ACTAS DO CONGRESSO DE ESTUDOS DA COMEMORAÇÃO DO XIII CENTENÁRIO DA MORTE DE S. FRUTUOSO

PROMOVIDO PELA
MITRA BRACARENSE
EM COLABORAÇÃO COM A
CÂMARA MUNICIPAL DE BRAGA
E A
FACULDADE PONTIFÍCIA DE FILOSOFIA



TOMO I

NUMERO ESPECIAL DA REVISTA CULTURAL DA CAMARA MUNICIPAL DE BRAGA

BRACARA AUGUSTA

VOL. XXI JANEIRO - DEZEMBRO DE 1967 N.os 47-50 (59-62)

BRACARA AUGUSTA

REVISTA CULTURAL DA CÂMARA MUNICIPAL DE BRAGA

(CONTINUAÇÃO DE BRAGA — BOLETIM DO ARQUIVO MUNICIPAL)

VOLUME XXI — FASCÍCULOS 47-50 (59-62)

JANEIRO-DEZEMBRO DE 1967

Directores { DR. EGÍDIO AMORIM GUIMARÃES, Vereador do Pelouro da Cultura
DR. SÉRGIO DA SILVA PINTO, Prof.-E. de Curso da Faculdade de Letras da Universidade do Porto
CONSTANTINO RIBEIRO COELHO, Antigo Conservador do Arquivo Municipal

Redactores principais: DR. SÉRGIO DA SILVA PINTO
FRANCISCO PEREIRA DE BACELAR FERREIRA

Colaboradores permanentes: ANTÓNIO ÁLVARO DÓRIA e DR. FRANCISCO JOSÉ VELOSO

Serviços de Secretaria a cargo de
FRANCISCO PEREIRA DE BACELAR FERREIRA, Conservador do Arquivo Municipal

Serviços de Administração a cargo de JOSÉ HENRIQUE SOARES PEREIRA

Composição e impressão das Oficinas Gráficas da Livraria Cruz — Rua D. Diogo de Sousa — Braga

SUMÁRIO

Crónica do Congresso de Estudos de S. Frutuoso 4

Actas 27

Secção do Arquivo Municipal 367

Crónica da Comemoração do 40.º Aniversário da Revolução Nacional 378

ACTAS DO CONGRESSO DE ESTUDOS DA COMEMORAÇÃO DO XIII CENTENÁRIO DA MORTE DE S. FRUTUOSO

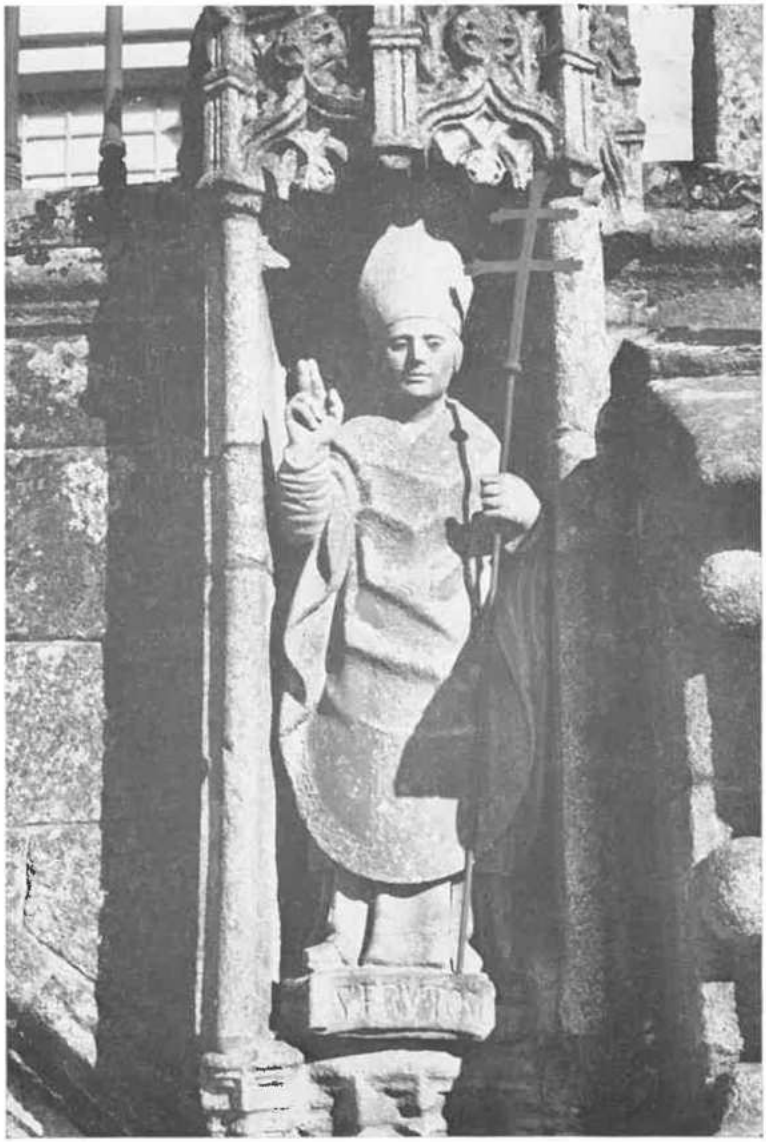


TOMO I

NÚMERO ESPECIAL DA REVISTA CULTURAL DA CÂMARA MUNICIPAL DE BRAGA

BRACARA AUGUSTA

VOL. XXI JANEIRO - DEZEMBRO DE 1967 N.os 47-50 (59-62)



S. Frutuoso — Fachada da Sé de Braga

NOTA DA DIRECÇÃO

Como já é norma desta revista cultural da Câmara Municipal de Braga, aparece mais um número especial, aliás o primeiro de dois tomos, referente a importante empreendimento de estudos, que congregou na histórica capital do Minho especialistas e peritos de renome no mundo do saber e da erudição. Deste modo, a nossa Revista continua a colaborar em todas as iniciativas que, em Braga, valorizam o espírito e dão prestígio à terra. Por intermédio da «Bracara Augusta» os congressos culturais promovidos ou patrocinados pela Câmara, se perpetuam, mediante a publicação das suas Actas.

Neste caso, se situa o Congresso de Estudos do XIII Centenário da morte de S. Frutuoso, organizado pela Mitra Primaz, de colaboração com a Câmara Municipal de Braga e a Faculdade Pontifícia de Filosofia desta mesma cidade.

É com júbilo que a Direcção da revista principia, com este número especial, a edição dos valiosos trabalhos concorrentes a tal ajuntamento científico, bem como dos elementos informativos acerca da sua efectivação, tudo para proveito e memória dos estudiosos e das gerações.

A fim de prevenir censura menos justa, esclarece-se que, para não protelar a saída destas Actas por mais tempo, e também por regra redactorial, a revisão das primeiras provas foi da responsabilidade dos autores e as subsequentes foram guiadas pela primeira.

CRÓNICA DO CONGRESSO

De 19 a 23 de Outubro de 1966, enquadrado nas celebrações do XIII Centenário da Morte de S. Frutuoso (665-1965), realizou-se em Braga este Congresso de Estudos promovido pela Mitra Primaz, de colaboração com a Câmara Municipal e a Faculdade Pontifícia de Filosofia da referida cidade.

A augusta capital da província eclesiástica bracarense, sucessora da prístina metrópole civil e religiosa da Galécia romana e suevo-visigoda, recebeu com hospitalidade fidalga os congressistas portugueses, espanhóis, franceses, italianos, alemães, canadianos, etc. Estiveram presentes professores e representantes das nossas universidades, académicos de diversos institutos, bem como membros de universidades estrangeiras, nomeadamente espanholas, e uma larga delegação do Instituto de Investigações Científicas de Madrid. Não é excesso afirmar que os principais especialistas nas matérias concernentes à alta figura evocada e à quadra histórica que a envolve compareceram ao ajuntamento cultural, senão todos em pessoa, quase todos em manifestações de interesse e de trabalhos enviados.

O PROGRAMA DAS SESSÕES E A SUA REALIZAÇÃO

No dia 19, verificou-se a trasladação das relíquias de S. Frutuoso, de Santiago de Compostela para Braga. Do que foi essa extraordinária jornada de ordem religiosa não compete a esta crónica a resenha. O Congresso de Estudos só principiou no dia seguinte.

No dia 20, às 10 horas, foi a Sessão Solene de Abertura no salão de conferências do Seminário de Filosofia, sob a presidência do Sr. D. Francisco Maria da Silva, venerando Arcebispo Primaz. Coube a S. Ex.ª Rev.ma o discurso inaugural. Saudações, evocações, directrizes, sempre em belo



O Senhor Bispo Auxiliar de Braga recebe das mãos de Sua Eminência o Cardeal de Santiago de Compostela a urna contendo relíquias de S. Frutuoso.





O Senhor Bispo Auxiliar da Braga, D. Manuel Ferreira Cabral, assina o auto de entrega das relíquias de S. Frutuoso





Outro aspecto da assinatura do auto da entrega das relíquias de S. Frutuoso por parte do Senhor Presidente da Câmara Municipal de Braga, Dr. Viriato José Amaral Nunes

recorte literário. Falaram depois o Prof. Dr. Manuel Diaz y Diaz, da Faculdade de Letras de Salamanca, e o Padre Dr. Maurício Gomes dos Santos, S. J. que apresentaram as suas comunicações, adiante indicadas. D. Justo Perez de Urbel, Abade do Vale dos Caídos e representante do Conselho de Investigações Científicas de Madrid, proferiu, também, eloquente oração, a realçar a efectivação do Congresso e a comentar o trabalho do Prof. Diaz y Diaz.

O mestre salmanticense, no seu estudo, dilucida, com ponderado exame, diversos dados do manuscrito da **Vita** do Santo, que se guarda em Salamanca, em ordem à datação da primeira fundação de S. Frutuoso, o Mosteiro Compludo, e do seu intento de peregrinação ao Oriente. Por sua vez, o Padre Dr. Maurício Gomes dos Santos esmerilha, numa reflexão arguta, o sentido de missão do grande vulto celebrado, em confronto com a anterior de S. Martinho de Dume.

Terminada a Sessão Inaugural, seguiu-se uma visita ao Museu Pio XII, do mesmo Seminário, que foi guiada pelo seu Reitor, Cónego Dr. Luciano Afonso dos Santos, visando sobretudo os elementos pré-românicos aí recolhidos.

De tarde, das 15 às 17,30 horas, efectuaram-se sessões de estudo, quer nos salões da Biblioteca Pública, quer na sacristia da Igreja de S. Jerónimo de Real, anexa à qual se encontra a famosa e discutida Capela-Mausoléu de S. Frutuoso.

No primeiro local, o Congresso desdobrou-se em três secções, adiante mencionadas, e em que os trabalhos presentes se sistematizaram. Em Real, funcionou, com excepcional interesse, o Simpósio sobre o problema histórico-arqueológico do vetusto monumento.

Em S. Jerónimo de Real, ao Simpósio presidiu o Prof. Dr. Helmut Schlunk, Director do Instituto Alemão de Arqueologia de Madrid. Debateram-se questões atinentes à arquitectura e gramática decorativa da Capela e aos possíveis ciclos artísticos, um ou vários, em que ela se pode integrar. Tratou-se também das dificuldades que implica a revisão e o prosseguimento do seu restauro. Intervieram os professores D. Fernando de Almeida, da Universidade de Lisboa, Luís Reis Santos, da Universidade de Coimbra, Pedro Palol, da Universidade de Valladolid, Sérgio Silva Pinto, da Universidade do Porto. Apresentou uma comunicação o arqueólogo Luís de Albuquerque e Castro. Orientaram os trabalhos os professores Dr. Schlunk e Dr. D. Fernando de Almeida. Assentou-se que a Capela é uma persistência do séc. VII do templo mandado construir pelo Santo, sem excluir possíveis influências posteriores.

Pelas 18 horas, junto à Capela-Mausoléu de Montélios, reuniu-se, em plenário, o Congresso, para assistir a uma missa na presença das Sagradas Relíquias.

À noite, houve Sessão Plenária, no salão nobre da Biblioteca Pública, para encerramento do Simpósio, a que presidiu o Sr. Bispo Auxiliar de Braga. Nesta sessão fez uma conferência acerca do problema dos ciclos artísticos de Montélios o Prof. Dr. Helmut Schlunk. Pertenceu a introdução ao Prof. Pedro Palol, e encerrou os trabalhos o Sr. D. Manuel Ferreira Cabral.

O Prof. Schlunk, na sua conferência, versou o tema «Observações sobre a Igreja de S. Frutuoso», tratando os pontos seguintes: reconstrução do monumento; estudo comparativo da igreja de S. Frutuoso com outras igrejas cruciformes da época; estudo dos elementos decorativos; posição histórico-artística da igreja de S. Frutuoso na história da arquitectura do séc. VII.

No dia 21, às 10 e 15,30 horas, continuaram, em salas da Biblioteca Pública, os trabalhos do Congresso.

De manhã, as mesas das secções tiveram a seguinte constituição: à 1.ª presidiu o Prof. Dr. José Orlandis, da Universidade de Pamplona, Presidente da Sociedade Espanhola de Estudos Monásticos, e secretariaram os professores beneditinos D. Jorge Pinel Pons e D. José Matoso; à 2.ª coube a presidência ao Bispo de Ciudad Rodrigo, D. Demetrio Mansilla, tendo como secretários o Prof. Dr. Gonzalo Martinez Diez, S. J., da Universidade de Madrid, e a Dr.ª Carmen Codoñes Merino, também da Universidade de Madrid; da 3.ª secção foi presidente o venerando Arcebispo Primaz, com os Drs. Fernando Castelo Branco e Fermin Bouza-Brey Trillo a secretariar. De tarde, a 1.ª secção teve a presidência do Prof. Luís Reis Santos, secretariado por D. José Matoso e Dr.ª Maria Dolores Verdejo Sanches, da Universidade de Salamanca; a 2.ª funcionou presidida pelo Prof. Dr. Réginald Gregoire, representante do Pontifício Ateneu Anselmiano de Roma, secretariado pelo Prof. Dr. Eduardo Nunes, da Universidade de Lisboa, e Rev. Dr. Joaquim de Oliveira Bragança; e à 3.ª presidiu o Prof. Dr. Luís de Pina, da Universidade do Porto, com o Dr. Sérgio da Silva Pinto, da Universidade do Porto, e o Rev. Dr. António Montes Moreira como secretários.

O elenco dos trabalhos expostos e discutidos nas três secções consta da tábua de comunicações que adiante se publica.

À noite realizou-se nova Sessão Plenária que teve lugar na Faculdade de Filosofia sob a presidência do Sr. Núncio Apostólico, D. Maximiliano Fürstenberg. Usaram da palavra o Reitor da Faculdade de Filosofia, Rev.º Prof. Dr. Bacelar e Oliveira que, a um tempo, saudou os congressistas, e declarou aberto o ano académico da Escola com aquele acto cultural. Foram oradores o Bispo de Ciudad Rodrigo, D. Demetrio Mansilla, que desenvolveu o tema «Bispados e metrópoles do Ocidente Peninsular até ao séc. X» e o Prof. Dr. Luís de Pina que dissertou sobre «Encontros doutrinários da medicina hipocrática e das regras conventuais medievais». Depois da leitura dos dois trabalhos, de alta erudição, falou ainda o Prof. Padre Adalbert Hamman, da Universidade de Quebec. Tratou de «Orosius de Braga et la crise pélagienne», pondo em relevo a denúncia de pelagianismo por parte dessa misteriosa personalidade, glorioso historiador bracarense do séc. V. Encerrou a sessão, em nome do Sr. Núncio Apostólico, o Sr. Arcebispo Primaz.

No dia 22, às 10 horas, realizaram-se na Biblioteca Pública, as últimas sessões de estudo, distribuídas por duas secções. À 1.ª presidiu o Rev.º Dr. Maurício Gomes dos Santos, S. J., depois substituído pelo Prof. Dr. Luís Orlandis, secretariados por D. Freire Francisco Florez Manjarin, O. F. M. A 2.ª teve a presidência do Prof. Dr. Pedro Palol, secretariado por D. Francisco Vales Villamarin, da Real Academia Galega.

Pelas 12 horas, efectuou-se, na Câmara Municipal de Braga, a recepção a S. Eminência o Cardeal Arcebispo de Santiago, D. Fernando Quiroga y Palacios, e ao episcopado galego que o acompanhava. Presidiu à Sessão Solene de boas-vindas o Sr. Ministro da Justiça, Prof. Dr. Antunes Varela, ladeado pelos srs. Núncio Apostólico, Arcebispo Primaz, Governador Civil de Braga, Comandante Militar, à direita; e Embaixador de Espanha, Presidente da Câmara Municipal de Braga, Presidente do Tribunal da Relação do Porto e Procurador da República junto da mesma Relação, à esquerda. Nas primeiras cadeiras, todos os membros do Episcopado de Portugal e Espanha presentes (bispos das províncias eclesiásticas de Braga e Santiago de Compostela), governadores civis de Orense, Pontevedra, Porto e Viana. do Castelo, alcaides de Santiago de Compostela, Pontevedra e Tuy, etc. O Sr. Presidente da Câmara saudou S. Eminência e os demais visitantes, e o Sr. Ministro da Justiça, em notável discurso, fez importantes considerações referentes ao valor nacional e religioso das Celebrações.

Às 17 horas, no salão medieval da Biblioteca Pública (antigo Palácio dos Arcebispos), verificou-se a Sessão Solene de Encerramento, sob a

presidência de S. Eminência o Cardeal Arcebispo de Santiago, tendo à direita os Srs. Núncio Apostólico, Arcebispo Bispo Conde de Coimbra, Bispos de Tuy, de Ciudad Rodrigo e de Viseu, e à esquerda os Srs. Arcebispo Primaz, Bispos de Vila Real, de Bragança, de Orense, Administrador Apostólico do Porto e Bispo Auxiliar de Braga. Em cadeiras especiais, os Srs. Ministro da Justiça e Embaixador de Espanha. Em outros lugares, os representantes das nossas universidades, as autoridades, os congressistas. Abriu a sessão e apresentou os oradores o Sr. Arcebispo Primaz. O primeiro orador da sessão, Prof. Dr. José Filgueira Valverde, Alcaide de Pontevedra, evocando S. Frutuoso, referiu-se ao intercâmbio luso-espanhol no campo da cultura, e louvou a moderna historiografia bracarense. Em segundo lugar falou o Prof. Dr. Réginald Gregoire, O. S. B., que desenvolveu o tema «Valeurs ascétiques et spirituels de la *regula monachorum* et de la *regula communis*». Após esta lição, em que se sublinharam os elementos constitutivos e sempre válidos da ascese e da espiritualidade monástica de S. Frutuoso, usou da palavra o Padre Professor Dr. Avelino de Jesus da Costa, da Universidade de Coimbra. O mestre coimbrão, aliás um dos principais ornamentos deste Congresso, que muito lhe deveu a ideia promotora, dissertou sobre o culto de S. Frutuoso, eliminando dúvidas existentes, e considerando-o dividido em três fases (culto das relíquias e do túmulo, desde o séc. IX; culto popular; culto litúrgico, iniciado no séc. XI). Por último, ouviu-se num eloquente improviso o Sr. Bispo de Tuy, D. José Lopez Ortiz, sobre «S. Frutuoso, a sua vida, a sua obra e a trasladação das relíquias».

O Padre Dr. José António da Silva Marques, Secretário Geral do Congresso, procedeu à leitura dos votos do Simpósio e das conclusões gerais da magna reunião cultural que agora findava. Esses votos e conclusões adiante se publicam.

A rematar a sessão, o Sr. Ministro da Justiça, depois de proferir brilhante e emotivo discurso, impôs ao Cardeal Arcebispo de Santiago as insígnias da grã-cruz da Ordem do Infante D. Henrique, com que S. Ex.ª o Presidente da República o agraciara. D. Fernando de Quiroga y Palacios agradeceu com efusivos protestos de se devotar de modo especial, ao amor fraterno da Nação Portuguesa.

À noite, houve recepção de gala em honra de S. Eminência e dos Srs. Ministro de Justiça, Núncio Apostólico e demais altas entidades portuguesas e espanholas, em casa do Sr. Comendador António Augusto Nogueira da Silva, recepção que constituiu uma rutilante manifestação de hospitalidade.



Sessão de Abertura do Congresso de Estudos, no Seminário de S. Tiago



Um aspecto duma sessão de trabalhos



Visita à Capela de S. Frutuoso de Montélios



A Sessão Plenária da Faculdade Pontificia de Filosofia



O Metropolita Bracarense usa da palavra, na Sessão de Encerramento,
no Salão Medieval da Biblioteca Pública



Os Senhores Ministro da Justiça, Embaixador de Espanha e outras altas individualidades
na Sessão de Encerramento

No dia 23, de manhã, o Congresso, já encerrado quanto aos estudos humanos, encerrou-se verdadeiramente no plano espiritual, e com ele as Comemorações do XIII Centenário da Morte de S. Frutuoso, mediante uma Concelebração Episcopal, na Basílica Primacial, com 12 arcebispos e bispos, presidida por S. Eminência o Cardeal Arcebispo de Santiago, estando presentes os Srs. Núncio Apostólico, Ministro da Justiça, Embaixador de Espanha, altas autoridades civis, militares e académicas, cavaleiros das Ordens de Malta e do Santo Sepulcro, congressistas, graduada assistência e muito povo. Proferiu a homilia, tocante oração de júbilo, o Sr. Arcebispo Primaz. Serviram às lavandas os Srs. Ministro da Justiça e Embaixador de Espanha, às primeiras, e os representantes das universidades de Coimbra, Lisboa e Porto, às segundas.

Com este Congresso, a justiça da verdade obriga a declará-lo, a Mitra Primaz, o Município Bracarense e as demais entidades colaborantes serviram a cultura nacional e os altos interesses espirituais, a um tempo, da Igreja e da Pátria. Não é lisonja, mas antes exactidão, referir, como principais obreiros desta iniciativa, além do Presidente, D. Francisco Maria da Silva, e dos Vice-Presidentes, D. Manuel Ferreira Cabral e Comendador António Maria Santos da Cunha, o Secretário Geral, Padre Dr. José António Gomes da Silva Marques, dedicadíssimo condutor, com a coadjuvância das diversas comissões e do seu incansável adjunto Sr. Francisco Pereira de Bacelar Ferreira, conservador do Arquivo Municipal de Braga.

TRABALHOS APRESENTADOS AO CONGRESSO

Como se disse, o temário do Congresso de Estudos dividiu-se em três secções que se discriminam: I — S. Frutuoso, sua vida, cultura, acção pastoral e projecção; II — S. Frutuoso no ambiente religioso e cultural do Ocidente Peninsular nos sécs. IV a VII; III — Contribuição para a história do Ocidente Peninsular dos sécs. IV a X.

O Simpósio sobre a Capela de S. Frutuoso em Montélios, embora com funcionamento peculiar, constituiu também uma secção de estudos.

No elenco que segue, as comunicações indicam-se, dentro de cada secção, pela ordem onomástica dos autores.

I SECÇÃO

S. FRUTUOSO: SUA VIDA, CULTURA, ACÇÃO PASTORAL E PROJECÇÃO.

Estancia de S. Frutuoso em Tuy en 1102 — Dr. José Manuel Casal Aboy; António Caetano do Amaral, anónimo e ilustre historiador e editor de S. Frutuoso de Braga e de S. Martinho de Dume — Prof. Dr. Manuel Lopes de Almeida; Nas pegadas de Gelmires — José Rosa de Araújo; Episcopus sub Regula or Episcopi sub Regula? St. Fructuosus and the Monasticized Episcopat in the Peninsular West — Prof. Charles Julian Bishko; S. Frutuoso em campo etnográfico — Manuel Boaventura; Saint Fructueux dans le Décret de Gratien — Prof. Gabriel le Bras; En torno a la Regula monachorum y sus relaciones con otras Reglas monásticas — Dr. António Linage Conde; O pio latrocínio visto à face dos documentos — Conde d'Aurora; O culto de S. Frutuoso — Padre Prof. Dr. Avelino de Jesus da Costa; En torno a los llamados poemas fructuosianos — Prof. Manuel C. Diaz y Diaz; Para una cronologia de San Frutuoso — Prof. Manuel C. Diaz y Diaz; O germanismo de S. Frutuoso na profissão monástica — Padre Dr. Alfredo Esteves; Presencia de San Frutuoso en las comarcas de la Ria de Pontevedra — Dr. Modesto Rodriguez de Figueiredo; San Frutuoso en la restauración de Samos por el Obispo Ermefredo — D. Victoriano González, O. S. B.; Valeurs ascétiques et spirituelles de la Regula Monachorum et de la Regula Communis — Prof. Dr. Réginald Gregoire; Uma capela de S. Frutuoso no Brasil —Dr. Antero Vieira de Lemos; Iconografia de São Frutuoso — Dr. Carlos da Silva Lopes; Compludo, el primer monasterio de S. Fructuoso — Fr. Francisco Flórez Manjarin, O. F. B.; Reglas monásticas en la Biblioteca Colombina de Sevilha — Padre Prof. Dr. Tomás Marin Martinez; As estruturas dos Mosteiros da Regra Comum — Padre Dr. Mário Martins, S. J.; Influência das Regras monásticas de S. Frutuoso em alguns livros da liturgia moçárabe — Padre Dr. Albino Matos; Sobrevivência do monaquismo frutuosiano em Portugal, durante a Reconquista — D. José Matoso, O. S. B.; La pauvreté au temps de S. Frutuoso — Prof. Dr. Michel Mollat; El movimiento ascético de San Fructuoso y la Congregación monástica dumiense — Padre Prof. José Orlandis; Las relíquias de San Fructuoso y su culto en Santiago de Compostela — Prof. José Carro Otero; Cultura de S. Frutuoso— Fuentes utilizadas en sus obras — Dr. César Cabayo Pérez; Tradición manuscrita de la

Regula Monarchorum de la Regula Communis y del Pactum — Dr. César Cabayo Pérez; Encontros doutrinários da Medicina hipocrática e das Regras conventuais medievas — Prof. Dr. Luís de Pina; Breves notas de ordem histórica sobre a Igreja de S. Frutuoso — Dr. Sérgio da Silva Pinto; La influencia de S. Fructuoso de Braga en la formación del oficio monástico hispánico — Padre Prof. Jorge Pinel Pons, O. S. B.; Influjos de la Regla de San Agustin en la de San Fructuoso — Padre Dr. José Oroz Reta; Problemas e hipóteses na vida de S. Frutuoso — Padre Dr. Domingos Maurício Gomes dos Santos, S. J.; A influência da «Regra Comum» no desenvolvimento agro-económico da província da Galécia — Dr. Heitor Rigaud de Abreu e Sousa; El Pacto de San Fructuoso — caracter y supervivencia — D. Justo Pérez de Urbel.

