporia aos homens um treinamento em tempo integral.

No ascetismo há gradações de renúncia e interação com o mundo, as quais sistematizadas e racionalizadas criam um modo de vida. A transmissão de tradições, acréscimos e eliminações feitas sobre as heranças pode ser enfaticamente verificada na institucionalização da prática monástica. Percebe-se, neste momento, que a carência de uma convergência acerca do ascetismo propiciou que, a partir do século V, estabelecessem-se parâmetros de organização dos mosteiros, os quais definiam as maneiras de se praticar o ascetismo. Este dado é revelador na medida em que torna as representações dos indivíduos convergentes, construindo uma transmissão de memória que se pretende ser homogênea. De modo que o grupo de monges estabelecido em um mosteiro criasse uma estabilidade de transmissão, uma memória que lhe pertencia e lhe diferia fundamentalmente do grupo de monges que não estava no mosteiro. Percebe-se que um discurso de alteridade é tecido para que se crie uma identidade que somente é compartilhada pelo grupo que sustenta a transmissão específica do ascetismo colido pela instituição *ecclesia*. Deste modo existiriam diferentes práticas de ascese no monasticismo, aquelas transmitidas, portanto identificadoras, do grupo cenobita, e outras sobreviventes no espaço entre a instituição e diferentes coordenadas temporais e espaciais alheias a esta instituição.

A compreensão das práticas ascéticas pelos cenobitas parece admitir uma lógica agostiniana, releitura de um neoplatonismo, de que existem poderes subordinados (TEJA, 1990, p. 40-41). Esta perspectiva elenca graus de proximidade com Deus, ocupados por arcanjos, anjos, virtudes, o que parece estabelecer o primeiro parâmetro de transmissão comum aos cenobitas: a necessidade de submissão dentro de um grupo. É exatamente o compartilhamento de estados de submissão que identifica um cenobita frente aos demais monges, uma vez que a expressão que os admite no grupo são os votos de obediência à regra do mosteiro. Este documento, a regra monástica, portanto,

materializa a transmissão da identidade ascética cenobita, a qual disporá uma percepção própria sobre elementos comuns do ascetismo como humildade, domínio do corpo, práticas de filantropia e hospitalidade.

Esta perspectiva sofreu alterações quando vislumbrada a partir de uma prática de vida eremita. Apesar de existir um estágio no qual o monge submetia-se às orientações de outro monge mais experiente nesta prática de vida, o ascetismo eremita não estava regulado por normativas. O que existiam eram parâmetros para se inspirar, compreendidos através do conhecimento de práticas ascéticas presentes em registros hagiográficos, que relatavam o cotidiano de pessoas modelares para este grupo, e uma elaboração particular acerca da administração da intensidade das práticas ascéticas. De modo que, a prática do ascetismo pelos eremitas dependeria muito da espacialidade, temporalidade e individualidade envolvidas. Exemplo disto é a possibilidade de encontrarmos diferenças substanciais entre a prática do eremitismo egípcio do Oriente e do eremitismo peninsular no Ocidente, no entanto, ambos identificavam a si mesmos como eremitas. Outro fato a ser notado é que devido à inexistência de uma regulamentação homogeneizante das práticas ascéticas, os eremitas acabavam por atrair críticas de que realizavam práticas ascéticas exageradas.

Existe uma cadeia de acontecimentos transeuntes no presente dos indivíduos que se relacionavam com as ações feitas ou sofridas por estes. E é exatamente nas narrativas destes acontecimentos, as quais são formalizadas por meio de interpretações destes para aquelas e os acontecimentos em si, que o trabalho do historiador inicia-se. Efetivamente uma série de documentações demonstra uma divergência entre concepções de prática ascética, sendo a eremita estabelecida como à margem da sociedade (DIAZ, 1997). Segundo Brown, o asceta tinha de aprender, durante longos anos de vida no deserto a fazer nada menos do que desembaraçar-se das próprias resistências de sua vontade pessoal, por meio do jejum e da vigília, atividades correlatas a expressão da humildade (BROWN, 1990, p. 198).

