



## REFERÊNCIAS AO CORPO: UMA ANÁLISE COMPARATIVA EM DOCUMENTOS DO SÉCULO VII

Alex Silveira Oliveira<sup>1</sup>

Rodrigo dos Santos Rainha<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo apresentar sob a perspectiva da História Comparada, as concepções do discurso eclesiástico sobre o corpo, a partir do epistolário de Bráulio, bispo de Saragoça e das regras monásticas elaboradas por Frutuoso de Braga, a saber, a *Regula Monachorum* e a *Regula Communis*. Ambos os bispos atuaram no reino visigodo durante o século VII. Tencionamos, pelo cotejo de tais fontes, realçar similitudes e diferenças presentes em tais documentos à luz do reconhecimento da diversidade de perspectivas no interior do episcopado no trato das questões concernentes ao corpo.

**Palavras-chave:** Corpo, História Compara, Discurso Eclesiástico.

**Abstract:** This article aims to present under the perspective of comparative history, the ecclesiastical conceptions of discourse about the body from the epistolary Braulio, Bishop of Saragossa, and the monastic rules drawn up by Frutuoso Braga, namely the *Regula Monachorum* and *Regula Communis*. Both bishops acted under the Visigothic kingdom in the seventh century. We intend, by comparison of these sources, to highlight similarities and differences found in these documents under the recognition of the diversity of perspectives within the episcopate in dealing with issues concerning the body.

**Keywords:** Body, Comparative History, Ecclesiastical Discourse.

---

<sup>1</sup> Mestre em História Comparada.

<sup>2</sup> Mestre em História Comparada.

## 1. Para uma análise comparada em equipe:

Uma das linhas possíveis de investigação por meio de uma metodologia comparada é a utilização de trabalhos realizados em equipe. No Programa de Estudos Medievais procuramos desenvolver nossas pesquisas de forma que elas estejam em constante contato, buscando assim a melhoria da qualidade dos trabalhos. Este artigo visa apresentar um desses diálogos. A comparação que ora efetuamos surge pela possibilidade encontrada no fato de que ambos os autores trabalham com bispos - contemporâneos, ainda que Bráulio de Saragoça fosse mais velho que Frutuoso de Braga – que atuaram no interior do reino visigodo e abordaram em seus documentos a questão do *corpo*.

Estes bispos tiveram formações diferentes e atuaram em áreas geograficamente distintas. Enquanto Braga localizava-se a noroeste da Península Ibérica e caracterizava-se como uma região pobre, na qual predominava os mosteiros de origem particular. Saragoça foi uma autêntica sede episcopal, localizada em uma área politicamente importante no reino visigodo, com fronteiras próximas à região da Gália.

As fontes utilizadas pra o estudo do bispo de Saragoça são cartas (BRÁULIO, 1975), elemento comum de comunicação no período, e uma hagiografia sobre a vida de Emiliano escrita pelo clérigo. As cartas são um elemento aglutinador entre episcopado no reino visigodo, hábito copiado dos antigos senadores romanos, e que tem a função máxima de pôr os clérigos de diferentes regiões em contato, ora buscando, ora afirmando a coesão da Igreja. A hagiografia (BRÁULIO, 1997), entra em um quadro em que se destacam a necessidade de fortalecimento do clero frente às populações do reino; para tal, a figura do santo, local, que deve ser celebrado e ter sua vida lida durante a missa, denotam as preocupações recorrentes ao bispo de Saragoça, além de possibilitar a análise de elementos que compunham esta sociedade.

Para possibilitar a comparação optamos por partir de um aspecto comum, no caso a forma como é tratado o *corpo* por esses dois bispos. É importante destacar que se por um lado, este tipo de análise comparativa nos leva a um afastamento de objeto - percebendo-o não sem estranhamento, porém como um dado no meio de uma pluralidade de outros - por outro, nos permite construir a rede de fenômenos que compõe o social, segundo sua

complexidade, considerando questões e problemas que de outro modo perder-se-iam ou escapariam à criação.

Nesta perspectiva, as abordagens aqui propostas apresentam o *corpo* como tema que unifica em torno de si, duas perspectivas diferentes - não obstante tratar-se de conjecturas elaboradas por clérigos pertencentes a um tempo e espaço comuns - as asserções literárias produzidas por estes, esboçam concepções se não opostas, divergentes em muitos aspectos.