II SECÇÃO

S. FRUTUOSO NO AMBIENTE RELIGIOSO E CULTURAL DO OCIDENTE PENINSULAR NOS SÉCS. IV a VII.

A cura pastoral entre os Suevos e os Visigodos — D. Justo Fernandez Alonso; Itácio, o «Claro», Bispo de Ossónoba, figura preponderante do séc. IV — Padre José Manuel Semedo Azevedo; A carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga (Análise histórico-litúrgica) — Padre Dr. Joaquim de Oliveira Bragança; A data do Primeiro Concílio de Braga — erros que deram origem à diversidade de opiniões — Padre Professor Dr. Avelino de Jesus da Costa; Monjes y Ermitas en las riberas del Miño y del Sil — Dr. Jesus Ferro Couselo; La colección canonica de la época sueva: los Capitula Martini — Padre Prof. Dr. Gonzalo Martinez Diez, S. J.; A peregrinação de Etéria — Notas sobre a linguagem — Padre Professor Dr. Paulo Durão, S. J.; Una villa asolagada que pertenció al Obispo de Dumio Rudesindo I (séc. IX) — Prof. Dr. Henrique Chao Espina; La ribera sagrada en la cuenca del Sil — Dr. António Fraguas Fraguas; As apophthegmata Patrum no mosteiro de Dume — Padre Dr. José Geraldes Freire; Lucus Asturum, residencia del Bracarense durante la epoca conciliar em Oviedo — Padre Dr. Vicente José G. Garcia; Orosius de Braga et la crise pélaigienne — Padre Prof. Adalbert Hamman, O. F. M.; Notas sobre el III Concilio de Braga — Dr.ª D. Carmen Codoñes Merino; Potâmio, primeiro bispo conhecido de Lisboa — Padre Dr. António Montes Moreira, O. F. M.; A poesia popular em suas origens e a etnografia em tempos de S. Frutuoso — Leandro Quintas Neves; Paulo Orósio e a irrup-

ção bárbara — Prof. Dr. Eduardo Nunes; Tradução portuguesa das obras de Paulo Orósio — Sugestões — Prof. Dr. Eduardo Nunes; Processo e doutrina nos Concílios Bracarenses de 561 e 572 — Padre Prof. Dr. José Patrocínio Bacelar e Oliveira; Compludo, sede del Concilio de Irago, 946 — Cónego D. Augusto Quintana Prieto; Repercusión del Priscilianismo y Sabelianismo en el conflito adopcionista — Dr.ª D. Maria Dolores Verdejo Sanches; El Antifonario de León — Ascendencia y biografia — D. Justo Perez de Urbel.

III SECÇÃO

CONTRIBUIÇÕES PARA A HISTÓRIA DO OCIDENTE PENINSULAR NOS SÉCULOS IV A X.

Paróquias suevas do Bispado Tudense — Eng.º José António Pina Manique de Albuquerque; Las diocesis galaico-portuguesas y la política de Almanzor — Dr. Manuel Rúben Garcia Alvarez; Estructura político-social de Portugal a fines del siglo X — Dr. José Manuel Roiz Ascencio; Sobre as supervivências antroponomásticas, toponímicas, antropológicas e folklóricas dos Suevos na antiga Gallaetia — Dr. Fermin Bouza Brey Trillo; Nótulas hipotéticas: A) A Gallecia Suevica, Estado vasalo. B) Presuntivo Codex suévico — Dr. Luis Bouza-Brey Trillo; A problemática da arqueologia lusitano-germânica em Portugal — Dr. Fernando Castelo-Branco; Troia de Setúbal no período lusitano-germânico — Dr. Fernando Castelo-Branco; Limites da Arquidiocese Bracarense até ao tempo de S. Frutuoso — A. de Almeida Fernandes; Tradición Jacobea de la Diocesis de Braga — Dr. Modesto Rodrigues F. Figueiredo; Las primitivas Diócesis de Britonia y de San Martin de Condoñedo a la luz de recientes descubrimientos — Prof. Dr. Manuel Chamoso Lamas; Obispados y metropolis del Ocidente peninsular hasta el s. X — D. Demetrio Mansilla; Braga nos sécs. IV e V. Notas arqueológicas — José João Rigaud de Sousa.

IV SECÇÃO

SIMPÓSIO SOBRE A CAPELA DE S. FRUTUOSO EM MONTÉLIOS.

O problema da Capela de S. Frutuoso em Montélios — Professor Dr. D. Fernando de Almeida; Alguns elementos aparentemente justifica-

tivos de escavações arqueológicas em S. Frutuoso — Eng.º Luís de Albuquerque e Castro; La iglesia de San Fructuoso de Montelius, y los edificios sepulcrales de planta dentral en Hispania — Prof. Dr. Pedro Palol; Observaciones sobre la iglesia de San Fructuoso — Dr. Helmut Schlunk; A igreja de Montélios — Dr. Flórido de Vasconcelos.

VOTOS DO SIMPÓSIO E CONCLUSÕES GERAIS DO CONGRESSO

Votos do Simpósio de Arqueologia.

«Todos quantos fizeram comunicações no Simpósio dedicado ao estudo da problemática do edifício visigótico de S. Frutuoso de Montélios levam à primeira sessão de conclusões do Congresso as seguintes proposições:

1) É absolutamente indispensável empreender, desde já, um estudo o mais completo possível do Monumento. Pensam ainda que este estudo deverá preceder o intento de restauração ou de conclusão da restauração já iniciada do próprio Monumento.

Para ser conseguido tal fim deverão ser consideradas duas partes:

Fase de Estudo.

Fase de Restauração.

Fase de estudo —Podia ser esquematizado este trabalho com os seguintes pontos:

a) Reunião e inventariação de quantos dados existam dispersos sobre a Capela de S. Frutuoso e provenientes de anteriores restaurações e investigações, tanto escritas (monografias, artigos em jornais, etc.), como dados materiais (restos escultóricos e arquitectónicos), gráficos (fotografias, planos ou esboços), etc.

b) Constiuir com eles um «Arquivo do Monumento», base de todo o estudo interpretativo que procure restituir ao edifício o estado primitivo.

2) É necessário, além disso, obter plantas precisas, secções e esboços analíticos do edifício no seu estado actual para poder ser feita

no mesmo edifício, uma divisão salvaguardando o autêntico do acrescentado.

3) É indispensável fazer escavações no terreno em torno da Capela, sondagens estratigráficas, sondagens dentro do próprio edifício. Para ser iniciado tal trabalho é urgente, desde já, mandar fazer um levantamento topográfico do próprio terreno, em um círculo centrado pelo Monumento e com um raio mínimo de 50 metros.

4) Possìvelmente será também preciso fazer sondagens nas próprias estruturas do edifício.

Pretende-se, com isto, um estudo completo e analítico do monumento.

Para levar este trabalho seria necessário nomear uma Comissão de Especialistas com plena e absoluta autoridade sobre o desenvolvimento das investigações.

Dessa Comissão deveriam fazer parte o Dr. Helmut Schlunk pela feliz circunstância de juntar à sua reconhecida competência, o ter conhecido visualmente o monumento antes e durante a restauração; o Dr. D. Fernando de Almeida, na sua qualidade de arqueólogo que entre nós, se tem especialmente dedicado ao período visigótico; o Dr. Sérgio da Silva Pinto, historiador bracarense, do período suévico-visigótico, e ainda o Cónego Luciano dos Santos, organizador do Museu Arqueólogo Paleocristão do Seminário de Santiago e o Dr. Egídio Guimarães, na sua qualidade de Vereador do Pelouro de Cultura da Câmara Municipal de Braga.

Fase de restauração — Só depois de ter terminado o desenvolvimento desta primeira fase se poderá pensar em completar e restaurar o edifício. Mas os presentes crêem que antes de empreender qualquer trabalho de arquitectura do Monumento, devem ser decididos, com toda a clareza, os critérios de restauração que deverão ser adoptados.

Estes são os votos que se atrevem a apresentar à Sessão de Conclusões do Congresso para um estudo definitivo e moderno de um dos mais singulares monumentos da Península Ibérica.

Estes votos, a serem aprovados, deverão ser sujeitos à apreciação da Junta Nacional de Educação a quem se pedirá também escolha de presidente da comissão proposta.

Voto particular da Mesa da III Sessão:

A mesa apresenta o voto de que, a par do estudo arqueológico-histórico do mausoléu de S. Frutuoso e região circundante, se proceda ao da estância de Santa Marta da Falperra (Basílica? Mosteiro?) já considerada de muito valor por vários autorizados investigadores (Pedro Palol, Schlunk, etc.).

Todos estes vestígios arqueológicos exigem um estudo sistemático e amplo para dilucidações históricas da região bracarense.

VOTOS GERAIS DO CONGRESSO DE ESTUDOS

1. Renova-se o voto do Congresso de Estudos de Portugal Medievo em ordem à fundação dum Centro de Estudos da Idade Média que, além da sistematização doutrinal atinente a este período, promova:

   a) A publicação duma bibliografia frutuosiana que não se limite à época estrita de S. Frutuoso mas se alargue a todo o ambiente local e cultural.

   b) A publicação de uma edição crítica das obras de S. Frutuoso.

   c) A publicação de uma monografia de divulgação para tornar S. Frutuoso conhecido e amado por todas as camadas sociais.

2. Que se proclame S. Frutuoso, Orago da freguesia de Real, onde fundou o seu Mosteiro.

3. Que se renovem as diligências para eleger S. Frutuoso e S. Martinho de Dume Padroeiros da Arquidiocese de Braga e que o Episcopado Português coloque a sua Festa no próprio nacional.

4. Que se peça à Santa Sé a concessão do título episcopal de Dume para os Prelados Auxiliares da Arquidiocese de Braga, aliás em renovação de idêntico voto apresentado no Colóquio de Estudos Suévico-Bisantinos».

Sérgia Silva Pinto

COMISSÕES

COMISSÃO DE HONRA

Arcebispo Primaz
Governador Civil do Distrito de Braga
General Comandante da 1.ª Região Militar
Governador Civil do Distrito do Porto
Governador Civil do Distrito de Viana do Castelo
Presidente da Câmara Municipal de Braga
Deão do Cabido da Sacrossanta Basílica Primacial
Vigário Geral da Arquidiocese
Presidente do Tribunal da Relação do Porto
Presidente da Junta Distrital de Braga
Procurador da República no Tribunal da Relação do Porto
Deputados da Nação pelos Círculos de Braga, Porto e Viana do Castelo
Procuradores à Câmara Corporativa no Distrito
Presidente da Câmara Municipal de Viana do Castelo
Comandante Militar de Braga
Corregedores dos Círculos Judiciais de Braga e de Viana do Castelo
Ajudantes do Procurador da República em Braga e Viana do Castelo
Reitor da Faculdade Pontifícia de Filosofia
Presidente da Câmara Municipal de Guimarães
Reitor do Seminário Conciliar de Braga
Conselheiro Dr. José Maria Braga da Cruz
Comendador António Augusto Nogueira da Silva
Comandante do Regimento de Infantaria n.º 8
Delegado do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência
Reitor do Liceu Nacional de Sá de Miranda
Reitora do Liceu D. Maria II
Presidente da Delegação da Ordem dos Advogados

Reitor do Seminário de Filosofia
Comandante da P. S. P.
Comandante da G. N. R.
Director da Escola do Magistério Primário de Braga
Director da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga
Secretário Nacional do Apostolado da Oração
Reitor do Seminário de Nossa Senhora da Conceição
Director da Escola Técnica de Braga
Director do Distrito Escolar de Braga
Director do Colégio D. Diogo de Sousa
Director do Seminário do Espírito Santo
Director do Seminário Franciscano
Director do Seminário Missionário Carmelita
Director do Seminário de Nossa Senhora da Graça.

COMISSÃO EXECUTIVA

Presidente:

D. Francisco Maria da Silva, Arcebispo Primaz

1.º Vice-Presidente

D. Manuel Ferreira Cabral, Bispo Auxiliar de Braga

2.º Vice-Presidente

Comendador António Maria Santos da Cunha

Vogais:

Prof. Doutor Avelino de Jesus da Costa
Cónego Dr. Luciano Afonso dos Santos
Prof. Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira, S. J.
Padre Dr. José António Gomes da Silva Marques
Cónego Arlindo Ribeiro da Cunha
Eng.º Alberto José Vale Rego Amorim
Dr. Jaime Carvalho de Lemos
Cónego João Manuel de Barros
Comendador Dr. Joaquim Loureiro de Amorim
Comendador Dr. Eugénio Bacelar Ferreira

Dr. José Maria Ferreira de Araújo
Cónego Manuel de Oliveira Veloso
Padre António Botelho, C. Sp. E.
Fernando da Costa Vilaça
Dr. Américo Forte Rodrigues Barbosa
Dr. Francisco Dourado
Dr. Augusto Casimiro Gonçalves da Silva
António Carlos Correia Sampaio Vasconcelos Porto
Padre Manuel Fernando Sousa e Silva

SECRETARIA GERAL

Padre Dr. José António Gomes da Silva Marques
Padre Dr. Raul Teixeira da Cunha e Silva
Dr. António Gonçalves Losa Júnior

Adjuntos:

Francisco Pereira Bacelar Ferreira
José Henrique Soares Pereira

COMISSÃO DE ESTUDOS

Prof. Doutor Avelino de Jesus da Costa
Cónego Dr. Luciano Afonso dos Santos
Prof. Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira, S. J.
Prof. Doutor Sebastião da Costa Cruz
Padre Dr. José António Gomes da Silva Marques
Prof. Dr. Sérgio Augusto da Silva Pinto
Padre Dr. Miguel Baptista Pereira
Dr. Egídio Amorim Xavier de Sousa Guimarães

COMISSÃO PARA AS CELEBRAÇÕES RELIGIOSAS

Deão do Cabido Metropolitano de Braga
Cónego Manuel Rodrigues de Azevedo
Arcipreste de Braga
Párocos da Cidade e Pároco de S. Jerónimo de Real

Assistente da Junta Arquidiocesana da Acção Católica
Director Espiritual dos Cursos de Cristandade
Director Diocesano do Apostolado da Oração e da C. E. C.
Director do Secretariado das Obras da Catequese
Capelão da Santa Casa da Misericórdia

COMISSÃO DO PROTOCOLO, RECEPÇÃO E ORNAMENTAÇÃO

António Leitão de Carvalho
Vasco Jácome de Vasconcelos (Avelar)
Alberto Jorge de Carvalho Moreira de Matos
Dr. Nicolau José Ferreira Gonçalves
Joaquim Gonçalves Carneiro
Paulo de Sousa Claro
Vasco Simões de Carvalho
José Pinto Cardoso
Sebastião da Rocha Quintas
António Maria Novais e Sousa do Vale
Bernardino Ferreira de Sousa

COMISSÃO DE PROPAGANDA

Directores do Diário do Minho e Correio do Minho
Comércio do Porto
Primeiro de Janeiro
Diário de Notícias
Jornal de Notícias
Século
Diário do Norte
Diário da Manhã
A Voz
Diário Popular
Diário de Lisboa
Director da Revista Terras de Portugal

S. FRUTUOSO BRACARENSE

XIII Centenário da sua morte

Nascido na região de Bierzo, na antiga província romana da Galécia, Frutuoso era filho de um rico e influente magnate visigodo, mas, tendo ficado órfão muito cedo, foi confiado (c. 620) aos cuidados de Conâncio, bispo de Palência desde 607. Junto deste prelado, tão ilustre pela ciência como pela santidade, passou Frutuoso a infância e a juventude, recebendo dele a formação religiosa que o preparou para fundador de mosteiros e legislador monacal, ou seja patriarca dos monges visigodos.

O primeiro mosteiro erguido pelo nosso santo foi o de Compluto, na região de Bierzo, Leão, a que legou a melhor parte dos bens paternos. Para ele escreveu a *Regula monachorum,* inspirada em S. Pacómio, S. Jerónimo e Santo Isidoro de Sevilha. Seguiram-se-lhe os mosteiros de S. Pedro de Montes, S. Félix de Visónia e outros em diversos locais da actual Castela, da Lusitânia, da Bética e, finalmente, da Galécia, onde ainda se conserva a capela de S. Salvador (em Real, arredores de Braga), erigida pelo santo para sua capela sepulcral.

De colaboração com os abades dos seus mosteiros, que formavam uma confederação, reunindo-se em conferência no princípio de cada mês, redigiu S. Frutuoso a *Regula Communis,* destinada aos mosteiros dúplices, em que entravam famílias inteiras com os respectivos filhos e filhas, mesmo de tenra idade.

O capítulo VI desta regra pode considerar-se um pequeno tratado de pedagogia, dando as normas que se deviam observar no tratamento, educação e instrução das crianças pertencentes às famílias dos mosteiros e possìvelmente também a outras estranhas, que confiavam os filhos à educação dos monges.

Foram numerosos estes mosteiros dúplices na nossa região e foi à sombra deles que se espalhou a cultura, se educou a infância e a juventude e se aprendeu a arrotear muitos dos nossos campos, contribuindo eficazmente para o desenvolvimento económico e para a organização paroquial do nosso território.

Anexo à *Regra comum,* costuma encontrar-se o chamado *Pacto de S. Frutuoso,* extensa profissão religiosa inspirada no direito germânico e na legislação visigoda, pela qual os monges se comprometiam a viver debaixo da direcção do abade ou abadessa considerado como superior e pai, obedecendo-lhe e cumprindo fielmente a Regra, mas reservando-se o direito de protestar contra possíveis injustiças perante os outros abades da congregação, do bispo ou do conde protector do mosteiro.

Quando estava para ir peregrinar pelo Oriente, o rei Recesvindo nomeou-o bispo de Dume entre 653 e 656. A 1 de Dezembro deste último ano, o X Concílio Nacional de Toledo, em que S. Frutuoso tomou parte como bispo Dumiense, elevou-o a bispo de Braga, mas sem deixar a diocese de Dume.

A nova dignidade não lhe mudou o teor de vida e continuou, por isso, a construir mosteiros, como o de Montelhos, em Real, a distribuir esmolas e a edificar os cristãos com o exemplo da sua vida.

Devem datar deste tempo as duas cartas que nos restam de S. Frutuoso, uma endereçada ao rei Recesvindo e a outra a S. Bráulio de Saragoça. Esta mostra-nos as predilecções literárias de S. Frutuoso: a Sagrada Escritura, a hagiografia, Cassiano e S. Jerónimo.

A 16 de Abril do ano de 665, morreu S. Frutuoso (alguns retardam a sua morte até 667. Em 675, data em que se celebrou o Concílio III de Braga, já o bispo desta cidade era Leodegísio).

A influência de S. Frutuoso continuou muito para além da morte, porque as suas regras religiosas e o respectivo pacto continuaram a servir de norma a muitos dos nossos mosteiros até ao século XI, pois as primeiras encontravam-se no mosteiro de Guimarães em 959, e o pacto ainda se usou no da Vacariça em 1045.

Mesmo depois da adopção de regras monásticas de fora da Península, S. Frutuoso continuou a ser espelho e luzeiro de santidade, como diz a rubrica introdutória das suas lições no *Breviário de Soeiro: «Propter vite meritum et sanctitatis exemplum appellari religionis speculum et lucerna».*

E ainda hoje se debruçam sobre as suas regras e pacto estudiosos e especialistas nacionais e estrangeiros, como pode ver-se na bibliografia indicada no Apêndice à *Patrologia* de Altaner e na que mencionei no artigo que sobre o santo escrevi no *Dicionário de História de Portugal,* em publicação.

Bom era que a celebração deste XIII centenário afervorasse a devoção a este glorioso Prelado que já foi um dos *«Patroni ecclesiae Bracharensis» (Breviário de Soeiro,* fl. 212 v.).

TEMÁRIO DO CONGRESSO

Tema Geral: São Frutuoso e a história do Ocidente Peninsular dos séculos IV a X.

A ocorrência do XIII Centenário da morte de São Frutuoso, Arcebispo de Braga, oferece oportunidade tanto para evocação da sua Vida e Obra como para estudo da época histórica em que imediatamente se integra. Esta, por sua vez, constitui um dos períodos mais significativos na formação espiritual e social do Ocidente Peninsular. Não pode, todavia, entender-se senão sob a luz que decorre das Figuras, Doutrinas, Instituições e Problemas situados na mesma região histórica e geográfica. A obscuridade, as lacunas, as incógnitas e difíceis questões deste período necessitam de uma investigação mais ampla que permita iluminar progressivamente, mediante contribuições culturais, já viáveis, o período antecedente à formação das comunidades nacionais e eclesiásticas reveladas a partir do século X. Embora não seja possível atingir conclusões absolutas, a investigação que nesse sentido se realizar, constituirá uma contribuição valiosa para ir inventariando, período por período, os diversos factores que influiram no desenvolvimento histórico-cultural da alta Idade Média. Dada a dificuldade de uma confinação demasiado rígida na esquematização do tema, decidiu-se ampliar o quadro de investigações, de sorte que, além dos estudos centrais e especializados sobre São Frutuoso e a sua época, se oferecesse oportunidade para o trabalho de eruditos que possam contribuir para esclarecer os nomes, figuras e problemas, relevantes desde o século IV, de modo especial aqueles que são aludidos pelo trabalho, até certo ponto programático, do Padre Mário Martins no seu estudo «*Correntes de Filosofia Religiosa em Braga do século IV a VIII*» (Braga, 1950).

Foi assim decidido promover, a propósito do centenário de São Frutuoso, primeiramente o estudo da própria *figura e obra;* em segundo lugar, sob forma mais ampla e genérica, a documentação dos Personagens

e Problemas concernentes ao período decorrido a partir do séc. IV no Ocidente Peninsular.

Os pontos fundamentais, para cuja investigação se chama desde já a atenção dos eruditos Portugueses e Estrangeiros, bem como das Instituições académicas, serão, pois, os seguintes:

I — **São Frutuoso — sua vida, cultura, acção pastoral e projecção.**

Dentro deste tema geral, estudar-se-ão, entre outros, os seguintes problemas:

— Valor histórico da «*Vita Beati Fructuosi*».

— A «*Regula monachorum*», a «*Regula communis*» e o «*Pactum*» (fontes, tradição manuscrita, expansão e influência).

— A capela e o túmulo de São Frutuoso de Montellhos, em Real, seus problemas artísticos e canónicos.

II — **São Frutuoso no ambiente religioso e cultura do Ocidente Peninsular nos séculos IV a VII.**

Este tema geral abrange a cura pastoral, os Concílios e a vida religiosa (inclusive o Arianismo e o Priscilianismo) desta região; a legislação canónica nela vigente e algumas das figuras mais representativas da sua cultura humanística, filosófica e teológica (Apríngio de Beja, os Avitos de Braga, Baquiário, a peregrina Etéria, Idácio de Chaves, João de Biclara, São Martinho Bracarense, Pascásio de Dume, Paulo Orósio, Potâmio, etc.).

III — **Contribuições para a história cultural do Ocidente Peninsular dos séculos IV a X.**

Dentro deste tema podem estudar-se, entre outros, os seguintes problemas:

— A organização eclesiástica e a organização civil.

— Influência da organização romana e das invasões bárbaras na organização eclesiástica.

— Dioceses e metrópoles do Ocidente Peninsular.

— O Reino suevo e a evolução da Metrópole de Braga.

— A organização paroquial no período suevo-visigótico.

— Sentimento nacional na obra de Paulo Orósio.

PROGRAMA GERAL

DIA 19 — Trasladação de relíquias de S. Frutuoso, de Santiago de Compostela para Braga.

Santiago de Compostela — *Ãs 10 horas* — Entrega das relíquias à delegação portuguesa, por Sua Eminência o Senhor Cardeal Fernando Quiroga y Palacios, na presença das entidades religiosas, civis e militares.

Lérez (Pontevedra) — *Ãs 11 horas* — Recepção e Missa (rito Bracarense) celebrada por Sua Excelência Reverendíssima o Senhor Bispo Auxiliar de Braga.

Ãs 12,30 horas — Saída em direcção a Tuy.

Tuy — *Ãs 13,30 horas* — Chegada à Catedral de Tuy.

Ãs 15 horas — Saída de Tuy em direcção à fronteira.

Valença do Minho — *Ãs 15,15 horas* — Recepção por Sua Excelência Reverendíssima o Senhor Arcebispo Primaz.

— Despedida das entidades espanholas.

Vila Nova de Cerveira — *Ãs 16 horas.*

Caminha — *Ãs 16,30 horas.*

Viana do Castelo — *Ãs 17,30 horas* — Veneração na Matriz.

— *Ãs 18,30 horas* — Partida.

Ponte de Lima — *Ãs 19 horas* — Veneração na Matriz.

— *Ãs 20 horas* — Partida.

Prado — *Ãs 20,30 horas.*

S. Jerónimo de Real — *Ãs 21,30 horas* — Recepção Solene, no Arco da Porta Nova

— Cortejo em direcção à Praça do Município e condução à Sé Primacial.

Em Braga — *Das 15,30 às 19 e das 22 às 24 horas* — Na Secretaria do Congresso — Edifício da Biblioteca Pública — Largo do Paço — Braga — inscrição para o Congresso e indicação aos congressistas e hóspedes de honra do seu alojamento.

DIA 20 — De manhã — *Das 8,30 às 10 horas* — Inscrição para o Congresso e outras Informações na Secretaria do Congresso.

Às 10 horas — Sessão Solene de Abertura do Congresso de Estudos, no Salão de Conferências do Seminário de Filosofia, sob a presidência do Senhor Arcebispo Primaz.

Às 12 horas — Visita guiada dos principais elementos pré-românicos do Museu Pio XII.

De tarde — *Das 15 às 17,30 horas* — Sessões de Estudo.

1.ª Secção — Salões da Biblioteca Pública.

2.ª Secção — **Simpósio** à volta da Capela de S. Frutuoso — em S. Jerónimo de Real.

Às 17,45 horas — Transporte dos Congressistas da 1.ª secção de Braga até Real.

Às 18 horas — Missa Campal na presença das relíquias em frente da igreja de S. Jerónimo de Real.

Às 19 horas — Regresso à cidade.

Às 21,30 horas — Sessão Plenária na Biblioteca Pública para encerramento do Simpósio sobre a Capela de S. Frutuoso, sob a presidência do Sr. Bispo Auxiliar de Braga.

DIA 21 — De manhã — *Às 9,30 horas* — Sessões de Estudo nos Salões da Biblioteca Pública.

De tarde — *Das 15 às 17 horas* — Sessões de Estudo nos Salões da Biblioteca Pública.

Das 17,30 às 19,30 horas — Continuação das Sessões de Estudo nos Salões da Biblioteca Pública.

Às 21,30 horas — Sessão Plenária na Faculdade de Filosofia sob a presidência do Sr. Núncio Apostólico.

DIA 22 — De manhã — *Das 9 às 11,30 horas* — Sessões de Estudo nos Salões da Biblioteca Pública.

Às 10,30 horas — Chegada das entidades religiosas e civis à fronteira de Valença.

Às 12 horas — Recepção na Câmara Municipal de Braga a Sua Eminência o Cardeal-Arcebispo de Santiago, Embaixador de Espanha, Episcopado Espanhol e Português e demais entidades.