A humildade eremita, portanto, era identificada pelas práticas ascéticas que lhe provinham resistência espiritual. Desprezando a homogeneidade de comportamento que vestimentas, horários, textos específicos a serem estudados, propiciava aos cenobitas com a confissão da obediência disciplinar, os monges eremitas explicitavam sua virtude da humildade somente pelas práticas, o que poderia acentuar o grau de expressão das mesmas.

A discricção requerida para a adequada ascese exemplifica um interesse social. A facção social do clero engendrou uma dinâmica de apelo à unidade, de tal modo que a uniformidade de práticas por seus membros era um ponto crucial, pois, além de reforçar a hierarquização e disciplina, dirimiu conflitos doutrinários. Em uma lógica natural, a questão que se coloca é a existência dos parâmetros que as regras monásticas estabeleceram e organizaram um “por que e como” a ascese seria adequada, evitando exageros e, sendo mais coerente com a perspectiva de desenvolvimento das virtudes e fenecimento dos vícios, acima descritos por Isidoro. As regras monásticas estabeleceriam limites, e os limites sinalizariam o freio dos exageros. Exemplar desta afirmação são os cânones que dissertam sobre o exercício das virtudes, pormenorizando “prevenções” às ocasiões desmedidas. Regular, tornando homogêneo o comportamento, facilitaria a gradação da intensidade das virtudes. As práticas ascéticas cenobitas seriam adequadas, pois admitiriam o condicionamento e a constante vigilância para se mantivessem na reprodução do adequado.

Segundo Isidoro “os justos aceitam de bom grado quantas correções lhes fazem por suas faltas” (ISIDORO DE SEVILHA, *Sentencias*) afirmação que coloca a coerência do pensamento cristão: o homem é pecador e é de sua natureza cometer faltas, de modo que corrigir é uma ação perene aos que buscam a perfeição. A quantidade de correções, a maneira como serão administradas e seu propósito, obedecem a um critério que somente poderia ser mensurado pelo outro em relação a nós, uma vez pecadores somos falhos em perceber enganos. A admissão de uma regra disciplinar e a existência de um superior são condizentes com os fundamentos da doutrina cristã. A construção da identidade eremita ocorreu por meio do encontro das diferenças com a identidade cenobita, portanto, partiu-se de uma alteridade, ou seja, daquilo que não se era para se elaborar o que se gostaria de ser.

O eremitismo, ao possuir uma fragilidade de elementos reguladores bastante expostos a interpretações individuais e acepções desvirtuadas, recebeu a chancela de prática de vida “inadequada”, existindo, no entanto, sua admissão, condicionada a especificidade de certas figuras, as quais após passarem um tempo sob observação de uma regra e um superior teriam adquirido uma habilidade excepcional, que quase os colocaria na condição sobre-humana, catalisadora, inclusive, da santidade. Se seguirmos, portanto, esta coerência com a doutrina a relação entre pecado e fragilidade humana, necessidade de correção e desenvolvimento de virtudes, percebemos que a prática de vida monástica eremita qualificou o monge como aquele que está a par de

uma habilidade rara, diferenciadora, exemplar da ascensão deste para um estágio espiritual elevado, aquele em que havia tanto esclarecimento quanto as virtudes divinas que o homem pecador, recorrente aos vícios, e, portanto, necessário de se expor a regulamentações, extrapolava o estágio de humano, e, adquiriu uma habilidade excepcional de autocorreção a si mesmo, com adequação. Porém, esta opção pela prática monástica eremita não poderia estar disposta a todos os monges, outrossim, somente àqueles de “caráter santo”, por isto, será coerente perseguir e reenquadrar os monges que optassem por esta prática (VIVES, 1963, p. 209, cânone 52), uma vez que não era uma escolha para qualquer um, mas característica extremamente rara a ser acolhida em caráter de exceção.

Uma problemática se instaura quando encontramos monges que querem ser reconhecidos como coerentes em sua opção pela prática de vida eremita. O conflito reside na percepção pelos monges de que possuem características adequadas para exercer o eremitismo e na posição contrária da instituição eclesiástica que não identificava nestes as características para o efeito de exceção. A partir disto, construir-se-á um discurso de embate entre a instituição que qualificará a prática de vida eremita como de ascetismo extremo, portanto, desnecessário, com fins de adulação e legitimamente merecedora de correção, e os monges eremitas que compreendiam a si como capazes de praticar um ascetismo adequado. Neste mote, propomos analisar a relação entre o monge eremita Valério do Bierzo e a instituição eclesiástica de seu período.