Por esta medida, nos deteremos ao destaque de similitudes e diferenças realçadas entre ambos eclesiásticos, indicando suas produções simbólicas como estratégias de atuação, como membros destacados do campo religioso.

## **2. As concepções sobre o *Corpo***

Para analisar a concepção de Frutuoso de Braga sobre o *corpo* devemos considerar a vida cenobítica como um conjunto de práticas que submetem o existir humano à intensa clausura – adotando a abstinência do que se relacione ao prazer, à vontade e à liberdade - como meio pelo qual se obriga a viver no percalço da salvação. Cabe, no entanto, esboçar respostas a alguns questionamentos surgidos no decorrer da pesquisa: em primeiro lugar, que tratamento dispensava as regras monásticas, em nosso caso as de Frutuoso, ao *corpo*? Ou antes, que concepção sobre tal possuíam que justificasse a austeridade das práticas ascéticas por elas veiculadas? Neste item propomos oferecer uma resposta a tais questões.

Dos monges enclausurados em mosteiros, nos quais só a população masculina tinha acesso, um conjunto de atitudes que condissessem, de certa forma, com sua vida de renúncias, fazia-se necessário. Para tanto, nas regras monásticas – que intentavam criar uma tipologia do comportamento monacal – dispunham-se como alvo direto e principal de suas legislações, o *corpo* e suas práticas.

Bráulio de Saragoça em seu epistolário, conjunto de cartas que foram enviadas e recebidas por ele ao longo de sua vida, revela que as ações estabelecidas pelo autor, assim como a sua formação de base eclesiástica, marcam suas concepções sobre o corpo. Sendo bispo regular de origem nobre hispano-romana, o autor foi educado em escolas episcopais mantidas por Nonito de Osma, Isidoro de Sevilha e Juan de Saragoça, este último seu irmão

mais velho. Esta trajetória leva Bráulio a entender o corpo de forma institucional, utilizando-o como metáfora, para falar da estrutura da própria Igreja<sup>3</sup>. Esta prática, baseada certamente em Paulo de Tarso, revela-nos importantes aspectos da erudição do bispo de Saragoça.

Suas cartas estão dispostas de forma cronológica. Em sua análise, considerando os problemas que lhe advém por seu envelhecimento, identificamos a presença do discurso que incide sobre o corpo. O texto apresenta como característica própria de um idoso a debilidade física, a qual é revelada pela “infirmatibus carnis” ou achaques da carne (Cfr. Nota 1. Carta III).<sup>4</sup> Ao tratar da sua própria situação, Braulio destaca sua incapacidade física de administrar sem ajuda e principalmente a perda da visão que é o que nitidamente mais o incomoda. A idéia fundamental é a da falta de controle sobre o corpo, que impossibilita ao clérigo o exercício de suas funções com perfeição.

Considerando o já exposto, podemos traçar uma primeira comparação. Enquanto na visão de Frutuoso, a constituição física dos seres formava-se por um aglomerado sensível de desejos, vontades, impuros pensamentos, etc, entendidos por vícios, que tornava o *corpo* lugar de devassidão, centro de produção de pecado - pronto a explodir face ao menor estímulo - e, potencialmente capazes de causar uma digressão no ideal monástico de vida. Já no Epistolário, o corpo é tido como um fardo, pesado, lugar das doenças e do cansaço. Ou seja, para este fora realçado o fato de que, sendo a principal função de um clérigo a execução dos seus afazeres, a falta de controle do corpo se constituía como grave. Com o bispo de Braga, porém, a visão sobre o *corpo* expõe a idéia de recipiente de coisas impuras; isto explicaria, talvez, as rígidas prescrições que objetivavam o controle do portar-se corporal dos monges, contidos em suas regras.

A *Regula Monachorum*,<sup>5</sup> em seu capítulo XVI, traz diversas recomendações sobre como evitar os vícios. Aqui, Frutuoso determina que se afastem as camas dos monges à distância de um côvado.<sup>6</sup> Sua intenção com esta ordenança era “... evitar os incentivos da

---

<sup>3</sup> É importante destacar que em suas cartas segundo C.H. Lynch está em ordem cronológica. Ver Lynch e Galindo (1920).

<sup>4</sup> Utilizaremos as referências às cartas do epistolário indicando no número correspondente na publicação acima citada.