De tarde — *Às 17 horas* — Sessão Solene de Encerramento, no Salão Medieval do Palácio dos Arcebispos (actual Biblioteca Pública) sob a presidência de Sua Eminência o Cardeal-Arcebispo de Santiago. Recepção

de gala em honra de Sua Eminência o Cardeal-Arcebispo de Santiago de Compostela, Ministro da Justiça, Núncio Apostólico e demais Entidades portuguesas e espanholas no palacete do Ex.mo Sr. Comendador António Augusto Nogueira da Silva.

DIA 23 — De manhã — Concelebração Episcopal na Sé.

De tarde — Procissão solene com as relíquias sob a presidência do Senhor Arcebispo Primaz.

Estancia de S. Fructuoso en Tuy

Por José Casal Aboy

Por azares del Destino o designios ocultos de la Prividencia la ciudad de Tuy, iterativamente heroica, no pudo recibir a S. Fructuoso y otros santos bracarenses, brindándoles condigna posada en su póstumo peregrinaje a Compostela, y una modesta e histórica iglesia de los arraballes se constituye en suplente y eventual relicario, la iglesia y monasterio de San Bartolomé.

El trágico acontecer histórico de Tuy la prosapia de esta iglesia y monasterio, son los responsables del paradójico acontecimiento.

La antigüedad e importancia de San Bartolomé en la vida tudense son indiscutibles. El P. García Villada, en un trabajo sobre la Iglesia visigótica en el siglo V, ya revela su existencia, y Fidel Fita y Fernández Guerra sostienen el criterio de que al conquistar los árabes la ciudad y martirizar a su obispo Viliulfo, «transforman en mezquita mayor, siguiendo su costumbre, la Catedral visigótica de Santa María, obligando a los oprimidos cristianos a erigir en sede un templo de los suburbios, que fué la iglesia de S. Bartolomé».

Admite aún Fernández de la Granja, que el hermano de Witiza-rey que tuvo su corte en Tuy, — Teodomir Ben-Gobbos, que le sucedió después de la batalla del Guadalete, fijó su residencia en S. Bartolomé, donde firmó la paz con Abdelaziz Ben Muza, y que a su regreso de Damasco, adonde había ido a gestionar la ratificación por el Califa, adquiere esta iglesia el título de Catedral mozárabe, que conserva por dos siglos, esto es, desde el año 715 hasta el 915, en que Ordoño II restaura la ciudad y obliga al Obispo Hermoigio — tío del mártir tudense S. Pelayo —, que como sus inmediatos antecesores vivía en Iria Flavia, a trasladar su residencia a Tuy y ponerse al frente de la diócesis.

Muy posiblemente la primitiva iglesia arranque de la época romana y la fundación del monasterio de los tiempos del rey suevo Teodomiro, ya sea por propia iniciativa o por recomendación de su conversor S. Martín Dumiense. Así parecen probarlo las características romano-suévicas de los capiteles hallados en su emplazamiento.

En una de las incursiones wikingas del siglo nono, es destruída la primitiva iglesia y arrasada la antigua «civitas» romana, próxima a ella, sin grave detrimento para el monasterio, pues una escritura de la Iglesia tudense, de 19 de mayo de 1.074, dice que «el monasterio estaba fundado cerca del Miño» y que la actual iglesia «fué reconstruida en el año 910 sobre una antigua y principal que había en el llamado camino de los árabes».

Una nueva y devastadora invasión wikinga, esta vez capitaneada por Olaf Haroldson — hijo de Harold Graenske —, que más tarde llegaría a rey y santo, destruye, incendia y desmantela nuevamente la ciudad en el año 1.012, cayendo prisioneros el obispo y gran parte del clero y pobladores. Durante los 12 años que dura este dominio extranjero, hasta que en 1.024 son derrotados y expulsados por Alfonso V, el monasterio de S. Bartolomé aloja el cuartel general de los piratas normandos, y es muy probable que la ulterior conversión y santidad del wikingo Olaf no se halle muy alejada de esta convivencia con los benedictinos, sus pacientes y obligados anfitriones.

Por una escritura de 19 de agosto de 1.022, antes de reconquistada la ciudad, se sabe que ostentaba el título y gobierno de la diócesis de Tuy, juntamente con la de Orense, el Obispo de Dumio, D. Suario Bermúdez. Poco después, en el Concilio celebrado en Santiago en 1.024, bajo la presidencia del obispo de Iria, D. Vistruario, ante los incesantes ataques de sarracenos y normandos y la imposibilidad de prestar auxílio a la diócesis tudense, se acuerda su incorporación a la de Santiago. Y en este mismo año, lo ratifica y amplía el Rey Alfonso V, al conceder a la Iglesia compostelana una escritura de donación «de todo lo que guarda del Señorío de la antigua ciudad de Tuy», incluyendo, asimismo, la iglesia de S. Bartolomé, «que era lo único que quedaba en pié entre las ruinas». «... ipsum locum et civitatem tudensem cum ecclesia fundata in nomini Sancti Bartholomei & Sociorum ejus...», y aún añade que esta donación la hace «... ut ibi maneat por soecula cuncta...», que sanciona de forma definitiva la integración de la diócesis de Tuy a la de Compostela. Un privilegio posterior, de la infanta Dona Teresa, hermana de Alfonso VI, dado a la Iglesia de Lugo en 1.071, confirma esta unión, pues consigna «que desde la entrada

de los ismaelitas — término con el que quizás confunda árabes y normandos —, estuvieron las Iglesias de Orense y Braga sujetas al Obispo de Lugo, así como la de Túy al de Santiago: «...sicut Tudense, sub Pontífice Iriense». (Y aquí es preciso aclarar que hasta el año 1.094 regía la Iglesia de Santiago el obispo de Iria, fecha en que el obispo Dalmacio obtiene el cambio de titularidad y residencia para Santiago, que eleva Gelmírez a metropolitana exenta en el 1.100).

Este estado de desolación y abandono de Tuy, se prolonga hasta el año 1.065, en que la muerte y testamento de Fernando I lleva al trono de Galicia a su hijo D. García. Uno de los primeros cuidados de este infortunado monarca, consiste en la inmediata restauración e independencia de las Diócesis de Tuy y Braga. Ya en el año 1.069 decreta la separación de las de Santiago y Tùy, nombrando obispo de ésta al anciano D. Georgio. Este prelado, necesariamente, fija su residencia en el monasterio de S. Bartolomé y convierte en Catedral su iglesia, «la única que quedaba en pié entre las ruinas».

Pues bien, desde esta fecha hasta el año 1.225, en que se consagra la actual Catedral-fortaleza, la iglesia y monasterio de S. Bartolomé asumen todas las suplencias de la ciudad y su diócesis, tanto como sede y residencia de sus obispos como de núcleo rector de la reconstrucción de la urbe y su Catedral. Y toda la historia de Tuy, durante este largo intervalo, en consecuencia, está exclusivamente ligada a la de esta iglesia y monasterio.

A principios de 1.071 visitan Tuy Alfonso VI y su hermana Urraca, la del célebre sitio de Zamora y muerte de Sancho, e impresionada por tanta ruina, concede al Obispo Georgio, a 13 de enero del mismo año, una importante donación de gran parte de sus bienes, para la restauración de la diócesis y su Iglesia. En este histórico pergamino del Archivo capitular tudense, dice la infanta, de Tuy: «... et ipsam civitatem ad nihilum reduxerunt, queae plurimus annis vidua atque lugubris permansit...».

Muere D. Georgio a los tres años de su elección, y le sucede Aderico, que rigió la diócesis unos 30. A éste, los Condes de Galicia D. Raimundo y Dona Urraca, le conceden el título de «Señor de la Ciudad» y el disfrute de un coto comprendido entre las cimas de los montes Faro y Aloya a ambos lados del Miño. Durante su pontificado nace en términos del Señorío, en Ganfey, el que luego había de ser S. Teotonio, sobrino del abad de S. Bartolomé, D. Cresconio, con el que se educa en el monasterio. Más tarde D. Cresconio es nombrado obispo de Coimbra y en S. Bartolomé lo consagra el arzobispo de Braga, D. Bernardo. Y con D. Cresconio marcha a Coimbra su sobrino, donde alcanzaría prestigio y santidad.

A principios de 1.102 muere Aderico y le sustituye Alfonso II, que habia sido abad del monasterio de Sahagún, el predilecto de Alfonso VI, cuyo juramento de fidelidade al arzobispo de Braga D. Mauricio, como sufragáneo, consta al folio 151 del Tumbo Viejo de esta Iglesia, con este texto: «Profesio Adefonsi Tudensis Episcopi Ecclesiae, Bracarensis Ecclesiae, Sub Mauricio Archiepiscopo...».

El obispo Alfonso II gobernó la diócesis tudense, desde S. Bartolomé, otros 30 años, siendo su pontificado pródigo en transcendentales acontecimientos: en 1.120 inicia las obras de la Catedral; en su iglesia celébranse dos concilios; las tierras de su diócesis unas veces están en poder de Alfonso VI o Alfonso VII, y otras en manos de Dona Teresa de Portugal o de su hijo Afonso Henríquez; recibe grandes donaciones lo mismo de estos que de aquellos; ve levantarse la torre de Alfonso VII — hoy existente — junto a la de su campamil catedralicio, etc., etc., pero es justamente, poco después de su consagración en Braga, cuando recibe la inopinada visita de D. Diego Gelmírez, en el viejo y ya desaparecido monasterio.

Por sus estrechas relaciones con D. Raimundo de Borgoña y las de éste con la Corte y el Vaticano, consigue Gelmírez del Papa Pascual II la protección de las propiedades que Alfonso III de Asturias había donado a la Iglesia de Santiago, en Braga, entre las que figuraba la iglesia de S. Víctor, a la que pertenecía la mitad de la ciudad, y se apresura a poner en práctica sus derechos, realizando una visita pastoral.

Un día de 1.102, llega Gelmírez a S. Bartolomé, acompañado de los canónigos D. Hugo — francés de origen — y D. Diego, así como de muy nutrida y vistosa escolta. Descanza Gelmírez en el monasterio y cabildea con nuestro obispo con gran reserva. Parece que existe la idea de desvalijar a Braga de sus reliquias e incita a Alfonso II para que les proporcione cobijo adecuado hasta su regreso, pues esta orilla del Miño estaba fuera de la jurisdicción de D. Henrique, que tenía su corte en Braga, mientras que a Tuy gobernaba D. Raimundo, con corte en Santiago.

D. Alfonso, aunque vinculado por un juramento de fidelidad al arzobispo de Braga, se hallaba muy ligado a la Corte del rey y de su yerno D. Raimundo, y accede al fin a condición de qu ese guarde el mayor secreto.

Dos días después de la marcha de Gelmírez a Braga, comienza la llegada sucesiva de las reliquias: S. Fructuoso, S. Silvestre, S. Cucufate, Santa Susana, la cabeza de S. Víctor y otros objetos que se decían tocados por Jesucristo. El obispo, canónigos y monjes van depositando en el recinto sagrado de la iglesia las reliquias y les prestan la adoración debida.

Regresa Gelmírez de Braga y contempla satisfecho en S. Bartolomé el resultado de su «pío latrocinio», así llamado por su acompañante D. Hugo, autor de la crónica de este viaje, y sale de Tuy hacia Santiago, sin desvelar el secreto hasta las mismas puertas de Compostela.

La Iglesia de S. Bartolomé guarda fielmente en su memoria aquella fecha de 1.102, hace ya 864 años, en que tuvo el alto honor de dar guardia y servir de eventual relicario a los santos bracarenses por espacio de 10 días, en su peregrinaje forzado y póstumo a la Tumba del Apóstol, por cuya razón ha vibrado de entusiasmo ahora, con motivo del paso triunfal de S. Fructuoso en dirección a Braga, pues todo ello es lo mismo que renacer al recuerdo y emoción de su apasionante historia.

Que S. Fructuoso, que ha partido y repartido su vida por tierras de Galicia y Portugal, que ahora ha partido y repartido su cuerpo entre Braga y Compostela, se constituya en nuestro excelso intermediario ante el Altísimo para lograr una estrecha y duradera unión entre los dos pueblos hermanos de España y Portugal.

Paróquias Suevas do Bispado Tudense

(RESUMO)

Por J. Pina Manique e ALBUQUERQUE

Nas Tábuas do cosmógrafo Tolomeo Alexandrino relativas à Galécia romana vem citado o ORVIUM PROMONTORIUM, cuja localização, até hoje admitida, é mister rectificar; isso permitirá assinalar com mais rigor o limite comum dos Conventos jurídicos Lucense e Bracarense. Este caso resolvido, permitirá definir mais claramente o contorno do Bispado Tudense, esquemàticamente apontado por quatro balizas em cruz, sob o domínio visigótico, no século VII, e alterado depois, na época da Reconquista.

Apresentam-se finalmente soluções para todas as 17 paróquias, tudenses primitivas, sendo quatro em território de entre Minho e Lima.

Das reduções propostas, dão-se por averiguadas (até provas em contrário) as que, no Paroquial Suevo, têm os números 4, 7, 9, 10, 16 e 17.

Problemas da capela de S. Frutuoso

Por D. Fernando de ALMEIDA

Para decoro da cultura nacional não deve ser protelada, por mais tempo, a publicação de um estudo exaustivo, baseado em documentos tanto quanto possível irrefutáveis, uns já conhecidos, outros talvez inéditos, sobre o que com muita probabilidade, terá sido a história da capela de S. Frutuoso. Trata-se de um monumento único no país e, sem exagero, na Península. Só depois de concluído esse trabalho se poderá, ou não, pensar na sua restituição.

Para o levar a bom termo torna-se indispensável rebuscar notícias em bibliotecas e arquivos, por um lado; por outro, procurar sistemática e minuciosamente o que a terra onde o monumento assenta e em torno dele guarda ciosamente desde, talvez, o período romano.

Resumo dos conhecimentos históricos actuais — Há referências sobre a existência de uma «villa» romana, a «Torre Capitolina» no local ou nas proximidades da capela. A designação «torre» está largamente documentada pelo mundo romano, como significando uma «villa» campestre: no nosso país, «Torre de Palma», «turris» na inscrição da chamada «Villa Cardilium», etc. Junto a essa Torre Capitolina teria existido um templo dedicado a Esculápio.

Foi neste lugar que S. Frutuoso fundou mais um mosteiro; agregou-lhe uma pequena capela («martyrium») para sua sepultura. A capela, concluída em 665, quando o Santo morreu, foi dedicada a S. Salvador.

Em 716 os Árabes chegaram à região; não consta que tenham feito destruições nos edifícios do mosteiro, como de resto sucedeu um pouco

por toda a parte na fase inicial da conquista. Mas se o fizeram a capela não deve ter sofrido, pois continuou como sede da paróquia de S. Salvador.

O presbítero Cristóvão, em 866, tomou posse do mosteiro e em 883 doou-o a Santiago de Compostela.

Na correria de Almansor até Santiago, em 997, a capela nada sofreu. Sobre as consequências dessa invasão escreveu João de Barros, em 1549: «se os Mouros por lá passaram, não destruíram a casa». E em 1706 anotou o P.e Carvalho da Costa, sobre este mesmo passo da vida da capela, os Mouros destruíram o mosteiro, mas não a capela. Estes documentos podem ser considerados como uma tradição.

Retomando o curso da história acrescentaremos ter sido confirmada, em 1102, pelo Papa Pascoal II, a doação do presbítero Cristóvão a Santiago. E nesse mesmo ano o bispo Gelmirez, de Compostela, veio à surrelfa a Montélios, «latrocinar» piedosamente as relíquias de S. Frutuoso. Regressou satisfeito a Santiago, pois além destas, também levava, obtdas pelo mesmo processo, as relíquias dos santos Cucufate, Silvestre e Susana!

Em 1522 o Arcebispo de Braga, D. Diogo de Sousa, mandou reconstruir o mosteiro de Montélios; a capela foi poupada a esses arranjos, certamente por não precisar.

Os Franciscanos foram depois convidados a ocuparem o mosteiro. Pretenderam então, os novos moradores, fazer desaparecer a capela, por ser mesquinha e, em seu lugar, construir uma maior; não obtiveram a necessária autorização do Arcebispo, mas também não desistiram. E assim, em 1728, apearam a fachada Poente da capela, onde estava a porta e encostaram a nova igreja ao que ficou do vetusto templo. Este passou então a ser, como ainda hoje é, uma espécie de apêndice da construção e séc. XVIII.

Finalmente, em 1897, o arquitecto Ernesto Korrodi «descobriu» a capela; apesar de marcada, ele teve o mérito de lhe reconhecer alto valor e deu o sinal de alarme.

Em 1931 foram iniciados trabalhos de restauro por deliberação da Junta Distrital e da D. G. dos Edifícios e Monumentos Nacionais. Aos trabalhos inicialmente orientados pelo médico local Dr. Jerónimo de Sousa Louro tendo como colaborador o arquitecto João de Moura Coutinho, foi mais tarde agregado e Director dos Monumentos Nacionais, arquitecto Baltazar de Castro.

Feitas as reparações e restituições que hoje ali vemos, as obras foram suspensas por falta de unanimidade quanto à maneira de as concluir. Entretanto haviam sido visitadas, pode dizer-se, por todos os estudiosos

da Arte Nacional, entre eles muitos estrangeiros (Gomez Moreno, Helmut Schlunk, etc.).

Descrição resumida do Monumento — Como se sabe, a capela de S. Frutuoso de Montélios é de planta em cruz grega. Até agora os monumentos de influências bizantinas, como este, surgidos em território nacional, têm sido encontrados perto da costa: são as pedras de Lisboa (Sé, Xabregas), a igreja de S. Gião (Nazaré) e a capela de S. Frutuoso de que tratamos. Isto não quer dizer não ter havido contactos por terra, pois são bem conhecidas as relações com Bizâncio nos tempos de Teodósio de Gala Placídia; a imigração de gregos no tempo de Julião, o Iconoclasta, e etc.

Sobre o cruzeiro da capela ergue-se uma torre-lanterna, como é clássico.

Os paramentos das paredes são em silhares de granito, dispostos em um «quasi-isodomus», à maneira visigótica. A superfície externa mostra planos apenas decorados por arcos cegos, uns redondos, outros em mitra. Esta decoração já a encontrámos em monumentos romanos (monumento funerário de Odrinhas) e visigóticos (cancela de Mérida).

Arcosólios como o que foi aberto na face exterior da parede norte da ábside principal e onde se diz ter estado o sepulcro de S. Frutuoso, são conhecidos já antes do séc. VI. Na «cripta dos arcosólios», do cemitério de Tarragona, vêm-se alguns destes monumentos funerários.

Na torre lanterna voltamos a ver uma decoração em arcos e ângulos (ou mitras) cegos; já na Síria fora usado motivo semelhante, como em S. Simão Estilita (só arcos). Estes, de Montélios, são bastante imperfeitos. Como tais motivos também aparecem em monumentos muçulmanos, tem-se escrito serem moçárabes os de S. Frutuoso: mas não os teriam trazido da Síria?

Ainda, na torre, há janelas geminadas, como se vêm no baptistério dos Ortodoxos, em Ravena. Repetem-se aberturas deste tipo no topo da abside principal, como deviam ter existido nos topos laterais.

A contornar a parede há um friso em pedra de Ançã; existe um rosário de óvulos, de tipo romano, mas também usado no período visigótico (mesa de altar de S. Feliú de Vilademilans), flores de liz, de tipo ravenático e um cordão, motivo tão frequente no visigótico.

Finalmente, as paredes são limitadas, em cima e em baixo, por molduras de tipo clássico a formarem, respectivamente, cornija e rodapé.

A grande espessura dos muros faz supor terem sido assim construídos para aguentarem cúpulas ou abóbadas.

O corpo da capela, desde a primitiva entrada até ao cruzeiro, é coberto por abóbada de canhão; ao contrário do que seria de supor, esta cobertura é em tijolo e distribuída em dois planos. As abóbadas em tijolo foram muito usadas na Síria, nos sécs. V a VII; os Árabes só os adoptaram, largamente, no final do séc. XIII e no séc. XIV.

As três ábsides são de planta em arco-de-ferradura; a parte ultrapassada é maior que o ⅓ do raio; isso não invalida a hipótese visigótica, pois abundam os exemplos. Nos trabalhos de reconstrução, estas ábsides não chegaram a ser cobertas por abóbadas; mas tiveram-nas, segundo atestam os arranques cravados no corpo da torre-lanterna.

Dentro das ábsides havia colunas; não só a elas se referem alguns textos, mas ainda se vêm restos do seu assentamento, bem como do pavimento em tijoleira. Teriam servido para apoio das abóbadas.

O acesso ao cruzeiro é feito por grandes arcos, um cada face; apoiam-se em pilastras adossadas e incluem três arcos de menor raio; destes três, o do centro é maior que os laterais. São todos de tipo ultrapassado e não têm uma aduela no fecho, mas duas: tudo à maneira visigótica. Estes arcos tríplices inclusos em um maior, vêm-se em Ravena (S. Vital, Ortodoxos), em Aquisgrana (Capela Platina).

As colunas são rematadas por capiteis, uns em mármore, outros em calcáreo, de tipo coríntio tardio, comparáveis a alguns de Salona (séc. V). Há ainda uma imposta bizantina ou bizantinisante, correntia também e em mármore, muito decorativa; nela o trépano foi largamente usado.

Os fustes das colunas são formados por vários tambores em mármore, mas uma ou outra vez, em granito! Talvez tivessem sido reaproveitados de entre os materiais das construções romanas ali existentes (Torre Capitolina, templo de Esculápio); algumas não têm base.

A torre-lanterna está coberta por uma cúpula em tijolo, assente em pendentes também em tijolo e apoiados em estribos de pedra: este processo foi usado no período visigótico.

Resumo — Pelo dito sumàriamente, pois já tivemos ocasião de, com mais largueza, nos ocuparmos da capela de S. Frutuoso e da sua bibliografia (1), incluímos o belo monumento paleo-cristão dentro de um bizantinismo ocidental com possíveis, masmo assim poucas, influências moçárabes.

Mas uma classificação, talvez mais correcta, só é possível depois de se juntar e estudar imparcialmente toda a documentação existente e a que vier a ser encontrada sobre a história da capela e seu mosteiro; e é indis-

pensável também proceder a sondagens e escavações arqueológicas não só dentro, como fora do monumtnto.

A área a explorar deverá abranger também a do antigo mosteiro. Surgirão nesses trabalhos mais paredes, alicerces, pedras lavradas (romanas, visigóticas, moçárabes, ou posteriores), inscrições, cerâmicas, moedas, objectos de culto, ou outros? E então, depois de tudo reunido e apreciado com são critério e em conjunto, se poderá pensar em classificar e reconstituir a capela, uma das de maior interesse no território peninsular.

---

(1) D. F. de A., Arte Visigótica em Portugal, O Arqueólogo Português, nova série, vol. IV, Lisboa, 1962.

Las Diócesis Galaico-Portuguesas y la política de Almanzor

Por M. Rubén GARCÍA ÁLVAREZ

A mis grandes amigos y comprovincianos de Braga, con admiración y agradecimiento.

INTRODUCCIÓN

El año 981 es una fecha crucial y decisiva en la historia de la Península Ibérica. Concurren en ella una serie de circunstancias diferentes, aunque de pareja importancia, que van a imprimir un brusco cambio al rumbo del reino cristiano, desde entonces condicionado, en cierto modo, al experimentado a la sazón por Al-Andalus. Comienza en el año citado la brillante carrera política y militar de Almanzor, que desde simple redactor de instancias en los primeros años de Al-Hakam «había sabido escalar, con ayuda de su inteligencia, de la firmeza de su carácter, de la violencia, de la audacia, de la habilidad y de la astucia, los más altos puestos de la política cordobesa» [1]. Es también en tal año cuando el trono leonés, en manos del joven e inexperto Ramiro III, que apenas había cumplido los veinte de edad, se tambalea hasta sus cimientos con las aparatosas derrotas de Zamora, de Rueda y de Simancas, plazas que cayeron en poder de Ibn Abi 'Amir, que desde este momento se convierte en al-Mansur bi-llah, «el victorioso por Alá», es decir, en el llamado por nosotros Almanzor [2]. Y en

[1] Pérez de Urbel: *Historia del condado de Castilla*, II (Madrid, 1945) pp. 677-678 Para el conocimiento de la personalidad de Almanzor es necesario acudir siempre a Lévi-Provençal: *España Musulmana*, en «Historia de España», dirigida por Ramón Menéndez Pidal, IV (Madrid, 1950), pp. 397-416.

[2] Lévi-Provençal, *op. cit.*, pp. 414 y especialmente 416-418.

fin, es asimismo en este repetido año 981 cuando, quebrantada totalmente la autoridad de Ramiro III, demasiado teórica ya anteriormente en el NO. peninsular, las grandes familias galaico-portuguesas se deciden a sacudir el yugo de aquel príncipe perseguido al parecer por la desgracia [3].

A partir de esta fecha empieza en León el predominio de la aristocracia cis y transminiana, que con su poderosa influencia conseguirá imponer un nuevo rey: Vermudo II. Es el triunfo del partido de la rebelión, iniciada en estas tierras del NO. peninsular, cuya región va a dirigir desde ahora los destinos de la monarquía durante más de treinta años, imponiéndose claramente sobre la parte oriental del reino, sobre una Castilla oscurecida y desdibujada, en que ni siquiera la figura de su conde de las manos finas logra destacar al lado de la recia personalidad de los magnates gallegos y portugueses de aquellos días. Pero — como advierte sagazmente Fray Justo Pérez de Urbel — «todo parece indicar que hubo un marcado matiz eclesiástico en aquella revolución que arrojó del trono al joven príncipe que mereció las acres censuras de los cronistas clericales y en especial de Sampiro, hechura de su afortunado rival» [4].

Es este un aspecto de aquella confusa época que, a pesar de su indudable interés, no ha merecido la atención de los estudiosos, más inclinados hacia los temas de la historia política que a los de la historia eclesiástica. Por ello me he decidido a abordarlo y exponerlo ante esta ilustre Asamblea, aunque con la brevedad impuesta por la lógica limitación del tiempo autorizado.

I

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

El ambiente hostil contra Ramiro III venía en esta región peninsular desde muy atrás. Arrancaba de los días del reinado sucesivo en León de los hermanos Ordoño III y Sancho I, tío y padre de Ramiro, respectivamente. Ya entonces las más influyentes familias galaico-portuguesas habían tomado partido por uno de los dos citados hermanos. El poderoso conde portugalense Gonzalo Menéndez, juntamente con su familia, era un incondicional de Ordoño III, gran protector del monasterio de Guima-

---

[3] Cf. Pérez de Urbel: *Los primeros siglos de la Reconquista*, en «Historia de España», dirig. por R. Menéndez Pidal, VI (Madrid, 1956), p. 156.