Segundo estudos de Renan Frighetto (2006), o monge Valério teria nascido entre os anos 620-627 e por volta de 649-651 teria ingressado no Mosteiro de Compludo, na região da *Gallaecia* hispano-visigoda, num território denominado *Bergidum* (FRIGHETTO, 2006, p. 12). Ainda segundo a perspectiva de Frighetto, a partir do século VII, esta região passou por um processo de valorização da posse de terra que propiciou uma procura intensa de áreas a serem ocupadas, ou mesmo, reocupadas e transformadas em áreas de cultivo e pastoreio pelo movimento de expansão dos mosteiros por proprietários seculares e por religiosos. Quanto a estes últimos, uma figura proeminente desta região é o monge Fructuoso, mais tarde bispo de Braga, o qual iniciou sua primeira fundação monástica com o Mosteiro de Compludo sobre terras que haviam sido entregues ao seu pai sob a forma de benefício pela coroa hispano-visigoda e que, ao final, foram patrimonializadas (FRIGHETTO, 2006, p. 13). Um caso de exceção na região, uma vez que a existência do mosteiro condicionou-se a cessão de um patrimônio pessoal e de dependentes ingressos, de forma legal, no mosteiro, os quais

receberam posteriormente a aprovação de uma regra de vida monástica que convertia o mosteiro Complutense em Cenóbio. O comum era o patrocínio de famílias nobres, a fim de usufruírem de prestígio, na fundação de oratórios, basílicas ou mosteiros no interior de suas propriedades. Segundo Valério, tal patrocínio ocasionava a existência de uma série de edificações que não poderiam ser chamadas de mosteiros uma vez que contrariavam as normas canônicas da *ecclesia*, relativas ao reconhecimento oficial e outras vezes abrigavam membros com condições sócio-jurídicas díspares (FRIGHETTO, 2006, p.40).

Compreendemos que Valério, então monge sob a regra monástica fructuosiana, indica sua legitimidade frente aos demais monges da região no reconhecimento legal que seu claustro possui, a partir de princípios de modo de vida cenobitas, quais sejam, a admissão de uma regra de vida que sustentava o funcionamento social do cenóbio, inclusive enquadrando critérios para a admissão de membros. Deste modo, na perspectiva da experiência cenobita, neste estágio de vida, por volta dos anos 649-651, Valério construiu uma identidade de si baseada na relação com uma identidade coletiva, propiciada pela regra monástica. Sendo impossível dissociar os efeitos ligados às representações da identidade individual daqueles relacionados às representações da identidade coletiva (CANDAUI, 2012, p. 77), notamos, que através da moral ascética cenobita, identificamos primariamente o monge – Conc. III Toledo 589, c.4; Conc.IV Toledo 633 c.51 (VIVES, 1963).

A identidade exprime uma especificidade. No entanto, esta nunca está totalmente formada, fechada. Pelo contrário, constantemente está em formação. Relaciona a experiência, que está presente na intenção com a expectativa, que poderá ser reconhecida quando se perceber que existe esta intenção. Tal relação, para ser percebida pela ciência história, apresenta-se mediada pelo estatuto documentário, através dos textos herdados do passado. Por uma decisão pessoal, Valério, após permanecer cerca de 1 (um) ano no Cenóbio Complutense, dedicou-se a uma prática de vida eremita, ensejo narrado pelo mesmo no conjunto de textos que escreveu e que tomamos por sua autobiografia. A autobiografia de Valério está, basicamente, conformada por três obras que são o *Item Valeri Narrationes superius Memorato Patri Nostro Donadeo Ordo Querimoniae Praefatio Discriminis*; o *Item replicatio Sermonum a Prima Conversione*, e o *Item quod de superioribus Querimoniis Residuum sequitur* (FRIGHETTO, 2006, p.21). Estes textos exprimem um real ato de criação que coloca em ordem e torna coerentes os acontecimentos de sua vida por meio de uma narrativa

que restitui, ajusta, modifica contextos experimentados por Valério, ao mesmo passo que simplifica, interpreta, sublima e até chega a produzir uma “vida sonhada”. A restituição e ajustamento destes textos estão localizados na menção de Valério à legitimidade de sua identidade como monge à observância que possuiu no Cenóbio Complutense da regra monástica fructuosiana.