<sup>5</sup> A partir deste ponto, citaremos a *Regula Monachorum* e a *Regula Comunnis* apenas como RM e RC, respectivamente.

<sup>6</sup> Segundo o Dicionário Aurélio, côvado foi uma medida antiga equivalente a 66 centímetros atuais.

paixão, se estão próximos os *corpos*.” (RM: 155, 1º§). Além do caráter explicitamente preventivo desta prescrição, a noção de “tentação” que ela traz, proveniente da aproximação física., remete-nos à uma visão de *corpo* como sendo um elemento cheio de vícios prontos a eclodirem.

A idéia cristã de *corpo* pecador provém segundo Le Goff (1992: 153) de uma transformação promovida pelo cristianismo medieval. O que antes fora visto com respeito por ser tido o “tabernáculo do Espírito Santo” passa a ser, no medievo, “diabolizado”. Ou seja, lugar de pecado. Segundo Schmitt (2002: 256), é possível percebermos esta mudança em nível classificatório. Neste caso, refere-se à utilização dos termos “corpus” e “caros” por tal sociedade, na qual este último referia-se à “carne” enquanto o primeiro ao “*corpo*”. A carne neste sentido tem sua culpa no Pecado Original, pois foi cedendo às suas concupiscências que Adão pecou, logo, provém dela a inclinação para erro (pecados). Em consequência, o termo “*corpo*” adquire sentido “neutro” em relação ao pecado. A carne assume papel central na salvação do cristão, pois ela corresponde ao mito da encarnação de Cristo, considerado o segundo Adão. E, será negando-a que se obterá a redenção. Não é sem motivo que Frutuoso, por analogia a Cristo, escreve: “o servo de Cristo que deseja ser seu verdadeiro discípulo, deve subir nu à cruz nua, para que, morto para o século, viva para Cristo crucificado; e, depois de deixar *a carga do corpo* y ver prostrado o inimigo, então se possa considerar vencedor do mundo” (*Reglas monásticas de la España visigoda*, 1971: 174).<sup>7</sup>

Poderíamos utilizar diversas outras citações, na tentativa de ilustrar o estado natural de perversão na qual a carne encontrava-se para Frutuoso: (RM, Cap. II: 139-140; Cap. VIII: 148; Cap. XVI: 155; RC, Cap. II: 176; Cap. V: 180-181; Cap. XIII: 194; Cap. XV: 198; Cap. XVI: 200; Cap. XVII: 201.) Porém, preferimos deter-nos ao trecho supracitado, no qual a idéia de *corpo* veiculada, remonta à noção de coisas pesadas à salvação e que são necessárias, aos cristãos, abandonar. Idéia esta transmitida pelo “deixar a carga do *corpo*” na qual percebemos uma indicação implícita ao abandono das coisas impróprias pelas quais o *corpo* se compunha, e fazia-se mister a todo cristão, como dito, desprezar.

Até pelo caráter normativo das regras monásticas, é inquestionável que a alusão ao corpo e a preocupação com o mesmo seja muito mais recorrente em Frutuoso. No entanto,

---

<sup>7</sup> Grifo nosso.

podemos destacar por meio de uma análise densa (LEVI, 1993) das cartas de Bráulio, associada a uma importante hagiografia que o bispo escreve sobre a vida de S. Emiliano, que o corpo é o local no qual os diabos fazem seu mal. É por meio da carne que se vêem os sinais da presença do mal, mas que também é o local em que o homem santo atua, pois sua importância só é forte se é visível. Desta feita, considerando a idéia de fragilidade relacionada às fraquezas e dificuldades que a debilidade do *corpo* impõe ao bispo, verificamos em Bráulio importantes traços de pensamentos que são passíveis de comparação com o bispo de Braga. Em carta a Nebridio (BRÁULIO, 1975, Carta XXXIV), Braulio revela pela primeira vez um problema que passará a fazer parte de toda as suas cartas dali em diante: a perda gradual da visão. Como velho, nada lhe incomoda mais do que este mal, que, segundo o próprio, deixa-lhe cada vez mais “fraco e decrépito” (HOMET, 1997). Identificamos então o corpo como uma porta para o mal e, no entanto, este caminho é inevitável, já que identificado com forças maiores que os humanos, o diabo e a velhice. Estas referências de Bráulio expressam uma noção de corpo como local de fraqueza, de doença, mas que na sua leitura transparece o ponto chave da sua concepção: o pior que poderia acontecer a um clérigo seria não ser capaz de se integrar, cumprir seu papel junto à Igreja (BRÁULIO, 1975, Cartas XXXVIII e XXXIX).