[4] *Historia del condado*, II, p. 689.

rães [5], fundado por la madre de Gonzalo a fines de 950 [6]. Lo era también en Galicia el prelado compostelano Sisnando Menéndez, que no en vano había sido mayordomo de Ramiro II [7], padre de Ordoño III, y debía a este último la mitra [8]. La igual inclinación del conde portugués y del prelado gallego, explica la probada inteligencia entre Gonzalo Menéndez y Sisnando Menéndez que la documentación coetánea acredita [9].

En cambio, el magnate portugués Gonzalo Muneonis y el gran conde gallego Rodrigo Velázquez eran fieles partidarios de Sancho el Craso [10], aunque el primero — cuya figura de aventurero y conspirador merece una monografía — será luego un tránsfuga de la causa del Rey Craso, al que

[5] Lo demuestra un diploma portugués, fechado en 14 de agosto de 1014, en donde se lee: «Et post obitum ipsius princeps Ranemirus rex, ereptus est in regno filii eius Ordonii principis et confirmauit [al monasterio de Guimarães] ipso testamento quos pater suus elegerat, et fecit alios testamentos et confirmauit illos, eatenus et pro anima sua fecit testamentum de uilla Moraria et pro animam de genitorem suum supra taxato, diue memorie» [*Portugaliae Monumenta Historica. Diplomata et Chartae*, I (Lisboa, 1867), pp. 138-139, escr. 223. Y *Vimaranis Monumenta Historica a saeculo nono post Christum usque ad vicesimum*, I, 2.ª ed. (Guimarães, 1931), pp. 25-27, escr. 24]. Esta referencia a la donación hecha por Ordoño III al monasterio de Guimarães de la vila de Moreira, contenida en el expresado texto posterior, sabemos, gracias a un extracto conservado en el Arquivo Distrital de Braga (Gaveta Matérias Inúteis, doc. sin núm.), que fue hecha realmente el 30 de junio de 951 [Cf. P. Avelino de Jesús da Costa: *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, I (Coimbra, 1959), p. 182, texto y nota 1].

[6] Entre 1 de agosto y 18 de diciembre de tal año. Véase mi estudio *Sobre la cronología de Ramiro II de León*, «Cuadernos de Historia de España». XXIX-XXX (Buenos Aires, 1959), pp. 130 y 141.

[7] Cf. M. Rubén García: *El Cronicón Iriense*, «Memorial Histórico Español», L (Madrid, 1963), pp. 197-199.

[8] Pues el comienzo de su episcopado debe fijarse entre el 19 de marzo y el 25 de agosto de 951, como he probado en mi trabajo sobre *El Cronicón Iriense*, p. 206. Es evidente, por tanto, que fue nombrado obispo, conforme a los usos de la época, por Ordoño III.

[9] Por un diploma fechado en 22 de agosto de 1007, consta que el conde Gonzalo Menéndez tenía el condado de Abeancos — situado en el actual partido judicial coruñés de Arzúa, cerca de Santiago — y que, de común y amigable acuerdo con el obispo compostelano Sisnando, llegó con éste a concordia sobre los límites de dicho condado con los de Cornado y Bembexo, que eran de la Iglesia de Santiago [Véase mi libro sobre *San Pedro de Mezonzo, el origen y el autor de la «Salve Regina»* (Madrid, 1965), pp. 108-109].

[10] Respecto al primero, véase Paulo Merêa: *De «Portucale» (civitas) ao Portugal de D. Henrique* (Porto, 1944), pp. 17-18. Y sobre Rodrigo Velázquez, véase mi monografía: *El obispo Pelayo Rodríguez y su familia* («Compostellanum», XI, 4 (1966), pp. 514-521.

terminará por envenenar [11], reconciliándose así con el otro magnate de más prestigio en Portugal, Gonzalo Menéndez, enemigo suyo hasta entonces [12].

Estas dos opuestas corrientes de opinión, ya bien definidas antes de la muerte de Sancho el Gordo, explican que en ocasiones se desencadenasen entre los partidos contrapuestos verdaderas batallas campales, que eran casi auténticas guerras civiles. Tal la que sostuvieron Gonzalo Menéndez y Gonzalo Muneonis, en alguno de los años comprendidos entre 951 y 966 [13], para obtener el dominio del extenso territorio situado al norte de los ríos Ave y Vizela y al sur del Lima [14]. Y tal la que, como diremos en seguida, tuvo lugar años después entre el mismo Gonzalo Menéndez y el conde gallego Rodrigo Velázquez.

La situación de tirantez entre ambos grupos políticos llega a su extremo límite cuando el cetro leonés recae en las débiles manos de Ramiro III, un niño que no tenía entonces más que cinco años. En Galicia no contaba con más simpatizantes que los que formaban en las filas del conde Rodrigo Velázquez, el fiel partidario de su padre. El resto de esta región y del Portugal norteño se desentiende por completo de la corte, y sus magnates, acaudillados por Gonzalo Menéndez, se agrupan en torno a otro niño, el futuro Vermudo II, que, como hijo de Ordoño III, le ofrecía mayores simpatías y mejores posibilidades. Porque, además, la pintura que nos hace Sampiro del carácter de Ramiro III no era precisamente muy a propósito para atraerle las voluntades, pues al igual que su padre Sancho [15], «era Ramiro hombre de muy poca discreción, hipócrita y

---

[11] Cf. Pérez de Urbel: *Historia del condado*, II, p. 637.

[12] Cf. Pérez de Urbel: *Ibidem*, pp. 637-638.

[13] Pues el monasterio de Guimarães, de cuya defensa hubo de encargarse Gonzalo Menéndez para protegerlo del ataque de los partidarios de Gonzalo Munionis (cf. la nota siguiente), no fue fundado hasta los meses finales del año 950 (cf. supra nota 6 y texto a que corresponde). Y de otra parte, sabemos que Gonzalo Munionis se reconcilió con Gonzalo Menéndez después de la muerte de Sancho el Craso en 966 (cf. la nota anterior).

[14] En un diploma de 1045 se habla de la «uilla uocitata Tauoadelo, quos fuit de comes domno Gundisaluo Menendi, sicut illa obtinuit ipse dux magnus in uita sua... in tempore quando abuit alphetena cum Gundisaluo Muniuz et ganauit ipsa uilla in ipse mandamento quando seuet ad ipsa alphetena in Sancto Mames ad defendum ipsa terra et casa de Vimaranes» (*PMH. DC*, p. 207, escr. 340; y *VMH*, escr. 33).

[15] Sancho, dice Ibn Jaldun, era vano y orgulloso (Cf. Pérez de Urbel: *Historia del condado*, II, pp. 530-531).

orgulloso» [16]. En cambio Vermudo, aún sin contar el hecho de ser hijo de Ordoño III, tenía a su favor el haberse criado en los dominios de Mummadomna Díaz, la madre de Gonzalo Menéndez, entre los condes que habían envenenado al padre de Ramiro III, donde terminará por casarse con Velasquita, nieta de Mummadomna [17].

En realidad, todo da la impresión de que la autoridad de Ramiro III no llegó a alcanzar nunca a esta parte occidental de su reino, cuyos poderosos magnates le miraban con el mismo recelo que habían mirado a su padre. Y todo da la impresión también de que el rencoroso príncipe no disimulaba su ira contra los que, según los rumores, de los que el autor de la Najerense se hizo eco en su Crónica, habían envenenado a su padre [18]. Resultado de aquel recelo de los magnates portugueses hacia Ramiro y de la ira rencorosa de éste contra ellos, fue, por el momento, la rotura violenta entre los condes Gonzalo Menéndez y Rodrigo Velázquez. Aunque situados en campos opuestos, se habían soportado mútuamente y en aparente buena relación, hasta el año 968 [19]. Pero el divorcio entre el Gobierno central y los magnates nordoccidentales era total ahora, y Rodrigo Velázquez, el único conde gallego que seguía fiel al monarca reinante. De aquí que poco después estallase el conflicto entre los partidarios del portugués Gonzalo Menéndez y los seguidores del gallego Rodrigo Velázquez, conflicto que tuvo su epílogo armado en la batalla de Aguioncha, en tierras orensanas limítrofes de otras hoy portuguesas [20].

El hecho es que en el año 981, Vermudo, que ya estaba casado con Velasquita, la sobrina de Gonzalo Menéndez [21], apoyado por éste y su familia logra formar un fuerte partido de oposición contra Ramiro III y

---

[16] Así le retrata Sampiro [Ed. de Pérez de Urbel: *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X* (Madrid, 1952), p. 342].

[17] Véase mi artículo: *?La reina Velasquita, nieta de Muniadomna Díaz?* «Revista de Guimarães», LXX (1960), pp. 210-229.

[18] Cf. Pérez de Urbel: *Sampiro*, p. 432, nota 77.

[19] El 5 de diciembre de dicho año Gonzalo Menéndez donaba al monasterio familiar de Guimarães la vila de Moreira de Cónegos, y entre los que confirman la carta figura aún Rodrigo Velázquez (*PMH, DC*, pp. 62-63, escr. 99; y *VMH*, pp. 15-16, escr. 15).

[20] Nos ha conservado la noticia de este encuentro el conocido documento del monje Odoino a Celanova, fechado el 1 de octubre de 982 (*Tumbo* de Celanova, fols. 97 v-100 v). Estudio el tema con calma en mi trabajo: *La batalla de Aguioncha: Una guerra civil galaico-portuguesa del siglo X*, «Bracara Augusta», XX, 45-46 (1966), pp. 307-342.

[21] Cf. mi artículo citado en la nota 17.

sólo espera una oportunidad para alzarse con el reino. Esta oportunidad se la facilitó el propio Ramiro, que con su natural inclinación al despotismo, empezó a tratar ásperamente, «con hechos y con palabras, a los condes de Galicia, los cuales, irritados de aquel proceder, conjuraron astutamente contra él y colocaron en el trono a Vermudo, hijo de Ordoño III, que fue aclamado como nuevo rey en la basílica de Compostela el 15 de octubre de 982» [22].

Esto es lo que nos dice Sampiro, indicando bien claramente que la iniciativa partió de los magnates portugueses. Pero como queda dicho, la conspiración se estaba fraguando ya en 981, tal vez desde antes. Cuando a fines del verano o principios del otoño de ese año Ramiro III se encontraba completamente desprestigiado por las sucesivas derrotas de Zamora, Rueda y Simancas, los condes portugueses, ardiendo en deseos de venganza, aprovechan este momento para alzarse contra él. Y Vermudo, sin esperar a más, se declara también en abierta rebeldía contra su primo y toma el título de rey entre el 11 de octubre [23] y el 22 de diciembre de ese mismo año 981.

II

OBISPOS EN MEDIO DE LA CONTIENDA

En esta última fecha, 22 de diciembre de 981, Gonzalo Menéndez hace una donación al monasterio de Lorvão y la carta es confirmada ya por Vermudo, que lo hace con estas palabras: «Vermudo rey, hijo de don Ordoño». Y al lado de la suya se encuentran las firmas de los obispos Viliulfo de Coimbra, Ikila de Viseo y Jacobo de Lamego, es decir, de todos los prelados portugueses [24].

A la vista de este texto resulta indudable, no solo que dichos prelados reconocían como rey al pretendiente Vermudo, sino también que los obispos portugueses fueron parte activa en aquella conjuración que acabaría por arrojar del trono a Ramiro III. Y como, que nosotros sepamos, ninguno de ellos tenía especiales motivos personales para preferir a uno o a otro príncipe, hemos de concluir que la actitud de estos prelados obedecía a

[22] Sampiro, ed. Pérez de Urbel: *Sampiro*, p. 342.

[23] Fecha en que, como acredita un diploma de Samos, Vermudo aún no era rey (Biblioteca Nacional de Madrid. Sección de Manuscritos, códice 18.387, fol. 272 r, según la escr. 27 del perdido *Tumbo* de Samos).

[24] *PMH, DC*, pp. 81-82, escr. 132.

que Ramiro III, por sus vicios e imprudencias, se había malquistado con los elementos del clero y bien merecía el destronamiento. Lo mismo sucedía con los obispos gallegos, que, con una sola excepción, ya no volverán a aparecer en la corte de Ramiro durante los cuatro últimos años de su reinado, es decir, desde 981 hasta 985.

Pero esta cuestión reclama un estudio por separado de los episcopologios de las sedes gallegas y portuguesas de la época, que, especialmente en cuanto a su cronología, andan muy confusos, según vamos a ver.

A) PRELADOS PORTUGALENSES.

Viliulfo.

Para el benemérito P. Flórez, este obispo de Coimbra «vivía en el año 968 y 982», según las referencias que encontró en autores portugueses [25]. Palomeque Torres no añade nada nuevo a la conclusión del insigne agustino, aunque, con su erudición habitual, identifica las escrituras citadas por aquél, que serían: una, del 22 de julio de 974; dos, del 22 de diciembre de 968 y 969, y otra más, también del 22 de diciembre, pero de 981 [26]. En cambio, no logró dar con la última citada por Flórez, de 1.º de septiembre de 982, que Palomeque sólo conoció por esta cita [27], aunque figura en los *Portugaliae Monumenta Historica* [28].

En realidad, Viliulfo ya era obispo de Coimbra antes de 956, aunque después de 953, es decir, en los posteros años del reinado de Ordoño III. Pues esas escrituras que cita Palomeque como del año 968 y 969 tienen la fecha errada, y además no son dos, sino una sola llegada a nosotros en dos copias distintas del siglo XII. La primera se halla en el *Livro Preto* de la sede de Coimbra y da el 22 de diciembre de 968 [29], y la segunda es un pergamino suelto, perteneciente al monasterio de Lorvão, que expresa el 22 de diciembre de 969 [30]. Se trata de una misma escritura, en virtud de la cual Munia Díaz, hermana de doña Mummadomna, deja todos sus bienes al citado monasterio de Lorvão, siendo confirmada la donación por

---

[25] *España Sagrada*, XIV (Madrid, 1758), p. 88.

[26] *Episcopologio de las sedes del reino de León (s. X)*, «Archivos Leoneses», XVII (1963), pp. 25-26.

[27] *Ibidem*, p. 26, texto y nota 1919.

[28] *DC*, pp. 83-84, escr. 136.

[29] *Livro Preto* da Sé de Coimbra, fol. 27 r y v.

[30] Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa: Docs. do Mosteiro de Lorvão, Leg. I, núm. 5.

Ordoño III [31] y los obispos Viliulfo de Coimbra, Ermenegildo de Viseo, Jacobo de Lamego, Arias de Mondoñedo, Sisnando de Compostela y Domingo de Zamora [32]. Ahora bien, estas confirmaciones nos dan la fecha del documento, que ciertamente no puede ser la de 968 ni 969. La suscripción de Ordoño III nos obligaría a fijarla en cualquiera de los cuatro años que van del 951 al 955, puesto que el tercer Ordoño murió en el otoño de 956 [33]. Pero como Domingo, que la suscribe entre los obispos, no alcanzó la dignidad episcopal hasta después del 12 de septiembre de 953, en que aún presidía su antecesor Dulcidio en Zamora [34], es claro que la carta que nos ocupa hay que colocarla entre 953 y 955, según queda dicho, y por este tiempo hay que situar también el comienzo del episcopado de Viliulfo en Coimbra. No puede fijarse mucho antes, porque en 30 de junio de 951 todavía se hallaba su antecesor Gundesindo al frente de la sede de Coimbra [35].

La última aparición conocida de Viliulfo es de 1.° de septiembre de 982, en que le encontramos confirmando como único prelado la donación hecha por Fernando Sandiniz al monasterio de Lorvão [36]. Pero seguramente aún siguió rigiendo la diócesis conimbricense algunos años más, pues la primera mención segura de su sucesor Pelayo es de 1.° de enero de 986 [37]. Veremos más adelante lo que sucedió a este Pelayo y a su sede.

---

[31] No puede ser Ordoño IV, por las razones aducidas por Sáez [*Notas al episcopologio minduniense del siglo X*, «Hispania», VI (1946), pp. 28-33].

[32] *PMH, DC*, pp. 63-64, escr. 100, «ex apographo authentico saeculi XII, olim in scrinio Laurbanensis Monasterii, nunc in Publico Archivo servato» (es decir, según el ejemplar citado en nuestra nota 30), señalando las variantes «ex libro regestorum Conimbricensis sedis, *Livro Preto* sic dicto» (o sea, según el ejemplar citado en nuestra nota 29).

[33] Entre el 30 de agosto y el 13 de noviembre de 956 (Cf. mi estudio *Sobre la cronología de Ramiro II*, pp. 138-139).

[34] Así lo acredita la donación hecha en tal data por el confeso Zuleimán al monasterio de San Martín de Castañeda, confirmada, a la cabeza de los obispos, por Dulcidio (BN., Mss, cód. 18.382, fols. 41 v-42 v).

[35] Confirma la donación de la vila de Moreira de Rei hecha en tal data por Ordoño III al monasterio de Guimarães (AD Braga, Gav. Mat. Inut., doc. sin núm. Cf. P. da Costa: *O bispo D. Pedro*, I, p. 182, nota 1).

[36] Cf. supra nota 28.

[37] *Tumbo* de Celanova, fols. 6 v-7 r. Publicado por Barrau-Dihigo: *Chartes royales léonaises. 912-1037*, «Revue Hispanique», X (1903), pp. 426-431, escr. 31.

Ikila.

Flórez, siguiendo a Brito, sólo conoció una mención de este prelado de Viseo correspondiente al año 981 [38]. Palomeque recoge dos, que son también las únicas por mí conocidas: una, de 22 de julio de 974 [39], y la otra de 22 de diciembre de 981 [40]. Nada volvemos a saber de este obispo ni de su diócesis hasta cerca de un siglo después.

Jacobo.

Este prelado de Lamego «vivía en el [año] de 981», según Flórez, que sigue a Brito [41]. Palomeque — lo mismo que le sucedió al tratar de Viliulfo de Coimbra —, por aceptar la fecha, equivocada, de las dos supuestas cartas de 968 y 969, coloca por entonces el comienzo de su episcopado [42]. Pero como, según queda demostrado, tales cartas son en realidad una sola y, también en realidad, ésta está fechada entre 953 y 955, en uno de estos años hemos de fijar dicho comienzo. Ahora bien, como Ornato, el antecesor de Jacobo en la sede de Lamego, figura todavía confirmando un diploma de Ordoño III, fechado el 17 de abril de 955 [43], hemos de concluir que: *a)* Jacobo alcanzó la dignidad episcopal en ese mismo año 955, después del mes de abril; y *b)* que la donación de Munia Díaz, en donde aparece por vez primera Jacobo, y que expresa las datas, erradas, de 968 y 969, es necesariamente del 22 de diciembre de 955, fecha no sujeta a rectificación.

La última vez que encontramos a Jacobo es en 22 de diciembre de 981, fecha en que aparece confirmando la repetida escritura de Gonzalo Menén-

[38] *Esp. Sagr.*, XIV, p. 321.

[39] *PMH, DC*, p. 72, escr. 114.

[40] *PMH, DC*, pp. 81-82, escr. 132. Palomeque (*Episcopologio*, p. 14) confunde esta escritura, que es una donación de Gonzalo Menéndez a Lorvão, con otra de la misma fecha, también en favor de Lorvão y asimismo suscrita por el obispo Iquila (y por los prelados Viliulfo y Jacobo), pero que es una donación de Gonzalo Munionis, no de Gonzalo Menéndez (*PMH, DC*, p. 80, escr. 130). Nosotros, puesto que ambas tienen la misma fecha, al tratar de los obispos que las confirman, nos limitamos a citar solamente una de ellas, la otorgada por Gonzalo Menéndez.

[41] *Esp. Sagr.*, XIV, p. 163.

[42] *Episcopologio*, pp. 6-7.

[43] Publicado por Risco: *Esp. Sagr.*, XXXIV (Madrid, 1784), apéndice XVII, pp. 459-461. Sobre este diploma, copias conservadas del mismo y su autenticidad, véase mi *Catálogo de documentos reales de la alta Edad Media referentes a Galicia (714--1109)*, «Compostellanum», X, 2 (1965), pp. 98-99, núm. 305.

dez en favor del monasterio de Lorvão [44]. Después, falta la menor noticia sobre los obispos y la sede lamecenses hasta la reconquista de la ciudad por Fernando I.

B) PRELADOS GALLEGOS.

Viliulfo.

Obispo de Tuy, gobernó esta sede, como único prelado, desde una fecha inmediatamente anterior a 13 de junio de 950 hasta poco después del 21 de diciembre de 1002, según creo haber demostrado en otro lugar [45]. Seguramente apartado de toda política, vivió sin duda este obispo en buena armonía con todos y no se vió inquietado por nadie.

Gonzalo.

Presidió en la diócesis de Orense desde los primeros meses del año 978 hasta mediados del 985, como he estudiado en un trabajo reciente [46]. No cabe duda que fue nombrado obispo por Ramiro III, y tampoco la hay de que terminó su gobierno promediado el año 985, no sabemos si por fallecimiento o por haber renunciado. Pues, contra lo que escribí en el trabajo citado, creo ahora que la sede auriense no quedó sin pastor a la sazón, ya que en 1.° de enero de 986 encontramos al frente de la misma a un obispo llamado Viliulfo [47], que todavía la seguía gobernando en 24 de marzo de 1003 [48].

---

[44] Cf. supra nota 40.

[45] *Sobre el episcopado de Viliulfo en Tuy*, «El Museo de Pontevedra», IX (1955), pp. 67-90.

[46] *El obispado de Orense durante el siglo X*, «Cuadernos de Estudios Gallegos», XIV (1959), pp. 305-311.

[47] Cf. supra nota 37.

[48] *Tumbo* de Celanova, fols. 80 v, 2.ª col-81 r, 1.ª y 2.ª cols. Pub. por Serrano y Sanz: *Documentos del Cartulario del monasterio de Celanova*, «Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo», III (1921), pp. 304-306, n.° 8.

Hermenegildo.

Era el prelado de Lugo, diócesis para la que fue nombrado en 951 y que rigió hasta septiembre de 985, fecha en que falleció [49], sucediéndole inmediatamente Pelayo, cuyo episcopado se prolongó hasta 1008 [50].

Arias Peláez.

El gobierno de la sede minduniense estaba confiado a Arias Peláez, nombrado indudablemente obispo por Ramiro III [51] poco después de promediado el año 977 [52]. Pero a mediados del 985 renunció a la sede, como veremos, sucediéndole Armentario, que estuvo al frente de la misma hasta el 1017, según expliqué en otro lugar [52a].

Pelayo Rodríguez.

Hijo del famoso conde gallego Rodrigo Velázquez, tan adicto a Ramiro III, fue nombrado por éste obispo de Compostela entre 970 y 977, como creo demostrar en un trabajo que se halla en prensa [53]. Pero, precisamente por las circunstancias que concurrieron en su elección, Pelayo Rodríguez, lo mismo que Arias Peláez, hubo de renunciar también a su sede en la segunda mitad del año 985, según veremos más adelante.

No deja de ser extremadamente curioso que en este año 985 terminen

---

[49] En 29 de septiembre de 985 aún firma un diploma de Celanova (Barrau Dihigo: *Chartes*, pp. 423-426, escr. 30), pero probablemente en 16 de noviembre del mismo año ya le había sucedido Pelayo en la sede (doc. de esa fecha pub. por Risco: *Esp. Sagr.*, XXXIV, apénd. XXIII, pp. 474-476). Consta que Hermengildo murió, y que no se retiró o fue depuesto, por una carta portuguesa de 30 de agosto de 1025, en donde, hablando del territorio de Braga, se dice: «post ouitum uero domni Ermegilli aepiscopi, kadiuit illa terra in alphetena» [P. Avelino de Jesús da Costa: *Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae*, I (Braga, 1965), pp. 44-51, doc. núm. 22].

[50] Estudio este prelado y sus inmediatos sucesores en la sede lucense en un trabajo que estoy elaborando y que lleva por título: *El obispado de Lugo en el siglo XI.*

[51] Pues el 16 (o 14) de junio de 977 todavía presidía en Mondoñedo el obispo Teodomiro (cf. la referencia de la nota siguiente).

[52] Sáez: *Notas al episcopologio*, pp. 40 y 44-48.

[52a] *Notas al episcopologio de Armentario en Mondoñedo*, «Boletín de la Comisión de Monumentos de Lugo», V (1953), pp. 283-291.

[53] *El obispo compostelano Pelayo Rodríguez y su familia*, 2.ª parte, cap. I [Acaba de aparecer en «Compostellanum», XI, (1966), pp. 533-543].

sus respectivos episcopados cinco prelados galaico-portugueses: Viliulfo de Coimbra, Gonzalo de Orense, Hermenegildo de Lugo, Arias Peláez de Mondoñedo y Pelayo Rodríguez de Compostela. Desde luego, por lo que se refiere a Viliulfo de Coimbra y a Hermenegildo de Lugo, el hecho es natural, pues consta que fallecieron por entonces. De los otros tres prelados, que debían la mitra a Ramiro III, sólo hay una duda respecto a lo sucedido con Gonzalo de Orense, pues de los obispos de Mondoñedo y de Santiago consta expresamente que renunciaron en 985. Pero esto merece capítulo aparte.

III

TRIUNFO DEL PARTIDO DE LA REBELIÓN

Los años que median entre el otoño de 981, en que Vermudo y sus partidarios portugueses lanzan el grito de la rebelión, y el verano de 985, en que, tras la muerte de Ramiro III, su primo Vermudo II consigue la corona leonesa, constituyen un período oscuro y mal conocido, en que a la amenaza exterior de Almanzor se juntan en el interior las intrigas, las ambiciones y las luchas palaciegas. Una cosa está clara, sin embargo, y es que el alto clero galaico-portugués había abrazado, casi en su totalidad, la causa de Vermudo, abandonando por completo la de Ramiro III. El 30 de marzo de 982 encontramos a éste, acompañado de su madre y su mujer, confirmando una escritura en favor del célebre monasterio de Samos. Pero, hecho significativo, sólo aparece al lado de la familia real un prelado gallego, el de Compostela, Pelayo Rodríguez, que era el único obispo galaico-portugués que seguía fiel a Ramiro III [54].

En los tres años siguientes, la diplomacia de Vermudo fue consiguiendo para su causa la ayuda sucesiva de la nobleza de Tierra de Campos y al fin la de Castilla [55]. A mediados de 985 muere Ramiro III [56], y poco después, por el mes de septiembre de dicho año, el poder de Vermudo II estaba enteramente consolidado. El día 29 del citado mes y año, hacía Vermudo una donación a Celanova y ya dice que estaba «galardonado

[54] BN., Mss, cód. 18.387, fol. 272 r, según el perdido *Tumbo* de Samos, escrs. 115 y 199 (doble copia). Sobre este diploma, véase mi *Catálogo*, p. 122, núm. 352.

[55] Cf. Pérez de Urbel: *Historia del condado*, II, pp. 684-687. Y véase, además, el artículo de Sánchez Candeira que cito en la nota siguiente.