Em *De genere monachorum*, a existência de locais tomados como mosteiros, mas que na realidade não poderiam ser reconhecidos como, tal haja vista a inexistência de critérios de admissão e a inoperância de regras de vida sob os mesmos, foram chancelados por Valério como redutos de falsos monges. Tais simplificação, interpretação e sublimação realizadas por Valério, são de que ele submeteu-se a uma regra, mesmo que por curto período, a qual o dotou de qualidades para administração de práticas ascéticas coerentes, legitimando sua prática de vida eremítica admissível para a doutrina para aqueles que, após instrução devida, eram “iluminados” de tal maneira a exercerem a santidade sozinhos, dispensando a necessidade de uma identidade cenobítica no exercício de seu monasticismo. No entanto, esta ascese admitida por Valério é ilegítima por ser apenas parcialmente fiel a regra de Fructuoso visto que o monge, em prática eremita, realizou as rotinas cenobitas, o que retiraria a observância do abade e uma série de condições apenas observadas no interior do claustro. Deste modo, Valério não foi compreendido pelas hierarquias, já que se interveio para que o mesmo fosse disciplinado e reestabelecido em um Cenóbio (FRIGHETTO, 2006, p. 18).

Um ponto a se pensar, após tal explicação, é uma correlação entre a identidade eremita e a tradição que se tinha acerca da identidade romana, partindo de estudos de *Cultural Identity* dos romanos, os quais admitem a perspectiva de identidade atrelar-se a noção de “sentir-se membro” de uma estrutura filosófico-moral romana (WALLACE-HADRILL, 2008, p.5) conquistada, excetuando-se a opção de já nascer romano, pela educação, principal veículo da *humanitas*. É a perspectiva de que a *mores* somada a *studia* propiciavam a disseminação de um modo de vida que circunscrevia hábito e moral romanos, alude ao conhecimento de uma série de elementos normativos de língua latina, retórica, arte, filosofia própria da tradição romana que poderiam ser absorvidos por outros, não romanos de nascimento, a fim de se sentirem membros do grupo dos romanos, identificando-se, dessa maneira como romanos. Deste modo se processa a admissão da ascese monástica de Valério do Bierzo, em sua expressão de “sentindo-se membro da *ecclesia*” quando passa a admitir uma prática de vida cenobita (FRIGHETTO, 2006, p.101).

Percebemos que, em algum momento de sua estadia em Compludo, visualizando inconsistências de ascese de outros membros religiosos, Valério não encontrava mais sentido em sua permanência no Cenóbio (FRIGHETTO, 2009, p. 407-418). Segundo seu relato autobiográfico, podemos intuir que sua saída da observância irrestrita à regra monástica cenobita, na ocasião em que os preceitos de Frutuoso normatizavam sua vida em Compludo, foi uma tentativa de retorno à ascese primitiva, dos *padres do deserto*, aqueles praticantes do eremitismo na fase primitiva do monasticismo, tidos pelos relatos hagiográficos como modelos de ascese adequada. Valério qualificou como “minha privação e grande angústia” os vinte anos que percorreu o Bierzo como eremita (FRIGHETTO, 2006, p. 110) e narrou uma série de infortúnios em sua trajetória, sempre acompanhados da conclusão destes ser fruto de uma tentativa demoníaca, empenhada em frear o desenvolvimento de sua santidade. Neste sentido, os estudos, tanto dos textos bíblicos como dos textos hagiográficos, parecem revestir o monge de uma armadura para o combate do Demônio, correspondência idêntica ao que encontramos na Vida de Antão, modelo eremita desde o século IV pela narrativa de Atanásio. Segundo este, o conhecimento das Escrituras, as orações sem cessar, salmodiações e a lembrança dos feitos dos santos, propiciaram a Antão a resistência ao Inimigo nas mais variadas perturbações (ATANÁSIO, 2002, p. 353, 338). Observamos Valério acentuar a “edificação dos espíritos através dos documentos” e se apropriar de uma perspectiva idêntica a de Antão em relação à rotina de estudos e práticas ascéticas (FRIGHETTO, 2010, p. 79). Assim, Valério se utilizou de construções teóricas advindas da literatura monástica do Egito nos séculos IV e V, Palestina e Síria, e a evocação de uma ascese implacável das relações sociais (BROWN, 1990, p. 193), ao mesmo passo que presentificou uma perspectiva de ressignificação de uma ascese própria.