A concepção sobre o corpo em Frutuoso pode ser identificada se considerarmos que um dos motivos para o rigor presente em suas regras monásticas era o controle dos vícios carnis dos monges, em iminência de sua erupção; isto se fazia pela adoção de medidas preventivas e punitivas. Mas o valor que tais construções adquirem, neste artigo, é devido ao fato de exprimirem, ainda que, às vezes, de forma subjacente, a idéia de *corpo* como receptáculo de coisas desprezíveis – que por força da imposição de uma vida ascética, cenobítica, fazia-se apropriado ao monge abandonar.

### **3. Debilidade Física: Santificação ou Exceção?**

Em perspectiva geral, os escritos monásticos de Frutuoso de Braga são apontados pela historiografia como detentores de um rigor diferencial (LINAGE CONDE, 1967: 152; DMINGUEZ DEL VAL, 1970: 22; GONZALEZ, 1979: 638). Este traço evidencia-se pela

comparação de suas regras com a de outros autores.<sup>8</sup> Não obstante essa característica de austeridade, uma condição fazia com que o indivíduo submetido aos preceitos frutuosianos escapasse ou ao menos tivesse por mais flexível seus enquadramentos: a comprovação de debilidades físicas.

Em diversas ocasiões nas quais as prescrições de Frutuoso faziam-se pela afirmação do ascetismo (considerando todas as renúncias que este termo possa indicar), destaca-se uma atenção do mesmo, com o estado de saúde no qual os monges encontravam-se. A questão surge da seguinte forma: a norma deve ser mantida ou flexibilizada frente às necessidades físicas apresentadas pelos religiosos.

Como Bráulio apresenta a debilidade física em suas cartas? Para responder essa pergunta é necessário explicar alguns detalhes sobre as epístolas. Podemos dividir as correspondências em uma parte formal, e as informações que estão sendo discutidas. Encontramos então nas introduções deste tipo de texto, uma longa lista de adjetivos depreciativos, e muitos relacionados ao corpo.<sup>9</sup> Esta prática pode ser identificada como estratégia dos Bispos para afirmação de sua humildade. A preocupação em ser humilde é fundamental, pois esta era a forma de se aproximar de Cristo e da salvação divina, além de garantir um *status* superior no interior da eclesía.

A obsessão pela simplicidade fica ainda mais clara quando se põe luz sobre algumas cartas e suas referências a membros da patrística como Jerônimo, Agostinho e Paulo. Como exemplo, destacamos a carta escrita pelo rei Recesvinto (BRÁULIO, 1975, Carta XXIX) provavelmente educado em escola episcopal. Nesta, tal rei solicita a Bráulio que termine rapidamente a correção de um código de leis que lhe foi encomendado, porém ele custa a terminar. A demora na realização da tarefa é justificada por Bráulio pela alegação de sua incapacidade física. A este argumento o rei responde saber muito bem que é prática dos bispos buscar que pareçam humildes a toda prova.

Já a debilidade física nas regras de Frutuoso apresenta este estado corporal como necessitado de cuidados especiais. Verificamos tal situação frente às suas orientações para com a alimentação, na qual a proibição direcionava-se à abstinência do comer carne. Pedia-

---

<sup>8</sup> Um exemplo de análise comparativa entre regras monásticas foi elaborada pela historiadora Leila Rodrigues da Silva nos artigos: SILVA, 2001: 649-557; SILVA, 2003: 99-106.

<sup>9</sup> Um dos exemplos mais claros desta prática é a Carta V, do Epistolário, direcionada a Isidoro de Sevilha.

se, no entanto, que fosse respeitado apenas o caso dos enfermos e dos estrangeiros, os quais deveriam ser tratados com piedade e zelo, logo se permitia a ingestão de tal alimento (RM, Cap. III: 142). O mesmo sentimento de benevolência encontramos mais à frente, no capítulo IX. Mais uma vez a norma pede que aos doentes seja dispensado um tratamento especial: compaixão e lástima. E, inclui no conjunto de permissões que lhes propunha, a escolha de serviços convenientes com o estado físico dos religiosos.