[56] El 26 de junio, probablemente. Véase Sánchez Candeira: *La reina Velasquita de León y su descendencia*, «Hispania», X (1950), pp. 473-474.

con la sede real para que con la ayuda de los santos merezca ser salvo en el día malo». Y entre los obispos que la confirman figura Hermenegildo de Lugo [57], que morirá poco después, sucediéndole Pelayo.

Ya hemos dicho que no sabemos si la desaparición del obispo Gonzalo de Orense, que se constata en estos momentos, obedeció simplemente a su muerte o si en ella hubo razones políticas. Lo que no cabe duda ninguna, en cambio, es que ciertamente fueron razones políticas las que determinaron la renuncia de los prelados de Mondoñedo y Compostela, acaecida a la sazón.

Arias Peláez, nombrado obispo de Mondoñedo por Ramiro III, debió significarse por su adhesión a este monarca, formando en las filas de los pocos partidarios con que contaba en Galicia el hijo de Sancho el Gordo. Cuando Vermudo II consiguió asegurarse en el reino, gracias a la ayuda del partido rebelde contra Ramiro, la situación del obispo Arias Peláez debió resultarle insostenible, de ahí que, si no fue realmente depuesto —como parece lo más probable—, hubo de retirarse, a la fuerza, al monasterio de San Martín de Lalín [58]. Pues lo cierto es que ya no aparecerá más en la corte hasta el reinado de Alfonso V, lo que constituye un indicio bien expresivo de que sus relaciones con Vermudo II debieron ser extremadamente tirantes.

Peor debió ser todavía la postura en que, por el mismo tiempo, se encontraba Pelayo Rodríguez, el prelado de Compostela, que lo debía todo a Ramiro III. Su padre, el conde Rodrigo Velázquez, se había distinguido por su lealtad a este monarca, como anteriormente a Sancho, el padre de Ramiro. El obispo Pelayo, fiel asimismo a este príncipe, debió figurar entre los que en Galicia le defendieron hasta su muerte. Por eso no es de extrañar que en cuanto venció el partido de la rebelión y Vermudo II subió al trono, fuese depuesto por éste a causa de haber militado en el campo contrario [59].

---

[57] Barrau-Dihigo: *Chartes*, pp. 423-426, escr. 30.

[58] Cf. Sáez: *Notas al episcopologio*, pp. 47-48, texto y nota 180. La construcción del erudito murciano debe ser corregida, sin embargo, en cuanto a la fecha de la renuncia de Arias Peláez, que no fue en 984, como Sáez afirma basado en un documento que tiene la data equivocada, sino en 985 (Véase mi estudio: *Notas al episcopado de Armentario*, pp. 283-284 y 287).

[59] Véase el cap. 2 de la II parte de mi trabajo cit. en la nota 53.

IV

EL DESQUITE DE ALMANZOR

Es indudable que Vermudo II, que ahora reinaba sin competidor, negoció con Almanzor, que le había ayudado en su triunfo final [60]. Entre León y Córdoba se concluyó un tratado de paz, en virtud del cual, y a cambio de la promesa de pagar un importante tributo, Zamora pasó de nuevo a manos de Vermudo II, quien obtuvo asimismo el envio de un ejército musulmán destinado a ayudarle a reducir los últimos focos de resistencia [61]. El territorio cristiano quedó de esta manera mediatizado y sometido a tributo. Y esta situación se prolongó, sin variaciones, hasta el año 986.

El 1.º de enero de tal año podía decir Vermudo, en una donación a Celanova, que en toda la amplitud y anchura de su reino no se encontraba una sola persona que se atreviese a resistir sus mandatos, y que una paz completa le unía con el pueblo y las gentes todas de su reino [62]. Confiado en aquella seguridad aparente, creyó Vermudo llegado el momento de poder prescindir del apoyo de sus auxiliares musulmanes. Y viendo que varias reclamaciones por él hechas en tal sentido quedaron sin respuesta, tomó la decisión de arrojar violentamente del reino el ejército enviado por Almanzor y de romper al mismo tiempo el pacto que le ligaba al dictador musulmán [63]. Era una auténtica declaración de guerra, contra la que reaccionó Almanzor con la astucia, energía y rapidez en él características.

Comienza, por lo pronto, brindando su apoyo a los condes galaico-portugueses, quienes fiados de esta promesa y temerosos de perder sus dominios, se rebelan ahora contra Vermudo II, su antiguo señor, después de haber luchado por encumbrarle. Entre los cabecillas de la rebelión figuraban Suario Gundemáriz, Galindo, Osorio Díaz y, lo que es más sorprendente, Gonzalo Menéndez, que había sido uno de los primeros y más entusiastas partidarios de Vermudo. El cambio de postura de los condes gallegos obedeció tal vez a que no consideraron suficientemente recompesados sus servicios. La de Gonzalo Menéndez tiene una explicación más sencilla, sagazmente adivinada por Pérez de Urbel: Al romper Vermudo II con Almanzor, la situación del conde Gonzalo se hizo muy delicada, pues

---

[60] Cf. Lévi-Provençal: *España Musulmana*, pp. 418-419.

[61] Cf. Lévi-Provençal, *op.* y *loc. cits.* supra.

[62] Documento citado en la nota 37.

[63] Cf. Lévi-Provençal, *op. cit.*, pp. 419-420. Véase también Pérez de Urbel: *Los primeros siglos de la Reconquista*, pp. 158-159.

casi todas sus pesesiones estaban situadas al norte del Duero, zona muy peligrosa, y nadie podía perder más que él en una lucha con Almanzor [64].

El caso fue que la rebelión gallego-portuguesa estalló a fines de 986, pero Vermudo, que debió obrar con gran rapidez en su campaña contra los rebeldes, los desbarata y aniquila la sublevación, que en la primavera del año siguiente estaba ya sofocada [65]. Los jefes de la fracasada revuelta buscaron entonces un refugio al lado de Almanzor, que les prometió restablecerlos en sus señoríos. Y por lo pronto, nos consta que Gonzalo Menéndez no fue inquietado por Almanzor y que, refugiado en sus dominios portugueses, gozaba de plena libertad y acogía bajo su protección a más de uno de los magnates que se alzaron contra Vermudo [66].

El fracaso de la coalición galaico-portuguesa no inmutó a Almanzor, que, sin dilación ninguna, salió de Córdoba en esa misma primavera de 987, y, al frente de su ejército, se dirigió hacia el NO. peninsular. Sin darse reposo, el 28 de junio de dicho año se apoderaba de Coimbra, causando ella tales estragos, que quedó desierta durante los siete años siguientes [67]. Según Ibn Idari, Coimbra habría sido tomada por Almanzor en 985, pero esta debió ser una primera expedición contra la ciudad, reducida en realidad a una entrada pasajera y sin conseuencias [68]. Pues, como queda dicho, no consiguió siquiera interrumpir la serie de sus prelados, que en ese año precisamente se continúa con Pelayo, tal vez nombrado obispo a la sazón por muerte de su antecesor Viliulfo. En cambio, la conquista permanente y asoladora fue la que tuvo lugar como consecuencia de un combate decisivo en 28 de junio de 987, fecha bien acreditada por las fuentes cristianas y árabes [69]. El obispo Pelayo, que por entonces gober-

---

[64] *Los primeros siglos de la Reconquista*, p. 159.

[65] Cf. Pérez de Urbel: *Historia del condado*, II, pp. 698-702.

[66] Una carta de Samos de este tiempo nos dice de un cierto Cite Lucidez, «qui dux erat in ipsa mandationem», cómo por sus muchos crímenes cometidos en esta tierra fue expulsado de ella, encontrando refugio en Portugal al lado del rebelde Gonzalo Menéndez y sus hijos, todos los cuales se habían alzado contra el serenísimo emperador don Vermudo, a quien, sin embargo, Dios le concedió el poder vencer a estos enemigos. (Véase mi libro sobre *San Pedro de Mezonzo*, p. 124).

[67] Cf. Lévi-Provençal: *España Musulmana*, p. 420, y nota 61 en p. 451.

[68] *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano' l-Mogrib*, trad. de E. Fagnan. II (Alger, 1904), p. 238.

[69] Así lo acredita el *Ta'rij de* Ibn al-Faradi, núm. 1467, que da el 27 de junio de 987 (27 safar 377), al tratar de un sabio cordobés que halló el martirio por la fe «en la segunda campaña emprendida contra Coimbra» (Cita de Lévi-Provençal: *España Musulmana*, p. 451, nota 61). El *Chronicon Conimbricense* I da el 28 de junio de 987,

naba la sede conimbricense, desaparece de la documentación, quedando así comprobado el relato de las crónicas y el abandono de la sede por su prelado. Y digo el abandono y no la muerte, porque creo que Pelayo hubo de retirarse, por la fuerza de las circunstancias, de su diócesis e ingresar en algún monasterio situado más al norte. Tal es lo que cabe suponer si, como me parece casi seguro, es suya la suscripción de un «Pelagius, indignus episcopus et confessor», que figura en un documento del monasterio de Fiães fechado en 30 de noviembre de 989 [70]. Es decir, el obispo Pelayo hubo de hacer lo mismo que aquel Egas Erotiz, que habitaba entre los ríos Vouga y Duero, y que cuando la citada campaña de Almanzor se vio obligada a huir y refugiarse entre los ríos Duero y Limia, fijando su residencia en Beriz [71].

CONCLUSIÓN

Lo que sucedió en los años siguientes con las sedes galaico-portuguesas hasta la muerte de Almanzor, no nos importa mucho comentarlo en la presente ocasión. Por lo que se refiere a las diócesis portuguesas, las listas episcopales se interrumpen y, como dice bien Pierre David, la obra de conquista y de organización cristiana del siglo IX es destruida [72]. Sólo después de la muerte de Almanzor, y avanzado ya el reinado de Alfonso V, logra éste restablecer su autoridad sobre la zona costera hasta la desembocadura del Mondego. Así se explica que encontremos un obispo de Coimbra en el año 1018 [73].

En cambio, el doctísimo Pierre David se equivoca al suponer que también las sedes galaicas sufrieron las mismas consecuencias de las campañas de Almanzor, quedando así Tuy y Orense abandonadas y sin pastor hasta su restauración en 1071 [74]. Pues es bien seguro que dichas diócesis, a

---

y el *IV*, que fija en 987 la conquista y el asolamiento de la ciudad por siete años [Ed. de Flórez: *Esp. Sagr.*, XXIII (Madrid, 1767), pp. 329 y 336, respectivamente]. Otros textos cristianos, de origen igualmente portugués, vienen a decirnos lo mismo, como puede verse en Pierre David: *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle* (Coimbra, 1947), p. 293.

[70] AD Braga: *Livro das Datas* do Mosteiro de Fiães, fols. 60 r, 61 r, núm. 189, bajo el título: «De Figueiredo».

[71] Cf. el doc. del año 1053 que lleva el núm. 384 de los *PMH, DC.*

[72] *Études historiques*, pp. 166-167.

[73] *PMH, DC*, núm. 233.

[74] *Études historiques*, p. 166.

pesar de cuanto se viene afirmando al respecto, siguieron con sus respectivos obispos hasta después de la muerte del gran caudillo musulmán, y su forzada vacante no fue debida a las terribles devastaciones de Almanzor, sino que occurrió hacia 1015 a causa de las invasiones normandas [75].

Pero, como digo, esto no importa a nuestros actuales propósitos. Y, por otra parte, el tiempo concedido toca a su fin, y no puedo ni debo rebasarlo, por lo que ponemos aquí punto final a estas descosidas notas.

[75] Por lo que se refiere a la de Tuy, puede verse mi artículo *Sobre el episcopado de Viliulfo*, pp. 76-84. Acerca de lo sucedido con la de Orense, trato por extenso en mi monografía, ya ultimada, que lleva por título: *La sede de Orense en el siglo XI*, y que confío vea la luz dentro de breve plazo en la revista «Hispania Sacra».

Itácio o «Claro», Bispo de Ossonoba, figura preponderante do Séc. IV

Por José Manuel Semedo AZEVEDO

Ao ver a notícia que, nesta antiga e célebre «BRACARA AUGUSTA», se ia realizar mais um Congresso, desta vez com motivo no XIII Centenário da morte de S. Frutuoso, e que neste se trataria: «DO AMBIENTE RELIGIOSO E CULTURAL DO OCIDENTE PENINSULAR NOS SÉCULOS IV a VII», tive logo a ideia de nele tomar parte. Em primeiro lugar para ter ocasião de estar em contacto com as ilustres figuras intelectuais que, aqui, costumam reunir-se por ocasião dos seus Congressos. Em segundo lugar para marcar uma presença que me parece de toda a justiça. O ALGARVE não podia ficar ausente neste certâmem em que se vai falar dos séculos IV a X. É que, não se pode falar em cultura religiosa do séc. IV, na parte Ocidental da Península Ibérica, sem falar de Priscilianismo E não se pode falar em Priscilianismo, sem falar em ITÁCIO, BISPO DE OSSONOBA.

Não venho apresentar-vos um trabalho doutrinário sobre Priscilianismo uma vez que vários e competentes historiadores dele se têm ocupado. Nem se poderá dizer que esta Comunicação é um trabalho pròpriamente histórico, mas sòmente um sinal de presença, uma lembrança fugidia de alguém que, deixando o seu nome ìntimamente ligado à heresia mais importante do seu tempo, muito sofreu e nem sempre foi e é devidamente compreendido: ITÁCIO, BISPO DE OSSONOBA.

Entre as primeiras Cristandades da Península Ibérica e sobretudo: do «OCIDENTE», como então era conhecida esta parte da «TERRA HABITADA», figura OSSONOBA Cidade da Província da LUSITÂNIA.

Sabemos pelas actas do Concílio 1 de Saragoça realizado a 4 de Outubro de 380, que nele tomou parte, além de outros, o Bispo ITÁCIO DE OSSONOBA sendo encarregado pelo Concílio da notificação e cumprimento do Decreto que excomungava os Priscilianistas.

Na questão do Priscilianismo e na memória do nosso Bispo ITÁCIO quase todos os autores se limitam a citar, para não dizer copiar as palavras de Sulpício Severo que, segundo MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO (História dos Heterodoxos), e outros: «*nisto merêce escasa fé pois era seu inimigo capital*». O mesmo autor começa por lastimar que tenhamos que seguir, neste ponto como autoridade quase única, «*ao estrangeiro e retórico Sulpício onde não ha segurança nem em nomes nem em feitos*».

O menos que se diz e se cita do nosso Bispo ITÁCIO é a sua... «nímia acrimónia». Para não denegrir mais a sua memória, que nos parece injusta, citamos as palavras de PELAYO quando diz na sua História dos Heterodoxos: «*Triste pintura do carácter de Itácio nos deixou Sulpício Severo, ... porém, teremos que dar inteiro crédito ao medonho borrão que há traçado? Seria este Itácio, «claro por sua doutrina y eloquencia» de que nos fala Sam Isidoro? Quem o sabe?! Se Sulpício diz toda a verdade, admiremos os Juízes de Deus, que se valeu de tão mesquinho instrumento para abater a soberba priscilianista*».

O que era este seita sabe-se pela sua condenação em vários Concílios e até pela punição à pena de morte que sofreram os seus principais chefes: Prisciliano, Eucrocia mulher do poeta Delfidio, Latroniano, Felicísimo, Juliano e outros do mesmo partido.

Por culpa genuína de ITÁCIO? Atrevemo-nos a dizer: Não!

Segundo os cânones dos Concílios que condenaram os Priscilianistas e nomeadamente o 1.º de Braga, pela descoberta de algumas obras de PRISCILIANO como o «LIBER APOLOGÉTICUS» o «LIBER AD DAMASUM EPISCOPUM e o «COMMONITORUM» de Paulo Orósio se vê claramente quais eram os erros dos Priscilianistas.

Antitrinitários os Priscilianistas negam a distinção real das pessoas divinas. Admitem em Deus, uma espécie de emanação, ad intra, de iões ou seres divinos. Existiria em Deus Uma *Trinitas Trinitatis*. O Filho de Deus, não existia antes de nascer de Maria Santíssima. Não acreditavam que Jesus Cristo tivesse nascido com verdadeira natureza humana. O seu corpo não seria como o nosso, mas sim uma simples aparência de corpo, um corpo fantasma. Por conseguinte, a Encarnação não era verdadeira e o mesmo sucedia à Ressurreição. Por isto os Priscilianistas jejuavam pelo Natal e

aos domingos. Os anjos e as almas dos homens são emanações da substância divina. As almas pecaram num lugar celeste onde elas viviam e, por isso, foram precipitadas neste mundo e metidas em corpos humanos. O diabo nunca foi um anjo bom, criado por Deus. Saiu mas é do caos e das trevas. É substancialmente o próprio mal. Neste mundo há criaturas que são obra do diabo. Ele é que faz o trovão, os relâmpagos, as tempestades e as secas. As almas e os corpos humanos sofrem as influências dos astros. Os doze signos do zodíaco correspondem às diversas partes do corpo e da alma. Estão igualmente em relação com os nomes dos doze Patriarcas. O casamento é mau. É condenável gerar filhos. É satã e os demónios que formam a criança no seio da mãe. Não há ressurreição da carne. A carne não foi criada por Deus mas, sim, pelos anjos maus. Os priscilianistas não comiam carne e nem legumes cozidos com carne, não por mortificação, mas por considerarem a carne uma coisa impura. Segundo eles, os clérigos e os monges podiam ter consigo mulheres estranhas e coabitar com elas. Na quinta-feira-santa, à hora de terça, os priscilianistas celebravam missas por alma dos defuntos e quebravam o jejum. Ora isto era contra o costume da Igreja. Além disto os priscilianistas que praticavam um falso ascetismo caíram em tal degradação de costumes que levou o seu fundador ou principal propagador à pena de morte.

S. Jerónimo diz: «*Na Hispanha, Agape (arrastou) Elpídio, uma* mulher a um homem, uma cega arrastou um cego para a cova e teve Prisliano por sucessor, muitíssimo sabedor da magia de Zoroastro, o qual de *mago foi feito bispo*» (1). Sulpício Severo diz: «*Este homem, apenas se converteu à detestável doutrina, aliciou para o seu grupo muitos nobres e gente do povo, com a sua persuasiva autoridade e a sua arte de seduzir. Para isso vinha até ele uma multidão de mulheres, desejosas de novidades, instáveis na fé e de inteligência curiosa para tudo. Na verdade; ostentando no rosto e no porte uma aparência de humildade incutia a todos um sentimento de respeito e reverência por ele. Já tinha invadido a pouco e pouco a maior parte de Hispanha o veneno desta perfídia; ATÉ ALGUNS BISPOS depravados, entre os quais Instâncio e Salviano, tinham acolhido Prisciliano não só com o seu consentimento mas também por uma espécie de conjuração*» (2).

Para debelar esta heresia e a corrupção de costumes a que ela se prestava se reuniu em Saragoça a 4 de Outubro de 380 um Concílio que encarre-

(1) S. Jerónimo, Epist. Ad CTESIPHONTEM.
(2) Sulpício Severo. Hist. Sacra, L, 11, Cap. XLVI.

gou o BISPO ITÁCIO DE OSSONOBA de executar os seus Decretos. Este chamado o «CLARO» pela sua eloquência (claro em latim significa: preclaro, célebre, glorioso) escreveu um «LIBER APOLOGÉTICUS» que se perdeu ao qual S. Isidoro se refere quando diz: «*Itácio, bispo das Espanhas, claro pelo seu nome e eloquência, escreveu um certo livro, sob pretexto de apologia, onde põe em evidência os detestáveis dogmas priscilianistas, as suas artes maldosas e as infâmias das suas paixões: mostrando que um certo Marcos, de Mênfis, muito conhecedor da arte mágica, foi discípulo de Manés e mestre de Prisciliano*» (3).

Revoltados os Priscilianistas não só desobedeceram às ordens do Concílio que os condenou, como elevaram «*tumultuária e anticanònicamente para bispo da Sé de Ávila a seu corifeu Prisciliano*» (4).

Por todas estas razões, empenhados em acabar com a má semente da heresia, IDÁCIO de Mérida e ITÁCIO de Ossonoba, eles que eram os autênticos representantes do Concílio, pediram auxílio aos Juízes Imperiais (*parum sanis consillis*, «diz Severo). Estes tiraram das igrejas alguns Priscilianistas e o próprio Imperador Graciano fez um rescrito (em 381) que desterrava «*extra omnes terras*» (para fora de todas as terras) os hereges espanhóis. Cederam uns, ocultaram-se outros e pareceu desfazer-se a comunidade priscilianista. Porém Prisciliano e os seus não eram pessoas para se humilhar. Obsecados no seu erro, confiados nos seus dotes de sedução põem-se a caminho de Roma. Nessa viagem fazem muitos adeptos e em especial EUCRÓCIA e sua filha PRÓCULA, mulheres ricas em cujas possessões pregaram durante muitos dias. Estas os acompanharam e com elas muitas outras mulheres (turpis pedibusque comitatus, diz Severo) com as quais é fama que os priscilianistas mantinham relações nada edificantes... de Prócula teve um filho o autor e factor desta seita. Com estas disposições e preparativos o Papa S. Dâmaso não os quis receber apesar do «LIBER AD DAMASUN EPISCOPUS». Em Milão S. Ambrósio fez o mesmo, mandando fechar as portas do Templo. Prisciliano, porém, com seu dote de sedução e mais ainda com o seu dinheiro, soube comprar Macedónio «Magister Officiorum» que obteve do Imperador a anulação do primeiro Decreto e restituiu os Priscilianistas para as suas igrejas. Volvêncio, procônsul da LUSITÂNIA que, também era contra os Priscilianistas, deixou-se levar pelo dinheiro destes e começou uma per-

(3) S. Isidoro. «De Viris Illustribus» cap. XV.
(4) Pelayo — Hist. dos Heterodoxos.

seguição anticatólica, sobretudo contra ITÁCIO que era o maior contraditor da heresia.

Em tais apuros teve o Bispo de Ossonoba que sair para TRÉVERIS, onde se refugiou sob a égide do Bispo Pritanio ou Britanio, pois aí o foram para prender.

Dá-se uma reviravolta no Império Romano e Máximo entra vitorioso em TRÉVERIS. ITÁCIO aproveita a ocasião para apresentar um Rescrito contra os Priscilianistas que o perseguiam. Máximo era católico e, como os Imperadores da decadência, gostava de pôr a espada ao serviço da Igreja. No entanto por prudência, remeteu a decisão ao Concílio de BORDÉUS. Aí foi julgado Prisciliano e os seus e condenada, canònicamente a sua heresia. Prisciliano, porém, julgando poder novamente comprar os ministros do Imperador, apelou para o Poder Civil, a quem em último caso competia a execução da sentença. Foi então que S. Martinho de Tours exortou e conseguiu que ITÁCIO desistisse da acusação e pediu a Máximo que não derramasse o sangue dos Priscilianistas. Mas assim que saiu de TRÉVERIS, dois Bispos Magno e Rufo redobraram suas instâncias com Máximo e ele nomeou Juiz da causa o Prefeito EVÓDIO homem implacável e severo. Prisciliano foi condenado de crimes comuns: como de malefícios, conciliábulos obsenos, reuniões nacturnas de mulheres e vários excessos da mesma laia. Depois disto Máximo abriu novo julgamento onde, não apareceu o Bispo ITÁCIO mas sim Patrício, Oficial do Fisco. Foram, então, condenados à morte Prisciliano e os seus principais adeptos.

Por esta execução do Poder Civil muitos autores, baseados em Sulpício Severo, culparam o Bispo ITÁCIO de Ossonoba a quem apelidaram de sanguinário, homem audaz, imprudente, sumptuoso, etc., dando mesmo o nome de SEITA ITACIANA ao grupo de adversários extremados dos Priscilianistas. Ora não se trata pròpriamente de uma seita dogmática mas sim de um grupo que, embora por vezes procedendo pessoalmente mal, não dogmatizou.

Vimos que levado pelas instâncias de S. Martinho de TOURS, ITÁCIO retrocedeu e não aparece no último tribunal como acusador. Já o mesmo não se pode dizer de Magno e Rufo que foram os causadores do Imperador não cumprir com o que prometera a S. Martinho: não executar os Priscilianistas. Aqui como noutras questões, uma coisa é uma pessoa e outra os companheiros. Não devemos confundir o executor das sentenças do Concílio de Saragoça; posto que atribulado com o desterro e a perseguição dos inimigos e a maneira de proceder de alguns seus correligionários que, por falta de formação, tomaram atitudes menos edificantes: MAGNO,

RUFO e um certo Presbítero, que se diz, propagou ideias menos acertadas com a doutrina Católica.

Parece-nos oportuno citar agora MENÉNDEZ PELAYO que diz:

«E aqui tocamos agora com uma questão importante e que mais de uma vez me virá à recordação no decurso desta história, a saber: a punição temporal dos herejes, como diria Fr. Alfonso de Castro. Não é este, todavia lugar oportuno para discuti-la, porém, importa precisar nas circunstâncias dos herejes, até aqui narradas, para não aventar interpretações erradas. O suplício de Prisciliano é o primeiro exemplo de sangue derramado por questão de heresia que oferecem os anais clesiásticos. Foi injusto em si e dentro da legislação daquele tempo? D forma alguma: O crime de heteredoxia têm um duplo carácter; como crime político que rompe a unidade, a harmonia do Estado e ataca as bases sociais, estava e está nos países católicos punido por leis civis, mais ou menos duras segundo os tempos; porém, na penalidade não há dúvida. Além disto os priscilianistas eram réus de crimes comuns, segundo o que deles se conta, e a pena de morte que hoje nos parece excessiva não o era no séc. V e nem noutros muito depois. Como pecado, a heresia está sujeita a punição espiritual. Agora bem. Em que consistiu o erro de ITÁCIO e dos seus? Duro era proclamar que é preciso o extermínio dos herejes pelo ferro e fogo; porém, nisto têm desculpa. Prisciliano, diz S. Jerónimo, foi condenado pela espada da lei e pela autoridade de todo o Orbe. O castigo era de todo legal e foi aprovado ainda que se aplicasse naquele tempo pela primeira vez. Em que consistiu, pois, a ilegalidade censurada e desaprovada por S. Martinho de Tours e seu apaixonado biógrafo Sulpício Severo? Em haver solicitado IDÁCIO e ITÁCIO a intervenção do Príncipe no Santuário. Em haverem consentido os Bispos congregados em Bordéus e em Tréveris que o Imperador chamasse ao seu Foro a causa não sentenciada ainda, com manifesta violação dos direitos da Igreja, única que pode definir em questões dogmáticas e separar o hereje da comunhão dos fiéis. Por outro lado era dever do Imperador castigar, como o fez, aos sequazes de uma doutrina (já condenada pelos Concílios) que segundo diz S. Leão Magno: CONDENAVA TODA A HONESTIDADE; ROMPIA O SAGRADO VÍNCULO DO MATRIMÓNIO E DESPREÇAVA TODA A LEI DIVINA E HUMANA» com o princípio fatalista. A Igreja não invoca o apoio dos poderes temporais, porém, aceita-o quando se lhe oferece para castigar crimes mistos.