Valério, que, provavelmente, provinha de uma família de status sociopolítico baixo (FRIGHETTO, 2006, p. 16), portanto, incapaz de exercer influência a ponto de reconhecê-lo como santo. A permanência como cenobita excluía a possibilidade de alçar legitimação como santo. Seria necessário escolher uma via mais árdua e difícil, argumentadora de maior merecimento à santidade. Apropriando-se de fragmentos de memória repassados pela tradição monástica dos eremitas do Oriente, primeiros modelos de santidade dos cristãos, Valério pareceu alimentar o sentimento de identidade monástica coligada ao cristianismo primitivo do século IV. Um discurso conflitante, pois defendeu ao mesmo tempo elementos cenobitas e eremitas que somente teriam convivência pacífica no caso de exceção que era a santidade.

Parece-nos que Valério autorizou-se a praticar a vida monástica eremita por entender que recolhia os elementos necessários para a santidade: recebera a instrução cenobita, fora excepcionalmente iluminado e estava apto a percorrer a via eremita, a mais difícil, a fim de galgar os degraus da santidade. A austeridade ascética indicada pela via eremita pareceu-nos uma diferenciação de abordagem sobre a santidade. A santidade compreende uma virtude humana de experimentar o contato e a relação com o mundo superior, e, em seu aspecto bíblico não pode derivar de valores humanos, por outro lado, é um designo santo que se manifesta numa potência dominadora acima de toda criatura. O santo relaciona-se ao deus pessoal e sua transcendência sobre o mundo, a sua essência, é a glória de âmago divino (CANDAUI, 2012, p. 124). Culturalmente, a santidade abarca aspectos materiais de expressão como as referências ao Antigo e Novo Testamento, bem como a sua potência moral e perfeição, construindo-se, portanto, de maneira dinâmica:

A santidade cristã é, portanto, uma construção alicerçada na escolha religiosa individual, na percepção da essencialidade da vida e na aprovação eclesial. Esta última constitui elemento decisivo no reconhecimento santo ou herético da experiência [...] o santo aparece como figura intermediária entre homem e Deus [...] [e] participa de uma dupla natureza: sacra e profana. Sacra na procura da perfeição espiritual buscando a assimilação divina; enquanto humano, sujeito às tentações e pecados, ele incorpora a dimensão profana. O movimento isócrono de vaivém da santidade é produto da dialética entre o desejo de semelhança e o de alteridade (PIERONI, 2007, p.128-130).

Neste propósito, a perspectiva de Valério sobre o ascetismo eremita induz uma manifestação do que compreendemos como uma virtude necessária para o homem santo. Valério inclui a si no campo das *idealizações*, bastante associado aos estudos de teoria política tardo antiga, uma vez que como constata Renan Frighetto:

Assim, deparamo-nos com idéias e conceitos que sofrem modificações com respeito a sua aceção original. As heranças políticas e culturais, nesses casos, são mantidas, embora sofram transformações segundo o contexto no qual reaparecem. É exatamente nesse momento que podemos averiguar a existência das idealizações políticas – campo fértil da teoria política – e a sua efetiva materialização histórica. Alguns exemplos podem fazer-nos refletir sobre esta relação entre as elaborações teóricas e a sua efetiva aplicabilidade no âmbito da prática política, bem como a sua permanência e transformação segundo o contexto histórico analisado (FRIGHETTO, 2008, p. 24).