As restrições da RM sobre a alimentação visavam combater o prazer palatal no ato alimentar. Lembremos, mais uma vez, que a vida cenobítica caracterizava-se por uma forte prática ascética. Sendo assim, Frutuoso demonstrou preocupar-se com a prática alimentar dos monges, ao menos no tocante à fragilidade física que poderia sobrevir a estes, caso abstivessem totalmente de comer. Ainda assim, há nas regras várias imposições de jejuns (RM, Cap. XV: 15; Cap. XVII: 156; Cap. XIX: 158).

De qualquer forma, parece ter sido intensa a incidência de doentes na vida monacal, ao menos, assim nos faz ver o capítulo VII da RC, no qual há uma regulamentação que estipula a conduta correta, que deveria esboçar o responsável pelo mosteiro (abade e prepósito) frente ao cuidado especial de que os doentes tornavam-se mercedores (RC, Cap. VII: 184.).

Outro tipo de debilidade física que garantia aos seus portadores certos privilégios dentro dos mosteiros é a causada não mais pela doença, mas pelo avançado estágio etário. A garantia, a principio, de uma vida na qual não se trabalharia (ao menos não nos ofícios pesados), também teria uma cela espaçosa, com jovens lhe servindo, etc. fez com que envelhecer no mosteiro ou nele adentrar em idade avançada se tornasse um “bom negócio”. Tanto foi esta prática, que a RC alerta aos abades, quanto ao cuidado necessário que estes deveriam ter, para inibir o ingresso de idosos que se interessavam não pela vida religiosa, mas sim pelas facilidades que esta lhe ofereceria (RC, Cap. VIII: 185). Pois, esses, segundo o texto, uma vez acolhidos, dissimulavam uma série de práticas impróprias para vida austera de um monge, mesmo que este fosse experiente em dias.

É necessário ainda salientarmos o caráter de isenção ou flexibilização da norma que, no monacato de Frutuoso, a debilidade física dos indivíduos proporcionava. Neste caso as permissões decorrentes do acometimento físico por doenças ou envelhecimento pareciam

funcionar como recompensas a uma vida inteira de dedicação correta do monge. Pois há que se pensar que, após viver anos em intensas restrições, inclusive e principalmente a alimentar, poucos ou quase nenhum religioso, escaparia da manifestação de fragilidade corporal.

E sobre a debilidade física relacionada à velhice podemos destacar o seguinte exemplo na “vita” escrita por Bráulio: “S. Emiliano quando já estava bem velho, obteve o direito de se internar em um mosteiro feminino, para ser cuidado pelas servas de Deus”.<sup>10</sup> Segundo o autor, o diabo plantou muitas mentiras sobre o assunto, mas com oitenta anos e sendo um homem santo sua debilidade deveria ser amparada pelas servas de Cristo. Bráulio argumenta que sendo um homem que serviu a Deus, tem como direito esta recompensa, apoiando a decisão controversa tomada por Emiliano, indicando principalmente que a debilidade física em que se encontrava, por sua idade avançada, e sendo uma alma santa, tornavam-no digno deste regime de exceção.

#### **4. Considerações Finais**

Não obstante compor-se por documentos de natureza distinta, o *corpus* documental aqui eleito expressa uma motivação comum para o uso do corpo como objeto de restrições. Seja, por um lado, o olhar desconfiado que provocou atitudes preventivas quanto a execução do mal do qual o corpo se constituía ou, por outro, sua utilização como figura retórica cerceada por um discurso que o via como empecilho à execução das “boas obras”. Em ambos os casos o corpo fez-se presente. E o destaque conferido pelos documentos comparados enquadraram-no em uma mesma visão: no mal que representava à vida cristã.

Também consideramos aspecto relevante o fato de a debilidade física apresentada pelo corpo, seja motivado por doenças ou pelo simples envelhecimento, conferir aos seus portadores privilégios frente aos demais clérigos. Notamos ser comum a flexibilização das normas legislativas, no caso de Frutuoso, e das deliberações episcopais, no de Bráulio, frente aos acometimentos físicos.

---

<sup>10</sup> Cfr. Nota 2.

Nossa conjectura perpassa por estas premissas e revela, em aspecto macro-social, as diretrizes normativas em relação ao corpo, expondo ideais de conduta ou concepções clericais, que se direcionavam ao corpo.