A porfiada intervenção de San Martinho de Tours em favor dos infelizes Priscilianistas é um rasgo honrosíssimo para a caridade evangélica;

porém, nada prova contra os castigos temporais impostos aos herejes. De igual modo podia ter solicitado aquele Santo o indulto para um facínora, um homicida, um adúltero, etc. sem que por isso concluíssemos que condenava as leis contra os delinquentes comuns. Oxalá, nunca se derramasse no mundo uma só gota de sangue por causa da religião ou por qualquer outra! Porém, isto não implica que os castigos deixem de ser legítimos e até por vezes necessários. A sociedade como o indivíduo, tem direito à própria defesa. E não é inimigo da segurança e do repouso comum aquele que em nome do livre exame ou do próprio fanatismo, divide os seus filhos e infesta o seio da Igreja com o erro da reresia?» (5).

Além disto Máximo declarou a S. Martinho de Tours que a sentença contra os Priscilianistas havia sido dada «*Pela Autoridade judicial sem instigações de ITÁCIO a quem dias antes o Concílio havia declarado inocente*».

Apesar disto o «Cronicon de S. Prospero» diz-nos que ele foi excomungado e deposto da sua Sé. Não se sabe qual o Concílio que o depôs e desterrou. Se assim foi e procedeu mal, pagou caro o seu erro.

O nosso Povo diz: «*Quem vai à guerra dá e leva*».

Só quem têm a experiência do que é uma contenda doutrinária, sobretudo quando ela toma a atitude de verdadeira guerra, em que por teimosia é necessário castigar os que estão em erro e que são contumazes, só quem têm a experiência, repito, pode avaliar o que custa e o cuidado que é necessário para não cair nessas batalhas que são das mais perigosas. Quanta prudência!... Quanta abnegação!... Quanta união com Deus, para não ser vítima... Falamos por experiência própria. Se não fora a protecção de Deus! O que seria hoje a nossa vida!...

Compreendemos, pois de certo modo, o que teria sido a luta entre o nosso ITÁCIO e os Priscilianistas.

Ele não seria o que dele se afirma. O que afirma Severo a seu respeito não corresponde à realidade, segundo os melhores autores que estudam o assunto. Simplesmente vendo-se perseguido, ele que estava do lado da verdade, desterrado de sua terra, foi abrigado a ir ao Poder secular para se defender. E como não trabalhou sòzinho, foi vítima dos seus companheiros. É ver como, avisado por S. Martinho, ele retrocedeu não aparecendo no Tribunal como acusador. Naqueles tempos calamitosos a Igreja era vítima de coacções extraordinárias. Desconhece-se o Concílio que o excomungou. Não haverá qualquer erro?

(5) Pelayo. Hist. dos Heterodoxos, vol. I , pág. 174.

Os estudos actuais não permitem acusá-lo como o fez Severo e muito menos de... maus costumes etc. S. Jerónimo chama-lhe: «*o Claro*».

Na guerra a glória não é só dos vencedores. Também o é, e às vezes principalmente, dos que caiem feridos ou mortos pelo caminho.

Estamos aqui a lembrar a glória de S. Frutuoso que foi um grande do exército de Cristo. Não esqueçamos aqueles que lutaram e caíram e talvez com a sua queda ajudaram os outros a conseguir a vitória.

ITÁCIO foi um desses! Ferido, quiçá, da humana fraqueza, no mais árduo da luta, tropeçou, caiu e morreu no meio de desgostos e dores horríveis.

Glorificando os Grandes da verdadeira doutrina Católica, lembremos, com respeito e admiração, aqueles que caíram no combate pela autêntica Fé de Cristo Senhor Nosso.

Episcopus Sub Regula Or Episcopi Sub Regula? St. Fructuosus And The Monasticized Episcopate in The Peninsular West

(RESUMO)

Por Charles Julian BISHKO

Contrary to Herwegen's accepted thesis that the Luso-Galaic monastic federation included only a single presiding *episcopus sub regula*, the abbot-bishop of Dumio who was also metropolitan of Braga, it should be recognized that in fact there was an indeterminate number of monk-prelates linked to the Sancta Communis Regula. Analysis of the meaning and context of the terms *communis collatio, consilium sanctorum patrum* and *episcopus sub regula* employed in the *Regula communis* establishes that below the central governing body were *episcopi sub regula* who in their own dioceses authorized new monastic foundations, passed judgment on depositions of abbots, and doubtless exercised other canonical functions. The existence of such monasticized bishop in some, although patently not all, dioceses suggests an attempted conversion of the hierarchy from a secular to a regular basis; and this in turn raises the question whether such a program can justly be ascribed to St Fructuosus. On this point scant light is shed by the *Vita S. Fructuosi* which schows itself excessively reticent concerning the Saint's relations with episcopate and his successive elevations to the sees of Dumio and Braga; and the *Regula communis* must be used with caution, since it incorporates material of post-Fructuosan date. But other sources, notably the acts of the Toletan councils, show that a powerful reformist attack upon the secular episcopate, which was of manifestly monastic character and enjoyed the support of King Recceswinth and his future sucessor, the magnate Wamba, developed ca. 650 and that

at its head stood the great propagator, legislator an director of monasticism in the Peninsular West, St Fructuosus. It is clearly under his leadership, and in reaction to the dangers threatening the monasteries in the secularized mores, excessive financial exactions and patrimonial encroachments of the bishops, that a campaign was launched to place the provincial Church under the governance of monk-bishops subordinate to the Sancta Communis Regula. The initial victories are documented: the consecratio of Fructuosus as abbot-bishop of Dumio, the metropolitan Potamius's virtual renunciation of authority, the annulment of the late Bishop Recimir's alienations of temporal at Dumio, the installation of the Saint at Braga. Thereafter the movement, although now more difficult to trace, went on to copture other dioceses for *episcopi sub regula* and, possibly to establish new monastic sees on the model of Dumio, if we may judge by the policy later pursued in Lusitania by the pro-Fructuosan King Wamba. Success can have been only partial, as the hostility of the *Regula communis* towards surviving *episcopi saeculares* proves. But there can be little doubt the plan of a monasticized episcopate to defend the integrity of the cenobitic tradition between Minho and the Bierzo was an essential element in St Fructuosus' continuing leadership of orthodox monasticism in the Peninsular West during the final decade of his fruitful apostolate.

A Carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga

Por Joaquim O. BRAGANÇA

A carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga, datada de 29 de Junho de 538 [1], é um documento de extrema importância para a história das instituições litúrgicas, quer de Roma, quer de Braga. Em primeiro lugar, para a história da liturgia romana, pois Vigílio indica a Profuturo como é celebrada em Roma a liturgia de ritos tão importantes como a Eucaristia, a administração do baptismo, a sagração das novas igrejas, a imposição da penitência pública, etc. Infelizmente, os textos da liturgia romana, que acompanhavam a carta, perderam-se; mas as referências indirectas do Papa são ainda hoje de valor histórico e documental insubstituível.

Este documento é sobretudo importante para a história da liturgia de Braga no primeiro milénio do cristianismo, pois é o primeiro a falar-nos explìcitamente das suas tradições litúrgicas e a modificar, de maneira decisiva, o rumo da sua história. É, com efeito, baseado nele que o I Concílio de Braga decidiu impor a todo o reino dos Suevos a substituição da liturgia hispânica local pela liturgia romana, que aliás já espontâneamente tinha sido adoptada em certos sectores, segundo as orientações de Vigílio. E esta decisão pode considerar-se, sem sombra de exagero, como a primeira irradiação, fora de Roma, da liturgia papal, tal como acontecerá três séculos mais tarde nas Gálias, a pedido de Carlos Magno.

---

[1] Esta carta é a resposta a uma série de perguntas feitas pelo Arcebispo de Braga à Santa Sé.

Segundo PIERRE DAVID, *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII Siècle*, Lisboa-Paris, 1947, p. 83, a carta de Profuturo não teria sido enviada a Vigílio, mas ao seu predecessor Silvério, que entretanto morrera, sendo Vigílio a responder.

Do ponto de vista puramente histórico, a carta de Vigílio reveste-se ainda de particular interesse para o conhecimento do ambiente sócio-religioso da época, ou seja, da primeira metade do séc. VI. É certo que o texto da carta de Profuturo, com a exposição das suas dificuldades de ordem pastoral e litúrgica, desapareceu. Mas a resposta do Papa permite-nos reconstituir, de maneira aproximada, os problemas mais candentes com que se debatia o Arcebispo Profuturo no seu tempo.

A análise histórico-litúrgica que aqui apresentamos, não pretende ser, de modo nenhum, trabalho inteiramente original e exaustivo [2], mas tão sòmente um pequeno contributo para o conhecimento da época em que se veio enquadrar a obra grandiosa de S. Frutuoso de Braga.

Como método de trabalho, seguiremos na exposição a mesma ordem dos capítulos em que se encontra dividida a carta de Vigílio, cujo texto passamos a transcrever [3]:

> Dilectissimo fratri Profuturo Vigilius.
>
> Directas ad nos tuae caritatis epistolas plenas catholicae inquisitionis sollicitudine gratanter accepimus, benedicentes Dei nostri clementiam, quia tales extremis mundi partibus dignatur suis ovibus providere pastores, per quos et pastibus valeant salutaribus abundare, et ab iniqui lupi rapacitate servari, ut insidias nequeant ejus subreptionis incurrere. Unde certum est, quia promissae vos beatitudinis gratia subsequatur, quando a vobis coelestium perfectio doctrinarum tam laudabili sciscitatione perquiritur. Scriptum est enim: *Beati qui scrutantur testimonia ejus, in toto corde exquirunt eum.* Hoc igitur, frater carissime, propositum tuae consultationis tota mente tractantes, de te quoque provenire confidimus, qui regulam catholicae fidei iisdem studes tenere vestigiis, quibus eam in apostolica sede cognoscis esse fundatam. Et quamvis sonus eorum toto orbe diffusus, et usque ad fines orbis terrae verba eorum distensa dilectionis tuae corda Christo praebuerint esse fidelia; tamen si quid ex his in Ecclesia, quae tuae gubernationi Deo auxiliante commissa est, necdum plena luce claruerit, ad eundem fontem, de quo illuc salutaris manaverat lympha, recurritis. Hinc est, quod debita caritate sumus amplexi, quia fiducialiter de his unde apud eos observantiam esse dixistis ambiguam, nostra voluistis responsione firmari.

---

[2] Os problemas referentes à celebração da Eucaristia e à administração do Baptismo foram por nós já abordados noutro trabalho — JOAQUIM O. BRAGANÇA, *A Liturgia de Braga*, in *Miscelánea en Memoria de Dom Mario Férotin*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, Madrid-Barcelona, 1965, pp. 259-266 — mas são aqui retomados noutra perspectiva e com nova documentação.

[3] Não havendo ainda um texto crítico, reproduzimos o da edição de FRANCISCO ANTONIO GONZALES, *Epistolae Decretales ac Rescripta Romanorum Pontificum*, Madrid, 1821, pp. 154-156, que parece ser o mais puro, suprimindo o cap. VI, que é nitidamente um pseudo-cânon, acrescentado ao original.

Quapropter dilectionem tuam in Domino salutantes de singulis, quid juxta catholicam disciplinam teneat apostolicae sedis auctoritas, subjectis aliquibus etiam sanctarum capitulis regularum te credidimus instruendum.

I. *De Priscillianistis qui se ab esu carnium substrahunt.*

Hoc primum de his, quos Priscillianae haeresis indicasti vitiis inquinari, sancta et convenienti religioni catholicae eos detestatione judicas arguendos, qui ita se sub abstinentiae simulatae praetextu ab escis videntur carnium submoveri, ut hoc exsecrationis potius animo, quam devotionis probentur efficere. In qua re quia nefandissimis Manichaeis esse consimiles adprobantur, juste Patrum venerabilium constitutis ab hac superstitione sub anathematis sunt interminatione prohibiti, ne aliquid ciborum contagione carnium crederent esse pollutum: quia in his omnibus, quae ad humanum victum misericordia divina concessit, nihil catholicis esse judicatur immundum. Sic enim Titum doctor gentium Paulus monet apostolus dicens: *Omnia munda mundis, coinquinatis autem et infidelibus nihil est mundum, sed polluta sunt eorum et mens et conscientia. Deum confitentur se nosse, factis autem negant abominabiles et increduli ad omne opus bonum reprobi.* Similiter et alio loco ad Timotheum de hujusmodi cavendis erroribus praedicavit dicens: *In novissimis temporibus discedent quidam a fide attendentes spiritibus erroris, et doctrinis daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium, et cauteriatam habentium suam conscientiam, prohibentium nubere, et abstinentes a cibis, quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus et his qui cognoverunt veritatem, quia omnis creatura Dei bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Haec igitur sequentia Patrum venerabilium constituta specialiter eos censuerunt esse damnandos, qui, quum carnibus abstinerent, ea quoque credebant esse vitanda, quae carnibus fuisse videbantur admixta. Nam et ipse Dominus noster Jesus Christus ita praemonuit dicens: *Non quae intrant in os coinquinant hominem, sed quae procedunt de ore haec sunt quae coinquinant.* Quapropter nec abstinentiam Deo placitam reprobamus; nec eos qui execrantur Domini creaturam in nostra societate recipimus.

II. *De trina mersione.*

De baptismo quoque renascentium trina immersione solemniter adimplendo, similiter quid apostolica vel sanxerit vel observet auctoritas, in subjectis tua caritas evidenter agnoscet.

Illud autem novelli esse judicamus erroris, quod quum in fine psalmorum ab omnibus catholicis ex more dicatur: *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui sancto:* aliqui, sicut indicas, subducta una syllaba conjunctiva, perfectum conantur minuere vocabulum Trinitatis, dicendo: *Gloria Patri, et Filio Spiritui sancto.* Quamvis ergo ipsa nos ratio evidenter edoceat quia subducta una syllaba personam Filii, et Spiritus sancti unam quodammodo esse designant, tamen ad errorem talium convincendum sufficit vox Domini Jesu Christi, quae designans in invocatione Trinitatis credentium debere baptisma celebrari, dixit: *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Ergo quum non dixerit in nomine Patris, et Filii Spiritus sancti, sed aequalibus distinctionibus Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum jusserit nominari, cons-

tat illos omnino a doctrina dominica deviare qui aliquid huic voluerint confessioni subtrahere. Hos itaque tua caritas modis omnibus ad confessionis rectae studeat tranmitem revocare: qui si in errore permanserint, socii in nobis esse non possunt.

III. *De his qui ab Arianis iterum baptizantur.*

De his etiam qui, baptismatis gratia salutaris accepta, apud Arianos iterum baptizati profundae voraginis sunt morte demersi, quid per singulos ordines vel aetates antecessorum nostrorum decreta censuerint, quia multiplici sunt ratione digesta, ex nostro scrinio relevata capitula his subjecta direximus. In quibus tamen illud specialius charitatem tuam conveniet observare, ut quia ex peccatis plurimis in gentibus iniquitas ista surrexit, in aestimatione tuae fraternitatis aliorumque pontificum per suas dioeceses relinquatur, ut si qualitas et compunctio poenitentis devotio fuerit approbata indulgentiae quoque remedio sit vicina. Quorum tamen reconciliatio non per illam impositionem manus, quae invocatione sancti Spiritus fit, operatur, sed per illam, quae poenitentiae fructus adquirit, et sanctae communionis restitutione perficitur.

IV. *De ecclesiarum restauratione in fabricis, vel dedicatione quid sit observandum.*

De fabrica vero cujuslibet ecclesiae quae diruta fuerat, restauranda, et si in eo loco consecrationis solemnitas debeat iterari in quo sanctuaria non fuerunt, nihil judicamus officere, si per eam minime aqua exorcidiata jactetur; quia consecrationem cujuslibet ecclesiae, in qua sanctuaria non ponuntur, celebritatem tantum scimus esse missarum. Et ideo si qua sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innovata, sine aliqua dubitatione, quum in ea missarum fuerit celebrata solemnitas, totius sanctificatio consecrationis implebitur. Si vero sanctuaria quae habebat ablata sint, rursus eorum repositione et missarum solemnitate reverentiam sanctificationis accipiat.

V. *De paschae festivitate, et precum ordine, ac missarum solemnitate.*

— Pascha vero futurum nos, si Deus voluerit, octavo Kalendarum Majarum die celebraturos esse cognoscite.

— Ordinem quoque precum in celebritate missarum nullo nos tempore, nulla festivitate significamus habere diversum; sed semper eodem tenore oblata Deo numera consecrare. Quoties vero paschalis aut ascensionis Domini, vel pentecostes, et epiphaniae, sanctorumque Dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subjungimus, quibus commemorationem sanctae solemnitatis aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus: cetera vero ordine consueto prosequimur. Quapropter et ipsius canonicae precis textum direximus subter adjectum, quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus. Et ut caritas tua cognoscat quibus locis aliqua festivitatibus apta connectimus, Paschalis diei preces simul adjecimus.

His igitur fraternitatis tuae inquisitioni responsis, Deum nostrum, quantum possumus, exoramus, ut omnibus catholicae religionis ecclesiis circa universos, quos sibi fideles efficit, gratiae suae dona multiplicet, et ab omnibus insidiis spiritualis hostis atque carnalis cunctos populos suos reddere dignetur immunes.

Significamus etiam beatorum apostolorum, vel martyrum, sicut sperasti, sanctas nos affectui tuo destinasse reliquias, praesumentes fidem vestram eorum deinceps plenius esse meritis adjuvandam [4].

I

Condenação do Priscilianismo

A primeira dificuldade apresentada pelo Arcebispo de Braga ao Papa é suscitada pela prática dos priscilianistas de, a pretexto de virtude, se absterem do uso da carne, por motivos não confessos de ordem teológica. Vigílio denuncia com veemência, nesta atitude, o mesmo erro dos maniqueus, já várias vezes condenado, de considerarem certas criaturas contaminadas do mal. Ora, para os católicos não há nada imundo, porque tudo foi criado por Deus, para utilidade do homem. Tal erro está já condenado em S. Paulo — *Tit. 1, 16* e *I Tim. 4, 1-5* — e o próprio Jesus Cristo o condena, quando declara no Evangelho: aquilo que contamina o homem não é o que entra, mas o que sai pela boca (*Math. 15, 11*). E conclui com uma frase lapidar, que constitui ao mesmo tempo regra de oiro de acção pastoral: não condenamos a abstinência agradável a Deus; mas também não recebemos na igreja os que se atrevem a execrar as criaturas do Senhor.

Esta última declaração do Papa parece dar a entender o verdadeiro motivo da consulta de Profuturo. Não se trataria essencialmente de problema de ordem teológica (condenação de um erro assás evidente), mas antes de dificuldades de ordem pastoral. Deveriam ou não ser admitidos na igreja católica os que nela se apresentavam com práticas ascéticas desta natureza? Poderiam ou não ser nela tolerados os que observavam tal penitência?

Como quer que seja, o recurso do Arcebispo de Braga ao Papa situa-nos no ambiente escaldante do tempo, onde os erros do Priscilianismo estão ainda bem vivos e colocam a Igreja em situações de carácter pastoral extremamente delicadas.

Alguns anos depois, o I Concílio de Braga (561), ao sintetizar em dezassete capítulos os erros e as práticas do priscilianismo ainda vivos, dedica a este caso o artigo XIV, sinal evidente da persistência do erro, apesar da condenação do Papa [5].

---

[4] Migne reproduziu este texto na PL 84, 829-832.

[5] «Si quis inmundos putat cibos carnium quos Deus in usus hominum dedit et non propter afflictionem corporis sui, sed quasi inmunditiam putans ita ab eis absti-

II

A administração solene do Baptismo

Profuturo interrogara o Papa sobre o rito da administração solene do Baptismo: deverá este ser administrado com uma só imersão, de harmonia com a tradição hispânica, ou com três imersões, segundo a prática ariana? O Papa responde de maneira muito diplomática: não aprova o Baptismo com uma só imersão, mas também o não condena, porque se trata de uma tradição local, a todos os títulos respeitável. Limita-se a enviar o texto do ritual de Baptismo, tal qual é praticado em Roma, para que o Arcebispo, se quiser, o adopte em Braga.

Este problema das imersões baptismais é um daqueles que mais apaixonaram os Padres da Igreja Visigótica. Não se trata aqui apenas de uma querela de ordem pastoral, de uma reacção vivida contra a prática dos arianos: porque estes baptizam com três imersões, os católicos, para afirmarem a sua posição, baptizam com uma só. O problema é mais profundo, de ordem teológica: o rito baptismal é, aos seus olhos, a expressão de uma certa teologia do Mistério da Trindade, ponto de partida da heresia ariana. Santo Ildefonso de Toledo († 667) resumirá admiràvelmente, numa simples frase, todo o sentido desta teologia:

> In una fide nihil contrarium habet consuetudo diversa. Sed quia haeretici in hoc numero (*scl. trinae*) mersionis unitatem solent scindere Deitatis, a Deo potius est quod Ecclesia Dei unius usum observat tantummodo tinctionis [6].

O IV Concílio de Toledo (633), ao impor a unificação da liturgia no reino visigótico, dedica a este problema um longo capítulo (can. VI) e explica porquê:

> De babtismi autem sacramento propter quod in Spaniis quidam sacerdotes trinam, quidam simplam mersionem faciunt, a nonnulis schisma esse conspicitur et unitas fidei scindi videtur [7]...

Estes *quidam sacerdotes*, que baptizam com três imersões, são incontestàvelmente os da metópole de Braga, anos atrás incorporada no reino

neat, ut nec olera cogta cum carnibus praegustet, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.» — JOSÉ VIVES, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 69.

[6] *De cognitione Baptismi*, CXXVII — PL 96, 160.

[7] JOSÉ VIVES, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, p. 191.

visigótico (585). Em Braga, efectivamente, pensava-se de maneira diversa. Depois da carta de Vigílio a Profuturo, o ritual romano de baptismo fora imediatamente posto em prática, como se depreende do cânon V do I Concílio Bracarense (561):

> Item placuit, ut nullus eum babtizandi ordinem praetermittat quem et antea tenuit metropolitana Bracarensis ecclesia et pro amputanda aliquorum dubietate praedictus Profuturus ab episcopis scribtum sibi et directum a sede beatissimi apostoli Petri suscepit [8].

S. Martinho de Dume tomara anos depois (por volta de 572-574) a defesa cerrada do baptismo segundo a tradição romana, com o tratado *De trina mersione*. Nesta obra defende, antes de mais, a autoridade da tradição romana:

> Nunc ais: tertio nomen invocari et tertio tingi certissime Arianum est. Audi ergo. In uno autem Patris et Filii et Spiritus Sancti nomine tertio tingi antiqua et apostolica est traditio, quam ex Romani antistitis auctoritate sacerdotes huius provinciae retinent scriptam [9].

A seguir esforça-se por construir uma teologia que justifique a prática romana. Estas duas frases resumem todo o seu pensamento:

> ... in uno nomine unitas substantiae, trina vero mersione distinctio trium ostenditur personarum: ut, sicut verissime credimus, unam demonstremus Deitatis substantiam, tres vero personas. Nam si sub uno nomine etiam una sit tinctio, unitas tantum Deitatis in Patre et Filio et Spiritu Sancto demonstrata est, personarum vero nulla differentia est ostensa [10].

O Papa enviou a Profuturo o ritual romano de Baptismo. Esse texto, como todos os outros que acompanhavam a carta de Vigílio, perdeu-se. Poderemos nós hoje reconstituí-lo, ao menos em parte?

S. Martinho de Dume transcreve no seu célebre sermão *De correctione rusticorum* um formulário da profissão de fé baptismal que é incontestàvelmente o do ritual de baptismo enviado por Vigílio a Profuturo e utilizado em Braga. Este texto não é exactamente o mesmo da liturgia romana que chegou até nós, por intermédio do *Sacramentário Gelasiano*.

---

[8] JOSÉ VIVES, *op. cit.*, p. 72.

[9] *De trina mersione*, 3 — CLAUDE W. BARLOW, *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*, New Haven, 1950, p. 256.

[10] *De trina mersione*, 3 — CLAUDE W. BARLOW, *op. cit.*, p. 257.

Mas é indubitàvelmente de origem romana, como nos mostrará o quadro comparativo de três documentos: *A Tradição Apostólica de Hipólito* [11], documento mais antigo conhecido hoje da primitiva liturgia romana (meados do séc. III); a citação do *De correctione rusticorum* [12]; e o *Sacramentário Gelasiano* [13], testemunho mais antigo do ritual de baptismo que chegou até nós:

Tradição Apostólica	**De Correctione Rusticorum**	**Sacramentário Gelasiano**
21	15	449:608
Credis in deum patrem omnipotentem?	Credis in deum patrem omnipotentem?	Credis in deum patrem omnipotentem?
Credis in Christum Iesum filium dei,	Et in Iesum Christum, filium eius unicum, deum et dominum nostrum,	Credis et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum
qui natus est de spiritu sancto ex Maria uirgine	qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine,	natum
et crucifixus sub Pontio Pilato	passus sub Pontio Pilato,	et passum?
et mortuus est [et sepultus]	crucifixus et sepultus, descendit ad inferna.	
et resurrexit die tertia	tertia die resurrexit	
uiuus a mortuis	vivus a mortuis,	
et ascendit in caelis	ascendit in caelos,	
et sedit ad dexteram patris	sedet ad dexteram patris, inde	

[11] Dom BERNARD BOTTE O. S. B., *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte, Essai de reconstitution*, Aschendorffsche Verlagsbuchandlung, Münster Westfalen, 1963, p. 48.

[12] *De correctione rusticorum*, 15 — CLAUDE W. BARLOW, *op. cit.*, p. 96.

[13] L. C. MOHLBERG OSB, *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Cod Vat. Reg. lat. 316 — Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma, 1960, pp. 74, 95.

uenturus iudicare	venturus iudicare	
uiuos et mortuos?	vivos et mortuos?	
Credis	Credis	Credis et
in spiritu sancto	in spiritum sanctum,	in spiritum sanctum,
et		
sanctam ecclesiam	sanctam ecclesiam	sancta ecclesia,
	catholicam,	
	remissionem	remissionem
	omnium	
	peccatorum,	peccatorum,
	carnis	carnis
et carnis	resurrectionem,	resurrectionem?
resurrectionem?	et vitam aeternam?	

Como se vê, o texto citado por S. Martinho é um intermediário entre o primitivo ritual romano e o actual, pondo em relevo um elo interessante da sua evolução.

O mesmo texto encontra-se mais tarde em três documentos litúrgicos, o que vem confirmar, à evidência, a sua origem e sua utilização ritual: *Missal de Bobbio* [13a], dos princípios do séc. VIII, documento de natureza híbrida, constituído por elementos da liturgia romana e da tradição galicana; *Sacramentário de Gellone* [13b], dos fins do séc. VIII, célebre exemplar da família do *Gelasiano do séc. VIII; Missal de Jumièges* [13] e, do séc. XI, assim chamado por ter sido utilizado neste mosteiro, mas na realidade um *Sacramentário de Wincester.*

De Correctione Rusticorum	**Sacramentário de Bobbio**	**Sacramentário de Gellone Missal de Jumièges**
Credis in deum patrem omnipotentem?	Credit in Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae?	Credis in Deum Patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae?