A defesa de Valério de uma prática de ascese por meio do monasticismo eremita parece refletir sua luta por espaço de liderança no ambiente cristão de sua época.

Engessado por sua condição social, Valério não poderia jamais ser um bispo, nem mesmo fundar um mosteiro de uma regra monástica, signos de poder social. A alternativa que lhe servia era projetar-se como monge eremita, sendo reconhecido entre as populações que transitava (FRIGHETTO, 2009, p. 409) como um homem santo e desfrutando de uma liderança local a frente de oratórios erigidos nas propriedades rurais de sua região. Para legitimar sua conduta desta maneira, faz uso da idealização que se tem sobre a prática de monasticismo eremita. Uma idealização, como nos referimos acima por meio do texto de Frighetto, parte de uma base de tradição, o que no caso de Valério liga-se aos santos do século IV, majoritariamente reconhecidos como os eremitas orientais à maneira de Antão.

Ademais, a idealização requer a transformação desta tradição herdada às condições contextuais, o que observamos na perspectiva de que fora da via eremita as chances de Valério projetar-se socialmente seriam exíguas, pois privado de um bispado e uma direção religiosa cenobita devido a sua baixa classe social, restaria um condicionamento a uma prática de vida monástica cenobita de um monge comum. Percebendo as dificuldades em se projetar socialmente dentro do Cenóbio, fato percebido pelos relatos de certas dificuldades de sociabilidade que passou enquanto cenobita, conjecturamos a possibilidade de que Valério vislumbrasse na prática do monasticismo eremita sua chance de reconhecimento. A ascese que a prática eremita lhe propiciaria coligava-se a função social que poderia desempenhar nos oratórios disseminados pelas propriedades privadas que perambulava, fornecendo-lhe, assim, possibilidades de ascensão social. A ascese dos eremitas munia-lhe de requintes de santidade, reforçada por sua presença nos oratórios.

Para que se possa falar de santidade é preciso que haja previamente, não apenas uma adesão formal a um corpo de doutrinas, mas também uma impregnação dos indivíduos e das sociedades pelas crenças religiosas que eles professam, o que só se pode efetuar com o tempo. A tentativa de construção de uma santidade para si, conduz Valério à Compilação Hagiográfica. Este conjunto de textos sobre santos que escolheram o monasticismo eremita e por meio da prática desta ascese alçaram-se como santos, somado aos textos de cunho autobiográfico cria uma série de gestos, representações de devoções e ritos que projetam a santidade de Valério em sua região. Mesmo que estas transmissões correspondam aos valores de cultura e necessidades específicas do tempo e espaço de Valério, vinculam dados fundamentais da tradição. Obviamente, ao se propor a isto, Valério expõe-se a possibilidade de tangenciar a

heresia. Posto que soubesse disto, preocupa-se em englobar a Doutrina cristã mesmo que lhe fira a disciplina. A fé sob seu aspecto dogmático e normativo estará adequada, como vemos na admissão por Valério de todos os pressupostos defendidos pelos doutrinadores do catolicismo niceno. Já a fé sob seu aspecto prático era condicionada aos comuns na observância de regras monásticas, de tal modo que Valério tenta se colocar como extraordinário, e, portanto, capaz de dispensar este formalismo disciplinar. Desta maneira, adquire legitimidade sob os aspectos da cristandade, distinguindo-se de um herege. Neste sentido, a fim de demonstrarmos a trajetória do discurso de Valério para referendar estes dois pontos atrelados a sua figura – o da idealização de si mesmo como um monge digno do critério de exceção, portanto, santo e apto a via eremita, bem como a adesão a uma função social de liderança nos oratórios das grandes propriedades rurais que projetavam um retorno econômico aos seus senhores e a consequente projeção do clérigo responsável na sociedade – pormenorizaremos no capítulo seguinte os registros documentais que forneceram subsídios para a consistência retórica acerca da identidade do monasticismo com a santidade e da concepção do monasticismo eremita ser característica dos *optimae*.