## 5. Bibliografía:

### Documentos Medievais:

BRÁULIO. Vita S. Aemiliani. In: Fear, A. T. (org. e trad.) **Live of the Visigothic Father**. Liverpool: Liperpool University Press, 1997.

BRÁULIO, *Epistolário*, ed. L Riesco Terrero. **Epistolario de San Bráulio: Introducción, edición crítica y traducción**. Sevilla: [s.n], 1975.

FRUTUOSO, Regla. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"**. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: Editorial, 1971 (Biblioteca de Autores Cristianos).

### Textos Específicos sobre a Pesquisa:

AZNAR TELLO, Sandalio. **San Bráulio y su Tiempo: el fulgor de una época**. Zaragoza: Heraldo de Aragon, 1985.

BARBERO, A. **La Sociedad Visigoda y Su Entorno Histórico**. Madrid: Siglo XXI de España, 1992.

BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

BURKE, P. (ed.) **Formas de Hacer Historia**. Tradução de José Luis Gil Aristur. Madrid: Alianza, 1993.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga. **Bracara Augusta**, v.21, n.47-50, p. 215-223, 1967.

DOMINGUEZ DEL VAL, Ursicino. Características de la Patrística Hispana en el siglo VII. In: **La Patrologia Toledano-Visigoda. XXVII Semana Española de Teología**. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 5-36, 1970.

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

- FOUCAULT, Michel. O combate da castidade. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André(org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- GARCIA MORENO, Luis A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989.
- GONZALEZ, Teodoro. La Iglesia desde la conversion de Recaredo hasta la invasion arabe. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo (dir.). **Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)**. Vol. 1.Madrid: BAC, 1979.
- HOMET, R. **Los Viejos y La Vejez en la Edad Media: Sociedade e imaginário**. Rosário: PUC – ARGENTINA, 1997.
- JOSE VILELLA. “Gregorio Magno e Hispania”. In: **Studia Ephemeridis Augustianum** 33. s/n, 1991. p. 167 – 186.
- LE GOFF, Jacques. A recusa do prazer. In: **Amor e sexualidade no Ocidente**. Edição especial da Revista L’Histoire/Seuil; tradução de Ana Maria Capovilla, Orácio Goulart e Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 150-162.
- LINAGE CONDE, Antonio. En torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas. **Bracara Augusta**, Braga, v. 21, p. 123-163, 1967.
- RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.
- SCHMITT, J.C. Corpo e alma. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002, Vol. 1, p. 253-267.
- SILVA, L. R. O sofrimento e a salvação do *corpo*: trabalho e punição nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: THEML, Neyde; BUSTAMANTE, Regina M. C.; LESSA, Fábio de S. (orgs.). **Olhares do corpo**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003. p. 99-106.
- \_\_\_\_\_. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: Encontro Internacional de Estudos Medievais, 4, 4 a 7 de julho de 2001, Belo Horizonte. **Anais**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003. p. 649-657. CDD: 940.1.
- THOMPSON, E. A. **Los Godos en España**. Tradução Javier Faci. Madrid: Alianza, 1971.
- SANTIAGO CASTELLANOS. Propiedad de la Tierra y Relaciones de Dependência em la Gália Del Siglo VI. El Testamentum Remigii. In: **Antiquité Tardive: Antiquedad Tardía – Late Antiquity – Spätantike – Tada Antichità. Revue internationale d’histoire archéologie (IV – VIII)**. Tome 8. [s.l.], 2000. p. 223 – 227.

- \_\_\_\_\_. El Testamento de Ricmiro de Dumio en el Contexto de la Consolidación Episcopal en la Hispania Tardoantigua. In: **Hispania Antiqua: revista da história antiga**. Vol. XXII. Valladolid: Universidade de Valladolid, 1998.
- \_\_\_\_\_. Aristocracia y Dependientes en el Alto Ebro ( Siglos V – VIII). In: SEPARATA. **Stvdia Historica: Historia Medieval**. Vol. 14. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996.
- \_\_\_\_\_. Problemas Morales en la Protección Divina Al Hombre Santo: Emiliano y Valerio. In: XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. **L'etica Cristiana nei Secoli III e IV: eredita e confronti**. Roma: Estratto, 1995. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 53.
- \_\_\_\_\_. Las Relíquias de Santos y su Papel Social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (V – VII). In: GARCIA MORENO, Luis A. (ed.). **Polis: Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica**. nº 8. Madrid: s/n., 1996.