[13a] E. A. LOWE, *The Bobbio Missal,* Henry Bradshaw Society, Londres, 1920, n.º 245-247. — Transcrevemos o texto da PL 72, 502 (edição de Muratori).

[13b] Ritual de baptismo em E. MARTÈNE, *De Antiquis Ecclesiae Ritibus,* Lib. I, Cap. I, Art. XVIII, Ordo VI (edição de Veneza, 1783, tomo I, p. 67).

[13c] H. A. WILSON, *The Missal of Robert of Jumièges,* Henry Bradshaw Society, London, 1896, p. 97 — Transcrevemos na terceira coluna do quadro o texto do *Sacramentário de Gelonne* e indicamos entre parêntesis as diferenças textuais do *Missal de Jumièges* (J).

Et in	Credit et in	Credis et in
Iesum Christum,	Iesum Christum	Iesum Christum,
filium eius unicum,	Filium eius unicum,	Filium eius unicum,
deum et		
dominum nostrum,	Dominum nostrum,	Dominum nostrum,
qui natus est	conceptum	qui conceptus est
de spiritu sancto	de Spiritu sancto,	de Spiritu sancto,
	natum	natus
ex Maria Virgine,	ex Maria virgine,	ex Maria Virgine,
passus	passum	passus
sub Pontio Pilato,	sub Pontio Pilato,	sub Pontio Pilato,
crucifixus	crucifixum	crucifixus,
		mortuus,
et sepultus,	et sepultum.	et sepultus,
descendit, ad inferna,	Descendit ad inferna,	descendit ad inferna,
tertia die resurrexit	tertia die resurrexit	tertia die resurrexit
vivus		
a mortuis,	a mortuis:	a mortuis,
ascendit in caelos,	ascendit in caelos,	ascendit ad caelos,
sedet	sedit	sedit (sedet J)
ad dexteram	ad dexteram	ad dexteram
	Dei	Dei
patris,	Patris	Patris
	omnipotentis	omnipotentis,
inde venturus	inde venturus	inde venturus
		est
iudicare vivos	iudicare vivos	iudicare vivos
et mortuos?	ac mortuos?	et mortuos?
Credis	Credit	Credis et
in spiritum sanctum,	in Spiritum sanctum,	in Spiritum sanctum,
sanctam ecclesiam	sanctam Ecclesiam	sanctam ecclesiam
catholicam,	catholicam,	catholicam,
	sanctorum communionem,	sanctorum communionem,
remissionem	remissionem	remissionem
omnium		
peccatorum,	peccatorum,	peccatorum,
carnis resurrectionem,	carnis resurrectionem,	carnis resurrectionem,
et vitam	vitam	vitam (et *praem.* J)
aeternam?	habere post mortem,	aeternam?
	in gloriam Christi	
	resurgere?	

A fórmula da profissão de fé constituía ao mesmo tempo, sem sombra de dúvida, o próprio acto baptismal, embora S. Martinho explìcitamente o não diga. O *Sacramentário Gelasiano,* com efeito, apesar de nos apresentar,

como vimos, um texto mais evoluído que o do *De correctione rusticorum*, conserva ainda neste ponto a mais antiga e mais pura tradição romana, em que falta uma fórmula de baptismo pròpriamente dita:

> *Inde benedicto fonte baptizas unumquemque in ordine suo sub has interrogationes:* Credis in Deum patrem omnipotentem? *Respondet:* Credo. Credis et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum natum et passum? *Respondet*: Credo. Credis et in spiritum sanctum, sancta aecclesia, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem? *Respondet*: Credo. *Deinde per singulas uices mergis eum tertio in aqua. Postea cum ascenderit a fonte infans, signatur a praesbitero in cerebro de chrismate his uerbis* [14]...

No *De correctione rusticorum* encontramos também um texto referente à renunciação a Satã na liturgia baptismal:

> Et interrogavit sacerdos: «Ihoannes, abrenuntias diabolo et angelis eius, culturis et idolis eius, furtis et fraudibus eius, fornicationibus et ebrietatibus eius, et omnibus operibus eius malis?» Et respondisti «Abrenuntio» [15].

Esta citação suscita vários problemas de ordem textual. Tratar-se-á de uma fórmula estritamente litúrgica, isto é, da transcrição textual do ritual de baptismo em uso? Ou, pelo contrário, tratar-se-á de um texto meramente literário, elaborado como desenvolvimento retórico e explicação catequética da fórmula ritual, conhecida dos ouvintes? Qual será, por outro lado, a natureza e procedência deste formulário? Pertencerá à tradição litúrgica local, ou será, pelo contrário, de origem romana?

Não temos hoje elementos suficientes para responder de maneira peremptória a todos estes problemas. Podemos, porém, afirmar que esta fórmula se não encontra tal qual, nem parecida, em livro litúrgico nenhum chegado até nós. E ainda mais. Não há livro litúrgico algum da antiguidade cristã que apresente uma fórmula tão longa, tão retórica e difusa como esta. Os antigos formulários, estritamente litúrgicos, são sempre muito reduzidos e concisos, circunscrevendo o interrogatório a três ou quatro perguntas fundamentais [16]. Por todos estes motivos, é-nos lícito

---

[14] L. C. MOHLBERG OSB, *Sacramentarium Gelasianum*, 449, p. 74. Este texto é o que se encontra na Vigília Pascal. O da Vigília de Pentecostes é ainda mais explícito nas suas rubricas (609): *Et cum eum interrogas, per singulas uices mergis eum tertio in aqua.*

[15] *De correctione rusticorum*, 15 — CLAUDE W. BARLOW, *op. cit.*, p. 196.

[16] Catálogo quase completo destas fórmulas em HANS KIRSTEN, *Die Taufabsage, Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1960, pp. 39-51.

concluir que o texto do *De correctione rusticorum* é certamente o desenvolvimento literário e catequético de uma fórmula litúrgica.

Esta conclusão suscita, porém, um novo problema. Qual será a natureza e origem da fórmula comentada? Cremos poder afirmar com toda a segurança que se não trata de um formulário de origem romana, porque na tradição romana não aparece nunca a palavra *diabolo,* nem a expressão *angelis eius* [17]. Pelo contrário, estas duas palavras fazem parte do formulário da tradição hispânica, e encontram-se não só no ritual de baptismo do *Liber Ordinum,* como ainda no testemunho literário de alguns Padres, por exemplo, S. Paciano de Barcelona e S. Ildefonso de Toledo [18].

Deste modo, novo problema surge: como explicar que, sendo S. Martinho um ardente defensor das tradições romanas, nos apresente o comentário de um texto que não é romano? Teria o Papa Vigílio enviado a Profuturo não um ritual completo do baptismo, mas ùnicamente a parte correspondente ao próprio acto baptismal, respondendo assim exclusivamente ao problema das imersões baptismais? Seria o ritual utilizado em Braga, no séc. VI, um mixto de elementos hispânicos e romanos? É esta a hipótese que nos parece mais provável.

Como quer que seja, o texto da renunciação baptismal de S. Martinho de Braga suscita um outro problema, de ordem literária. Se compararmos a fórmula do *De correctione rusticorum* com a utilizada por Nicetas de Remesiana nas suas obras, não podemos deixar de verificar uma impressionante semelhança:

Nicetas de Remesiana	**Martinho de Braga**
inimico	
	diabolo
et angelis eius	et angelis eius
et universae magicae...	

[17] A palavra *diabolus* aparece, é certo, na célebre epístola de João Diácono *Ad Senarium,* considerada documento estritamente romano: *diabolicis laqueis pompisque.* — PL 59, 402 — HANS KIRSTEN, *op. cit.,* p. 42. — Esta carta, porém, não é um documento rigorosamente litúrgico, mas de carácter literário. Em todos os documentos pròpriamente litúrgicos, de tradição romana, a fórmula é invariàvelmente esta: *Abrenuntias satanae? Et omnibus operibus eius? Et omnibus pompis eius?*

[18] O formulário da liturgia hispânica, tal qual chegou até nós, é o seguinte: «*Abrenuncias tu, famule Dei* Ille, *diabolo et angelis eius*? Respondetur a ministris: *Abrenuntio.* Interr.: *Operibus eius*? Resp.: *Abrenuntio.* Interr.: *Imperiis eius*? Resp.:

operibus eius malis	
et culturae	culturis et
idolis	idolis eius
	furtis
	et fraudibus eius
sortibus	
et auguriis	
pompis	
et theatris	
fornicationibus	fornicationibus et
ebrietatibus	ebrietatibus eius
choris	
atque mendaciis [19]	
	et omnibus operibus eius malis [20]

A semelhança entre estes dois textos, sem ser completa, é no entanto verdadeiramente significativa, e não pode explicar-se sem uma dependência directa ou, ao menos, uma fonte comum. Daí, o problema verdadeiramente apaixonante: não será o texto do *De correctione rusticorum* um eco da liturgia usada na província eclesiástica da Illyrica, pátria comum dos dois escritores, S. Martinho de Dume e Nicetas de Remesiana? Teria S. Martinho de Dume introduzido em Braga fórmulas e ritos da sua terra natal? Ou tratar-se-á de uma simples influência literária das obras de Nicetas? Eis um problema verdadeiramente aliciante, a que os limites deste trabalho não permitem responder com profundidade devida.

Corrupção de uma fórmula Trinitária

Se Vigílio não condena o baptismo com uma só imersão, não deixa por isso de condenar a corrupção da fórmula tradicional do *Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo,* dita pelos católicos no fim de cada Salmo,

---

Abrenuntio». — D. MARIUS FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, 1904, col. 32. — HANS KIRSTEN, *op. cit.*, pp. 40, 43 e 44.

[19] *Explanatio Symboli ad competentes* — PL 52, 866-867 — HANS KIRSTEN, *op. cit.*, p. 196.

Em fragmentos doutra obra de Nicetas, encontra-se uma fórmula semelhante a esta, em que nos aparece, além disso, a expressão *furtis et fraudibus* de S. Martinho de Dume: «*Deinde abrenuntiat et operibus eius malignis, id est culturis et idolis, sortibus et auguriis, pompis et theatris, furtis et fraudibus, homicidiis et fornicationibus, superbiae et jactantiae, irae et avaritiae, commessationibus et ebriositatibus, choris atque mendaciis, et his similibus malis*». — PL 52, 874.

[20] *De correctione rusticorum*, 15 — CLAUDE W. BARLOW, *op. cit.*, p. 196.

a que alguns subtraem a última sílaba copulativa, dizendo simplesmente *Gloria Patri et Filio Spiritui Sancto*, a fim de insinuarem os seus erros sobre o Mistério da Trindade. O melhor argumento para convencer tais fautores de heresia do seu erro — deixando já de lado o aspecto gramatical da frase — é o mandato de Nosso Senhor Jesus Cristo de baptizar *em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo*, numa afirmação perfeita e distinta das três Pessoas divinas.

Este esclarecimento do Papa permite-nos compreender melhor o ambiente escaldante de luta dos sécs. V-VI, em que pululam os movimentos adversos à Fé católica. Por aqui se vê de quão subtis estratagemas se serviam os fautores da heresia para inculcarem os seus erros.

Por outro lado, revela-nos também a alta figura do Arcebispo Profuturo, pastor vigilante e atento aos problemas do seu tempo, escrupulosamente zeloso da pureza da Fé e dos costumes.

III

A disciplina penitencial

Profuturo pusera ao Papa um problema de ordem disciplinar e pastoral extremamente delicado: como proceder para com aqueles que, tendo sido baptizados na igreja católica, se deixaram rebaptizar pelos arianos e agora pedem a reconciliação?

Vigílio responde com um tacto e uma prudência dignos dum grande Papa. Envia a Profuturo uma colecção de normas disciplinares respeitantes à penitência pública, de maneira que o Arcebispo de Braga possa julgar, em cada caso, segundo a disciplina tradicional de Roma. Mas acrescenta que cada bispo é juiz na sua diocese, e lembra, com paternal solicitude, que a penitência a impor não deve ser ùnicamente proporcional à falta cometida, mas ter também em conta a seriedade do arrependimento [21].

O recurso de Profuturo a Roma mostra-nos neste ponto a situação verdadeiramente dramática da Igreja de Braga, politicamente dominada pelos Suevos convertidos ao arianismo. Este exerce grande atracção no

[21] Nesse mesmo ano, dava Vigílio resposta semelhante ao rei dos francos Teodeberto, neto de Clóvis, que se atrevera a desposar, sem qualquer dispensa, a viúva de seu irmão, e arrependido pedia a Roma a imposição de justa penitência. O Papa responde-lhe que isso é da competência dos bispos do país, e encarrega S. Cesário de Arles de determinar a duração da penitência a impor ao rei. — *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, 2999.

espírito dos católicos — atracção a que não deve certamente ser estranha a influência dos dominadores — de tal modo que muitos se deixam rebaptizar. O arianismo, como por aqui se vê, não é apenas uma opção de espírito, a adesão a erro dogmático, mas uma igreja perfeitamente organizada, que exige dos seus membros uma iniciação com ritual próprio.

Vigílio explica que todos aqueles que regressam à *fides catholica* devem ser admitidos com uma imposição de mãos, não a que é colação do Espírito Santo, mas a imposição de mãos que é reconciliação com a Igreja, devidamente preparada pela penitência. Esta insistência do Papa parece um pouco estranha, mas significa pura e simplesmente que ele considera a adesão ao arianismo, não como simples erro, cisma ou heresia em que se possa ter caído de boa fé, mas como um autêntico crime, que deve ser reparado com a penitência. Talvez estivesse aqui precisamente a dúvida do Arcebispo de Braga. Deveriam os convertidos do arianismo ser considerados como simples extraviados de boa fé, ou como autênticos pecadores públicos? A resposta de Vigílio é peremptória: a sua falta é um autêntico crime, mas a penitência deve ser proporcional à sinceridade do arrependimento.

IV

A sagração das igrejas

Uma das respostas que mais célebre tornaram a carta do Papa Vigílio a Profuturo é a que se refere ao ritual da sagração das igrejas, segundo a mais pura tradição da liturgia romana.

O Arcebispo perguntara ao Papa como reabrir ao culto uma igreja restaurada ou inteiramente reconstruída. Que cerimonial deveria ser empregado? Vigílio responde, distinguindo duas hipóteses. Se a igreja restaurada ou reconstruída não tinha relíquias antes da restauração, nem tão pouco será necessário aspergi-la com água benta, porque o cerimonial da dedicação de uma nova igreja, onde não há deposição de relíquias, é ùnicamente constituído pela celebração solene da missa. Mas se anteriormente havia relíquias na igreja restaurada, então importa conduzi-las de novo, antes da celebração da missa.

Como se vê, temos aqui, em pleno séc. VI, uma descrição sucinta do ritual da sagração de uma igreja, segundo a tradição romana. Este cerimonial é essencialmente constituído pela celebração solene da missa, com ou sem deposição preliminar de relíquias. Por outras palavras, em Roma,

no séc. VI, a deposição de relíquias não constitui ainda o rito central e obrigatório da inauguração solene de uma nova igreja. Importa salientar, no entanto, que muitas das novas igrejas eram *martyria*, ou seja, edifícios sagrados construídos sobre túmulos de mártires, pelo que, naturalmente, se dispensava a transferência e deposição de relíquias. Não deixa, porém, de ser verdade, que no tempo do Papa Vigílio a deposição de relíquias num novo templo não era ainda rito obrigatório e essencial.

Pelo teor da resposta do Papa vê-se que a pergunta do Arcebispo de Braga incide particularmente sobre a necessidade ou obrigatoriedade de uma aspersão de água benta. Não havendo deposição de relíquias, responde peremptòriamente o Papa, esta não é de modo nenhum necessária. E quando há deposição de relíquias? Será necessária uma aspersão preliminar de água lustral? Aqui a resposta do Papa não é clara, e os historiadores estão divididos sobre se havia ou não em Roma uma aspersão de água benta, antes da deposição das relíquias. D. B. Capelle [22] é de opinião que esta aspersão existia em Roma, porque a resposta do Papa, muito embora não seja explícita, a pressupõe. Pelo contrário, Duchesne [23] e Andrieu [24] afirmam que tais aspersões nunca existiram na antiga tradição romana. Chavasse [25] pensa que a introdução definitiva deste rito em Roma, obrigatório na sagração de todas as igrejas, não é anterior ao séc. VII-VIII.

Por que motivo teria Profuturo levado ao Papa este problema da lustração solene das igrejas a abrir ao culto? Seria este rito desconhecido da tradição hispânica?

Por mais estranho que pareça, o ritual da sagração das igrejas falta no *Liber Ordinum* [26], o pontifical da liturgia visigótica. Mas nós sabemos, por outras fontes, que ele existia, e conhecemos até quais eram os principais ritos que o constituíam.

A sagração de uma nova igreja na liturgia hispânica dividia-se em duas partes:

---

[22] D. B. CAPELLE, *L'«aqua exorcizata» dans les rites romains de la dédicace*, in *Revue Bénédictine*, 1938, pp. 306-308.

[23] L. DUCHESNE, *Origines du Culte Chrétien*, 4.ª ed. p. 410; 5.ª ed. p. 425.

[24] M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, tom. IV, Louvain, 1956, pp. 372; 369.

[25] A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien*, Desclée & Cie., Paris, 1958, p. 45, nota 20.

[26] M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica, tom. V, Paris, 1904, col. 506, sqs.

— Uma vigília, no sábado à tarde ou à noite, da qual fazia parte uma aspersão de água lustral. Assim no-lo indica o *Liber Commicus* [27], ao determinar as leituras da cerimónia: *Legendum die sabbato in sacratione basilice quando sal adspargitur.* Esta purificação com o sal, conexa com a aspersão da água benta, é um rito próprio da tradição hispânica. Encontrámo-la igualmente na bênção duma simples casa [28] e no ritual de casamento [29].

— A sagração pròpriamente dita, com procissão e deposição de relíquias, e unção do altar, como indicam os antifonários de León [30] e de Silos [31].

O *Liber Commicus* prevê ainda um cerimonial especial para a restauração de uma igreja — *Item lecciones de restauracione basilice ad Missam* [32] — mas os outros documentos nada dizem sobre a natureza deste ritual.

Poder-se-á agora perguntar: se na liturgia hispânica havia uma aspersão de água lustral na sagração das novas igrejas, por que motivo pergunta Profuturo ao Papa se tal purificação é necessária? Talvez a dúvida do Arcebispo visasse ùnicamente a hipótese da restauração de uma igreja. Na verdade, o *Liber Commicus* não prevê qualquer vigília para esta hipótese, e é na vigília que se faz a aspersão da água benta. Mas também é possível que as leituras da vigília neste caso fossem as mesmas previstas para a sagração das novas igrejas.

É lícito supor ainda que a dúvida de Profuturo fosse motivada por outras razões, possìvelmente de ordem pastoral. Sabemos que os bispos arianos também procediam à sagração de novas igrejas [33], muito embora se desconheça a natureza do ritual empregado. É bem possível que omitis-

---

[27] FRAY JUSTO PEREZ DE URBEL Y ATILANO GONZALEZ RUIZ-ZORRILLA, *Liber Commicus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1955, tom. II, p. 526.

[28] *Liber Ordinum*, col. 7 sqs.

[29] *Liber Ordinum*, col. 433.

[30] Dom LOUIS BROU O. S. B. y Dr. JOSÉ VIVES, *Antifonário Visigótico Mozárabe de la Catedral de León*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona-Madrid, 1959, p. 440 sqs.

[31] M. S. GROS, *Les Fragments Parisiens de l'Antiphonaire de Silos*, in *Revue Bénédictine*, tom. LXXIV (1964), pp. 324 e segs.

[32] *Liber Commicus*, tom. II, p. 530.

[33] O II Concílio de Saragoça (592) determina que uma igreja benzida por um bispo ariano seja de novo consagrada. — JOSÉ VIVES, *Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos*, p. 154.

sem a aspersão da água benta, contra a tradição local, e daí a dúvida de Profuturo sobre a sua necessidade. Estamos aqui, é preciso reconhecê-lo, no domínio da pura hipótese, porque não há na verdade índice nenhum, verdadeiramente positivo, sobre a dúvida de Profuturo neste ponto.

V

O cômputo pascal

Profuturo interrogara também o Papa sobre o problema do cômputo pascal. Vigílio responde de uma maneira muito simples e discreta, limitando-se a indicar que no ano seguinte, 539, a Páscoa será celebrada em Roma no dia 24 de Abril.

Não sabemos exactamente em que termos o Arcebispo de Braga apresentara a questão ao Papa, mas este problema da data da Páscoa é dos mais delicados de toda a antiguidade cristã, causa de dissensões e escândalo entre as diversas igrejas. Não vem a propósito, nem mesmo seria possível, apresentar aqui todos os dados do problema, nem as vicissitudes por que passou, até solução definitiva. Torna-se, porém, indispensável apresentar os dados fundamentais, que nos permitirão explicar o estado dos espíritos e o motivo pelo qual Profuturo levou a questão a Roma [34].

Teòricamente, o problema é muito simples. O dia de Páscoa é o primeiro domingo a seguir ao 14 de Nisan, ou seja, a seguir ao plenilúnio depois do equinócio da primavera. Mas como determinar em concreto, para cada ano e com a devida antecedência, o dia exacto da primeira lua cheia, depois do equinócio da primavera? Tal determinação depende de cálculos astronómicos nada fáceis. Assim, algumas igrejas orientais, com Antioquia, resolveram o problema, seguindo muito simplesmente a data da Páscoa dos judeus. Ora, é sabido que o cálculo destes era muito imperfeito, chegando por vezes a ser fixada a Páscoa antes do equinócio. As outras igrejas utilizavam cálculos próprios, nem sempre rigorosamente científicos, de modo que frequentemente a Páscoa era celebrada em diferentes datas, nas diversas igrejas. O escândalo era tão grande, que o assunto foi abordado pelo Concílio de Niceia (325), mas o texto do decreto conciliar

[34] Sobre o conjunto destes problemas, ver *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tom. XIII, 2.ª parte, col. 1521 e segs.

Resumo feito por mão de mestre: NOËLE M. DENIS-BOULET, *Le Calendrier Chrétien*, Arthème Fayard, Paris, 1959, pp. 21-29;

não chegou até nós. Segundo tudo leva a crer, porém, o Concílio não aprovou explìcitamente nenhum sistema de cálculo de preferência a outro, mas limitou-se a condenar o sistema de cômputo dos orientais, dependentes do cálculo dos judeus. O prestígio da ciência de Alexandria, no entanto, parece ter inclinado os Padres a favor do cômputo desta igreja, desde que fosse o Papa a anunciar às outras igrejas a data da Páscoa assim determinada. O sistema de calcular de Alexandria tinha por base o ciclo lunar de 19 anos (áureo número), e fixara o equinócio da primavera a 21 de Março, antes do qual não deveria ser celebrada a Páscoa. Como a questão não fora claramente resolvida em Niceia, Roma continuou fiel ao seu velho sistema de calcular a idade da lua, baseado num ciclo solar de 84 anos, admitindo o equinócio da primavera a 25 de Março. Este sistema era incontestàvelmente mais imperfeito que o de Alexandria e as divergências não podiam deixar de surgir. Depois de uma série de vicissitudes, o sistema romano foi reformado em 457 por Victório de Aquitânia, e em 526 por Denis o Exíguo, que adoptou pràticamente o sistema alexandrino.

A Espanha foi a primeira região do Ocidente a adoptar o cômputo de Alexandria, muito antes de Denis o Exíguo, aceitando já presumìvelmente as tábuas pascais de S. Cirilo de Alexandria. Mas os outros sistemas, nomeadamente o de Victório de Aquitânia, também eram conhecidos e seguidos, por influência da Gália, que só muito tarde aceitou a reforma de Denis o Exíguo [35].

A prova da diversidade de cálculos existentes na Península está patente no cânon IX do II Concílio de Braga (572), o qual determina que, com a necessária antecedência, o Metropolita comunique a todos os sufragâneos o dia exacto da Páscoa, para que estes e todo o clero o anunciem

---

[35] A diversidade de datas na celebração da Páscoa deu origem a uma encantadora lenda. Segundo a *Crónica Geral de Espanha*, no segundo ano do rei visigodo Luyba (569-572?), houve grande discórdia entre franceses e espanhóis sobre o tempo em que deveria celebrar-se a Páscoa nesse ano. Os de Espanha celebraram-na a 28 de Março (a 18! diz o texto português) enquanto que os franceses a celebraram a 18 de Abril (a 28! diz o texto português). Ora, a data dos franceses é que era a verdadeira, segundo a idade da lua, e para prová-lo realizou Deus um *fremoso mylagre*. As pias de baptismo, que são enchidas na véspera de Páscoa, apareceram cheias aos franceses, sem que ninguém tivesse deitado água alguma, e não as dos espanhóis. — *Primeira Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, I, publicada por Ramón Menéndez Pidal, Universidade de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1955, p. 259. — *Crónica Geral de Espanha*, edição crítica do texto português pelo Académico Correspondente Luís Filipe Lindley Cintra, Academia Portuguesa de História, Lisboa, MCMLIV, p. 193.

ao povo no dia de Natal, a fim de que ninguém ignore o dia em que começa a Quaresma [36].

O IV Concílio de Toledo (633) voltará a insistir no mesmo ponto, — cânon V — declarando explicitamente que há na Espanha grande diversidade de sistemas no cálculo da Páscoa, induzindo por vezes a erro, e por isso determina que três meses antes da Epifania os Metropolitas se consultem mùtuamente por escrito, para de comum acordo assentarem num dia único a ser respeitado por todos [37]. No fim do séc. VII, o III Concílio de Saragoça (691) lembra ainda aos bispos (Cânon II) a obrigação grave de consultar todos os anos o metropolita sobre a data da Páscoa [38].

Importa salientar que nenhum destes concílios impõe determinado cômputo pascal, nem tão pouco se refere a determinado sistema de cálculo. Poder-se-á, no entanto, perguntar se a determinação do II Concílio de Braga não teria em vista impor, pela autoridade do Metropolita, o sistema de Denis o Exíguo, recentemente adoptado em Roma, e sugerido pela resposta de Vigílio a Profuturo.

Diante deste panorama, compreende-se o motivo da questão posta ao Papa pelo Arcebispo de Braga. Profuturo sente-se preocupado com a diversidade de cálculos e, desejando uniformizar tudo à luz das tradições romanas, pede ao Papa que o elucide também neste ponto. Este responde de maneira muito circunspecta, e compreende-se porquê. O sistema romano tinha sido alvo de muitas controvérsias através dos séculos e a reforma de Denis o Exíguo surgira apenas quatro anos antes. O Papa não tem a coragem de impor nem tão pouco de recomendar o novo sistema. Indica-lhe apenas a data da Páscoa do ano seguinte [39], de harmonia com o novo cômputo, sugerindo assim discretamente a nova orientação de

---

[36] JOSÉ VIVES, *Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 84.