Referências Bibliográficas

- ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. DIAZ Y DIAZ, M.C (trad.); OROZ RETA, J.; CASQUERO, M.A.A. (Ed.). Madrid: BAC, 2009.
- ISIDORO DE SEVILHA. *Sentencias*. CAMPOS, J.; ROCA, I. (Ed.). Madrid: BAC, 1971.
- SANTO ATANASIO. *Apologia de São Antão*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BROWN, P. *O Fim do Mundo Clássico*. De Marco Aurélio à Maomé. Lisboa: Verbo, 1975.
- _____. *Le Cult des Saints*. Son essor et sa fonction dans la Chrétienté latine. Paris: Cerf, 1984.
- _____. *Corpo e Sociedade. O Homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- CANDAU, J. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.
- CARRUTHERS, M. *A técnica do pensamento: meditação, retórica e construção de imagens (400-1200)*. MAIORINO, J.E. (trad.). Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- DIAZ, P. C. Valerio del Bierzo e la autoridade eclesiástica. *Helmantica*, Salamanca, 1997.
- FRIGHETTO, R. Infidelidade e Barbarie na Hispania Visigoda. *Gérion*. Madrid, v.20, n.1, p. 491-509, 2002.
- _____. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. *Revista de Ciências Históricas*. Porto, n. 12, p.73-82, 1997.
- _____. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervígio (680-687). *Geriön*. Madrid, n.1, p. 421-435, 2004.

- _____. A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. *ATAS DA VII SEMANA DE STUDOS MEDIEVAIS*, Brasília, 3-6 novembro de 2009.
- _____. Algumas considerações: o poder político na Antiguidade Clássica e na Antiguidade Tardia. *Stylos*. Instituto de Estudios Grecolatinos Francisco de Novoa, Buenos Aires, v. 13, p.37-47, 2004.
- _____. A Regra Monástica de Isidoro de Sevilha e a Questão dos Limites entre as províncias eclesiásticas na Baetica hispano-visigoda (século VII). *Tiempo Y Espacio*. Chillán - Chile, v. 14, p. 31-42, 2005.
- _____. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (Hispania, século VII). *Revista História da Historiografia*. Ouro Preto, v. 5, p. 71-84, 2010.
- _____. Religião e política na Antiguidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. *Revista de História (UFES)*. Vitória, v. 25, p. 114-130, 2011.
- _____. Um protótipo de pseudo-sacerdos na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus (Ordo Querimoniae,6). *Revista Arys*. Huelva - Espanha, v. 2, p. 411-422, 2001.
- _____. *Valerio de Bierzo-Autobiografia*. La Coruña: Toxosoutos, 2006
- _____. *Antiguidade Tardia. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações*. Séculos II-VIII. Curitiba: Juruá, 2012
- _____. Religião e poder no reino hispano-visigodo de Toledo: a busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII. *Iberia*. Logroño, v. 2, p. 190-205, 2000.
- FRIGUETTO, R.; DAL PRA DE DEUS, A. Sanctitas in somnium: elementos oníricos da santidade segundo o replicatio sermonum ad prima conuersione, de Valério do Bierzo. *Revista Signum*. Curitiba, v. 11, n. 2, p.62-65, 2010.
- GARCIA M. COLOMBÁS, O.S.B. *El Monacato Primitivo*. Madrid: BAC, 1998.
- GÉHIN, P., “À propos d’Évagre le Pontique”, *REG*, v.103, p.263-267, 1990.
- _____. Historiografía de la religión: concepciones occidentales. In: MOMIGLIANO, A. *De paganos, judíos y cristianos*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- PIERONI, G.; PALAZZO, C.L.; SABEH, L. A. (orgs.). *Entre deus e o diabo: santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica: cultura romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- PEREZ DE URBEL, J. *Los Monjes Españoles de la Edad Media I*, Madrid, 1933.
- SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder Episcopal nos centros urbanos hispânicos – século V ao VII. *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 37, p. 65-82, 2002.
- TEJA, R. *El Cristianismo Primitivo en la Sociedad Romana*. Madrid: Istmo, 1990
- VAUCHEZ, A. O Santo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C.(Org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Universidade do Sagrado Coração, 2002.
- VIVES, J. *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.
- WALLACE-HANDRILL, A. *Rome’s Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Artigo recebido em 08/10/2013. Aprovado em 29/11/2013.