[37] JOSÉ VIVES, *op. cit.*, p. 191.

O X Concílio de Toledo (656) parece sugerir no Cânon I que a unidade de vistas a respeito da data da Páscoa ainda não era total, ao declarar que há certas diversidades de costumes e tradições que se não opõem à unidade da fé católica, mas já não assim outras, como a celebração da Páscoa em datas diferentes. — JOSÉ VIVES, *op. cit.*, p. 308.

[38] JOSÉ VIVES, *op. cit.*, p. 476.

[39] Não há a menor dúvida de que a data da Páscoa de 539 — 24 de Abril — indicada por Vigílio na sua carta a Profuturo, foi calculada segundo o sistema de Denis o Exíguo, porque, pela velha maneira romana de contar, a Páscoa nunca poderia ser celebrada depois do dia 21 de Abril, limite máximo.

Roma, mas abstem-se de declarar, como nas outras questões, que essa é a tradição romana.

Teria sido o desejo de uniformizar a data da Páscoa o único motivo que levara o Arcebispo de Braga a recorrer ao Papa? Não teria ele em mente preocupações de ordem apostólica bem mais profundas, que aliás transparecem noutras passagens da sua carta? Talvez uma investigação mais cuidada neste sentido não seja inteiramente inútil.

Pierre David parece ter provado de maneira inequívoca [40] que o tratado *De Pascha,* comunemente atribuído a S. Martinho de Dume, não é autêntico. Segundo Pierre David, este tratado tem por autor um priscilianista dos fins do séc. VI, que intencionalmente atribui a sua obra a S. Martinho de Braga, a fim de a aureolar com o prestígio do seu nome. De todos os argumentos apresentados, o mais importante é sem dúvida a falta de ortodoxia doutrinal desta obra na justificação teológica do cômputo pascal que lhe é próprio. O autor, explica Pierre David, reflete as especulações gnósticas e maniqueistas sobre a origem do mal e a degradação das criaturas, ainda em voga no séc. VI, na Galiza, em certos sectores do priscilianismo. Segundo esta doutrina, não é por causa do pecado do homem, intervindo depois do acto criador de Deus e independentemente dele, que a criação ficou submetida à degradação, mas sim em virtude do aprisionamento do princípio espiritual na matéria, acontecimento verificado no momento em que o mundo foi feito. Assim, Cristo morreu no mesmo dia em que o mundo foi criado, não para resgatar o homem do seu pecado, mas para libertar o princípio espiritual da prisão da matéria.

Tudo isto dá luz nova sobre a época de Profuturo, e naturalmente sobre a sua acção pastoral. Assim se compreende a sua preocupação diante do cômputo pascal de certas correntes espirituais, onde a maneira de calcular e justificar a data da Páscoa está ligada a graves erros de ordem doutrinal. Profuturo recorre ao Papa, a fim de responder com a autoridade de Roma a todas as divergências nesse sentido.

A celebração da Missa

A passagem da carta do Papa Vigílio que mais influência teve nos destinos da liturgia de Braga foi incontestàvelmente aquela que se refere à celebração da Missa.

---

[40] PIERRE DAVID, *Saint-Martin de Braga, est-il l'auteur d'un traité de comput pascal?* in *Bulletin des Etudes Portugaises et de l'Institut Français au Portugal,* tom. XIV (1950), pp. 283-289.

O Papa envia o Cânon romano e explica como é celebrada em Roma a Eucaristia. O Cânon romano, diz, é invariável (ao contrário das liturgias hispânica e galicana). No entanto, nos dias solenes, quer do temporal, quer do santoral, algumas orações — *capitula apta* — são acrescentadas ao texto único, pelas quais se comemora a festa celebrada. E para que o arcebispo de Braga faça uma ideia exacta da natureza destas variantes — e possa assim compor textos análogos, adoptando em Braga a estrutura da liturgia papal — envia-lhe também, a título de exemplo, as *preces* do dia de Páscoa.

Esta passagem tem sido muito discutida e diferentemente interpretada. Que deverá entender-se por estas *preces* ou *capitula*? Segundo Batiffol [41], Pierre David [42] e Noële Maurice-Denis [43] tais variantes são única e exclusivamente constituídas pelo *Communicantes* e o *Hanc igitur*. Jungmann [44] e outros [45] englobam também os *prefácios*. Finalmente, Duchesne [46] pensa que se trata não só das referidas variantes, como ainda das *orações* próprias de cada missa, que constituem o fundo dos velhos *sacramentários* romanos.

O problema parece-nos hoje definitivamente resolvido, depois dos últimos estudos sobre os sacramentários romanos, e particularmente depois dos trabalhos de A. Chavasse sobre as composições eucológicas do papa Vigílio. As variantes do cânon romano, a que o Papa se refere, correspondem, como pensava Duchesne, ao formulário completo de uma missa, tal qual se encontra nos antigos sacramentários. Com efeito, Chavasse identificou no *Sacramentário Leonino* uma colectânea de formulários compostos por este Papa [47], que nos permitem não só interpretar com toda a segurança a discutida passagem da carta a Profuturo, como ainda

---

[41] PIERRE BATIFFOL, *Leçons sur la Messe*, 6.ª ed., Paris, 1920, p. 231.

[42] PIERRE DAVID, *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XI siècle*, Lisboa-Paris, 1947, p. 87.

[43] NOELE MAURICE-DENIS, *Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines*, Paris, Letouzey et Ané, 1953, p. 319.

[44] J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, III, Aubier, Paris, 1958, p. 91.

[45] Por exemplo, PAUL SÉJOURNÉ, *Saint Isidore de Séville et la Liturgie Wisigothique*, in *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, p. 230.

[46] L. DUCHESNE, *Origines du Culte Chrétien*, Paris, 4.ª ed. (1908), p. 98; 5.ª ed. (1925), p. 101.

[47] A. CHAVASSE, *Messes du Pape Vigile (537-555) dans le Sacramentaire Léonien*, in *Ephemerides Liturgicae*, LXIV (1950), pp. 161-213; LXVI (1952), pp.145-219.

fazer uma ideia exacta da natureza do formulário de Páscoa enviado, a título de exemplo, ao Arcebispo de Braga.

Para inteira clareza de exposição, vamos transcrever o quadro completo das missas dominicais compostas por Vigílio para os anos 537-538, identificadas por Chavasse, acrescentando-lhe o esquema das orações que compõem cada formulário. Assim, por exemplo, a missa do dia 5 de Abril de 537 (VI Domingo da Quaresma) é constituída pelos seguintes elementos: 2 + VD + 2, isto é, 2 orações (uma *oratio* pròpriamente dita e uma *secreta*), mais 1 *prefácio*, mais 2 orações depois da comunhão (uma *postcommunio* pròpriamente dita e uma oração *super populum*). Outro exemplo. O formulário do Domingo dia 17 de Janeiro de 538 consta dos seguintes textos: 3 + VD + 2, isto é, 2 *orações* antes de secreta, 1 *secreta*, 1 *prefácio*, 1 *postcommunio* e 1 oração *super populum*.

Os números que acompanham cada formulário — por exemplo, missa do dia 5 de Abril de 537: *1118-1122* — referem-se à numeração de ordem da edição do *Sacramentário Leonino* de Mohlberg [48].

50 missas do cerco de Roma (fevereiro de 537 — março de 538)

1 — *Semana Santa de 537*

5 de Abril (VI Domingo da Quaresma)	1118-1122	2 + VD + 2
6 » » (Segunda)	1123-1127	2 + VD + 2
7 » » (Terça)	1128-1131	2 + VD + 2
8 » » (Quarta)	1132-1134	2 + VD
12 » » (Páscoa)	1135-1137	2 + VD

2 — *Missas dos domingos de Julho a Dezembro de 537*

19 de Julho	443-448	3 + VD + 2
26 » »	449-454	3 + VD + 2
2 de Agosto	461-467	4 + VD + 2
9 » »	468-473	3 + VD + 2
16 » »	474-478	2 + VD + 2
23 » »	479-485	3 + VD + 3
30 » »	486-491	3 + VD + 2

[48] L. C. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense*, Herder, Roma, 1956.

[49] O prefácio falta, mas o copista indica o do formulário precedente com a fórmula P F E SP (*prex facta est supra*). Há outros formulários com indicação semelhante, que assinalamos aqui do mesmo modo com um parêntesis fechado ().

6	» Setembro	492-497	3 + VD + 2
13	» »	498-503	3 + VD + 2
20	» »	504-508	2 + VD + 2
27	» »	509-514	3 + VD + 2
4	» Outubro	521-526	3 + VD + 2
11	» »	533-538	3 + VD + 2
18	» »	539-544	3 + VD + 2
25	» »	545-549	2 + VD + 2
1	» Novembro	553-557	3 + () + 2 *
8	» »	558-563	3 + VD + 2
15	» »	564-568	2 + VD + 2
22	» »	574-575	2 + ()
29	» »	576-581	3 + VD + 2
6	» Dezembro	582-586	2 + VD + 2
13	» »	594-597	2 + () + 2
20	» »	598-603	6 + ()

3 — *Missas dos domingos de Janeiro a Março de 538*

17	de Janeiro	604-609	3 + VD + 2
24	» »	610-614	2 + VD + 2
31	» »	615-619	2 + VD + 2
7	» Fevereiro	626-631	3 + VD + 2
14	» » (Quinquagésima)	632-637	3 + VD + 2
21	» » (I Domingo da Quaresma)	638-642	2 + VD + 2
28	» » (II » » »)	643-647	2 + VD + 2
7	» Março (III » » »)	648-653	3 + VD + 2
14	» » (IV » » »)	654-659	3 + VD + 2
21	» » (V » » »)	660-664	2 + VD + 2
28	» » (VI » » »)	665-670	3 + VD + 2

4 — *Missas desde a Páscoa de 538 (4 de Abril) até aos Santos Apóstolos (29 de Junho)*

11	de Abril (I Domingo dep. de Páscoa)	569-573	2 + VD + 2
18	» » (II » » » »)	1021-1026	3 + VD + 2
25	» » (III » » » »)	1027-1032	3 + VD + 2
2	» Maio (IV » » » »)	1033-1038	3 + VD + 2
9	» » (V » » » »)	1045-1050	3 + VD + 2
16	» » (VI » » » »)	1057-1062	3 + VD + 2

6	» Junho	(II	»	»	» Pent.)	1063-1068	3 + VD + 2
13	» »	(III	»	»	»)	1069-1073	2 + VD + 2
20	» »	(IV	»	»	»)	1086-1090	2 + VD + 2
27	» »	(V	»	»	»)	1097-1102	2 + VD + 3
Verão de 538						1111-1117	4 + VD + 2 [50]

Este quadro permite-nos deduzir com toda a clareza qual era a estrutura do formulário de Páscoa enviado por Vigílio ao Arcebispo de Braga, para servir de exemplo. Como se vê, a quase totalidade dos formulários por ele compostos constam invariàvelmente de uma ou duas *orationes* antes da secreta, *secreta, praefatio, postcommunio,* e oração *super populum.* Se Vigílio mandou um formulário modelo, para servir de exemplo a composições semelhantes, não poderia deixar de enviar um formulário do género daqueles que habitualmente compunha.

O quadro permite-nos deduzir ainda uma conclusão extremamente interessante. O Papa diz a Profuturo que lhe envia como modelo um formulário de Páscoa. Ora, nesta lista dos Domingos do ano 538, apresentada por Chavasse, falta precisamente o formulário do Domingo de Páscoa. Daqui podemos nós concluir, com toda a verosimilhança, que o Papa mandou o próprio texto por ele composto para esse ano, e mesmo o pergaminho de que se tinha servido na celebração.

Vejamos agora o problema da interpretação desta passagem da carta do Papa Vigílio encarado por outro prisma.

As *preces* ou *capitula* de que fala o Papa Vigílio nunca poderiam ser só os *Communicantes* e os *Hanc igitur.*

Examinemos em primeiro lugar a hipótese do *Communicantes.* Em todo o *Sacramentário Leonino* aparecem apenas 4 *Communicantes* próprios, a saber:

178 + 186 = Ascensionis
204 + 224 = Pentecosten

É bem possível que alguns formulários de Páscoa, desaparecidos com os primeiros fólios do manuscrito [51], tivessem *Communicantes* próprio,

[50] Este formulário, intitulado *De siccitate temporis,* corresponde certamente a uma missa celebrada depois de uma procissão de penitência, sendo a primeira oração dita na igreja da *colecta,* antes da partida do cortejo.

[51] É sabido que o único manuscrito do *Sacramentário Leonino* chegado até nós — *Verona, Bibl. Cap. cod. LXXXV (80)* — está incompleto, pois começa em Abril com a festa de S. Tibúrcio, tendo desaparecido todos os formulários correspondentes aos primeiros meses do ano.

mas isso em nada modificaria a conclusão a que se pode chegar, isto é, que só as grandes festas do temporal têm *Communicantes* próprio: Páscoa, Ascenção e Pentecostes, e mais tarde Natal e Epifania. Nenhuma festa do santoral tem *Communicantes* próprio. Como poderia Vigílio referir-se, nestas condições, às variantes das missas dos santos — *sanctorumque Dei* — como sendo o *Communicantes*?

O problema do *Hanc igitur* é mais simples ainda. Em todo o *Sacramentário Leonino* há apenas 10 *Hanc igitur*, assim distribuídos:

203 — Pentecosten (regenerare dignatus es...)
283 — Coniunctio oblationis virginum sacratarum
944 — Consecratio episcoporum
958 — Natale episcoporum
1012 — Natale episcoporum
1107 — Velatio nuptialis
1140 — Super defunctos
1154 — Super defunctos
1158 — Super defunctos
1162 — Super defunctos (depositio S. Silvestri).

Como se vê, o *Hanc igitur* aparece só em solenidades com carácter ocasional, recomendando uma intenção especial: os neófitos, as virgens consagradas, o bispo eleito, os noivos recém-casados, os defuntos. O *Hanc igitur* não fazia parte habitual do Cânon romano, sendo apenas admitido em solenidades com carácter especial. Foi S. Gregório Magno que o introduziu de maneira definitiva no Cânon, redigindo uma súplica de carácter genérico [52]. Deste modo, como poderia o Papa referir-se a ele como variante das grandes festas, quer do temporal, quer do santoral?

Interessante seria conhecer quais foram os motivos que levaram Profuturo a interrogar o Papa sobre a maneira de celebrar a Eucaristia em Roma. Na resposta de Vigílio não há índice nenhum que permita esclarecer-nos este ponto, mas é bem possível que tenha sido, aqui como noutros pontos, a preocupação da pureza de Fé e da vida cristã.

Como é sabido, na liturgia hispânica, como na tradição galicana, o texto do *cânon* é composto de elementos variáveis segundo as diversas solenidades celebradas, sendo apenas fixo o texto do *sanctus*, consagração e *pater*. Nestas condições era fácil introduzir erros de toda a ordem na

[52] Dom BERNARD CAPELLE, *Travaux Liturgiques*, II, Abbaye du Mont César, Louvain, 1962, p. 269.

elaboração das partes variáveis, sobretudo numa época de grande liberdade de composição e em que falta ainda um sacramentário definitivamente organizado para todo o ano litúrgico. Não é difícil imaginar que, em tais condições, os fautores de heresia, que pululam no séc. VI, se tenham servido deste clima de liberdade para insinuar os seus erros. A adopção do Cânon romano, fixo para todas as solenidades, seria uma medida eficaz para pôr cobro a todos os abusos deste género. Mas nós estamos aqui no domínio da pura hipótese, uma vez que do texto da carta nada transparece nesse sentido.

Saint Fructueux Dans Le Décret De Gratien

(RESUMO)

Por Gabriel Le BRAS

Un texte important de la Regula est au *Décret, De consecratione* distinction 5 canon 32 (Carnem cuiquam).

Il interdit aux moines de manger ou anisi de goûter la chair des animaux.

Non par mépris de la création mais pour les vertus de l'abstinence, exception raisonnable étant faite pour les malades.

Peine des contrevenants: 6 mois de pénitence dans la retraite.

Nous étudierions la place de ce tèxte:

1.° dans la discipline monastique (origines, diffusion, influence).

2.° dans le Décret.

3.° dans la littérature canonique, Friedberg n'en signale la présence que dans la *Tripartite* d'Ive de Chartres.

Bien remarquer:

motifs

modération de la règle

sévérité de la repression

Tróia de Setúbal no Período Lusitano-Germânico

(RESUMO)

Por Fernando Castelo-Branco

Já se afirmou que a cidade que existiu na península de Tróia, fronteira a Setúbal, foi destruída por um cataclismo ocorrido durante o período lusitano-romano, pois aí não se encontrariam vestígios dos povos bárbaros. Todavia é precisamente este um dos locais que relativamente mais vestígios revela do período lusitano-germânico em Portugal.

Esses vestígios revestem-se de grande interesse não só para o estudo desse período, mas também para o estudo das ruínas de Tróia de Setúbal. Quer a problemática da sua identificação com Catóbriga, quer ainda do seu abandono e despovoamento, têm de ser estudadas considerando e atendendo aos vestígios materiais que aí se têm encontrado e que revelam a sua ocupação no período lusitano-germânico.

A Problemática da Arqueologia Lusitano-Germânica em Portugal

(RESUMO)

Por Fernando Castelo-BRANCO

Comparando o que as nossas colecções arqueológicas conservam e o que as pesquisas arqueológicas têm revelado do período lusitano-romano e do período lusitano-germânico, verifica-se que os materiais e os vestígios do primeiro desses períodos suplantam em muito os do segundo que se podem classificar de relativamente raros. Investigações intensas e estudos bem conduzidos, como o do Prof. Dr. Fernando de Almeida sobre a Arte Visigótica, é certo que ampliaram esses vestígios materiais do período lusitano-germânico, mas contudo a desproporção mantém-se, e em tal grau, que origina indiscutìvelmente uma problemática curiosa e importante. Esta será exposta e estudada na comunicação, procurando-se aclará-la e explicá-la.

Algumas considerações justificativas de escavações arqueológicas em Montélios

Por Luís de Albuquerque e CASTRO

«Non nova, sed nove»

Vários eruditos de renome, nacionais e estrangeiros, têm-se dedicado aos estudos histórico-tipológicos da capela de São Frutuoso, de Montélios (Braga), com o fim de se obter a sua perfeita integração cronológico-artística, e de se descobrirem elementos que permitam, e justifiquem, a sua possível reconstituição.

Apraz-nos citar: SÉRGIO PINTO; MOURA COUTINHO; MANUEL MONTEIRO; D. FERNANDO DE ALMEIDA; AGUIAR BARREIROS; REIS SANTOS; REINALDO DOS SANTOS; ALBERTO FEIO; COSTA LIMA; AARÃO DE LACERDA; FRANCISCO JOSÉ VELOZO; ANTÓNIO DE AZEVEDO; SOUZA LOURO; HELMUT SCHLUNK; PALOL; GÓMEZ MORENO; PIERRE DAVID; JOAQUÍN LORENZO CAMPOS Y CASORLA e GEORGES GAILLARD.

Perante a antecedente citação de tão notáveis Autores, não será audácia da nossa parte querermos falar, também, da vetusta capelinha de São Frutuoso?

Seja como for, assim o faremos animados pelo convencimento de que, das reflexões expostas, possa resultar alguma utilidade.

Desde há muito, e com certa assiduidade, que visitámos a linda capela, não só para a sua contemplação e observação, como, também e sobretudo, para procedermos à colheita de elementos destinados ao nosso estudo.

Do exame atento que fizemos surgiram umas primeiras conclusões e algumas dúvidas que, contudo, procurámos esclarecer.

Assim, as expusemos numa das reuniões arqueológicas a que assistimos, no Centro de Estudos Humanísticos do Porto, bem como referimos a nossa opinião sobre tão interessante monumento e dissemos da necessi-

dade de se proceder ao seu estudo. Acordou-se, então, que o referido Centro solicitaria, das entidades competentes, as necessárias autorizações para que fossem levadas a efeito algumas escavações nos terrenos exteriores ao monumento e, dentro dele, apenas no chão, isto é, não se tocaria em nenhum dos elementos da sua construção. Essas escavações, sob a égide do Centro, seriam a base de um trabalho a apresentar a este «Simpósio sobre a Capela de São Frutuoso em Montélios», integrado no «Congresso de Estudos comemorativo do XIII Centenário da Morte de São Frutuoso».

No entretanto, chegada que foi a proximidade da data da realização deste Congresso sem haver conhecimento de qualquer resposta — favorável ou desfavorável — resolveu-se adiar, *sine die,* a ideia daquelas escavações.

Todavia, e em data muito posterior à resolução do adiamento, por informação particular, tivemos conhecimento de que a Junta de Educação Nacional, pela respectiva Secção, havia recusado o pedido de escavações em São Frutuoso, com o receio de que, durante a sua execução, surgissem inesperadas condições de insegurança, que pudessem provocar a ruína do monumento.

Portanto, a presente nota tem, sòmente, por base o resultado de todas as nossas observações e nela expomos as nossas conclusões e algumas das nossas dúvidas.

De entre tudo que temos lido e ouvido sobre tão gracioso monumento, ressalta uma importante lacuna, ou inconsiderado lapso. De tal modo, quer-nos parecer que a capela tem sido observada e descrita, apenas, debaixo do ponto de vista histórico, artístico e arquitectónico, não tendo sido, ainda (e que o saibamos), realizado nenhum estudo relativo à sua construção.

Por conseguinte, será desta que nos vamos ocupar, procurando interpretá-la como lógica e fugindo a tipologias, mas socorrendo-nos de factos e de cronologias históricas para fundamentarmos a nossa opinião. Foi, pois, com tal propósito que orientámos toda a nossa actividade sobre a capela sepulcral de São Frutuoso, em Montélios.

Localização

Pela planta e cortes que efectuámos verifica-se que o monumento assenta num sóco, ou *plinto* (1), muito provàvelmente causado pelo rebaixa-

(1) Qualquer observador, no próprio local verifica a sua existência.

mento do terreno para a implantação das obras a que o Arcebispo bracarense, D. Diogo de Sousa, ali mandou fazer (de 1505 a 1532), ou doutras efectuadas, mais tarde, no século XVIII. A superfície desse *plinto* está 2,30 m acima do pavimento interior da actual igreja paroquial, 2,50 m acima do adro fronteiro à mesma igreja paroquial, 2,10 m acima do pátio existente junto à sacristia da dita igreja e 2,20 m acima do pátio que fica entre a capela, de que estamos tratando, e as antigas edificações conventuais.

Dadas estas circunstâncias, torna-se de algum modo evidente, que esse *plinto*, quer na área abrangida pela capela, quer na do seu exterior e em redor dela, comportará uma cobertura de terra, na qual não será de duvidar que possam existir, e virem a ser recolhidos, objectos, ou elementos de estudo, com grande interesse para se alcançar a verdadeira cronologia da capela, ou das suas consecutivas alterações, e, bem assim, como para se obter a sua mais exacta determinação tipológica.

Materiais empregados na construção

Sendo a região granítica, será naturalmente o granito o material empregado, por excelência, na construção da capela. No entanto, também nela se verifica a presença de calcários oolíticos e de mármores, rochas estas exóticas à região.

Quanto aos calcários oolíticos, já estudamos a sua proveniência «primária», quer dizer, o local — a região de Ançã — de onde foram arrancados como material de construção. Quanto aos mármores, admitimos terem sido trazidos de Vimioso, isto é, serem oriundos da região transmontana.

No presente, a proveniência «secundária» de muito deste material, dificilmente poderá vir a ser determinada com precisão. Designámo-lo de proveniência «secundária», pois é constituído por elementos construtivos retirados de edificações pré-existentes e outrora arruinadas. Assim e com efeito, alguns deles foram reaproveitados, tal como já se encontravam, tendo sido outros, porém, utilizados só depois de, neles, serem executadas novas obras de canteiro.

Julgamos não terem sido tomados em devida consideração estes aproveitamentos, procurando-se explicar a sua presença no monumento, tão sòmente por se admitir que o lugar de Montélios foi «(...) na sua origem uma villa luso-romana (...)». Mas, de facto, teria sido uma vila? Ou, ape-

nas, se procurou justificar a presença de materiais romanos, reaproveitados, com base numa eventual existência dessa vila?

Com efeito, pela sua riqueza arquitectónica, não julgamos que esses materiais reaproveitados tivessem pertencido a essa suposta «vila». Não se deve esquecer, mesmo, que esses calcários oolíticos foram desmontados em pedreiras situadas nas proximidades de Ançã, e os mármores em pedreiras de Vimioso, como já referimos; logo, quanto ao seu transporte, para eles chegarem a Montélios, tiveram de vencer — o que é notável para a época — uma grande distância.

Teria tido essa «vila», ou qualquer monumento, nela, erigido, tão grande importância que os materiais regionais de construção, não bastassem, por si próprios, para a satisfazer, ou consagrá-lo, plena e condignamente? E, por tal motivo, justificação houvesse de recorrer-se a mármores e a calcários exóticos à região?

Sebe-se, sem dúvida, que a presença, em Montélios, de materiais de construção, exóticos e provenientes de regiões afastadas, não é caso único, ou excepcional.

No Porto, a quando das obras de urbanização junto à Sé, foram encontrados, em Dezembro de 1939, «(...) e, além de fustes de colunas de calcáreo e outros objectos, uma ara dedicada aos Deuses Lares Marinhos (...)». O Porto, como se sabe, assenta sobre granitos, e os fustes das colunas (de que temos conhecimento do aparecimento de quatro) são de calcário, cuja natureza admitimos ser similar da que constitui o de algumas camadas dos arredores de Lisboa.

Igualmente, em Évora, no conhecido templo romano, constata-se a presença de materiais, de construção, também exóticos: de granito, são os fustes, as bases das colunas e o envasamento do monumento; e, de mármore, os capitéis.

Em Guimarães, identicamente região granítica, nos templos de São Torcato e de Santa Maria de Arosa, depara-se com peças decorativas trabalhadas em calcário oolítico, muito provàvelmente, oriundo de Ançã.

Em Idanha-a-Velha, região xistosa, a velha catedral patenteia colunas de granito e alguns frisos de mármore alentejano.

Em Braga, no museu do Seminário de São Tiago, existem vários capitéis de mármore, de calcário oolítico e de granito.

Mas, falando de Braga, alguém já pensou que BRACHARA AUGUSTA ficava, ali mesmo, ao pé de Montélios, e foi uma cidade de grande importância no mundo romano?!

Em nossa opinião, os elementos construtivos, de mármore e de cal-

cário oolítico (daquele apenas alguns), que se apresentam na capela de São Frutuoso, teriam sido trazidos das ruínas de algum monumento de BRACHARA AUGUSTA ou, possìvelmente, mesmo já coevo de Braga.

De certo, o tempo virá a esclarecer este problema: quando menos se esperar, alguma obra, ou escavação, ali efectuada, trará à luz do dia, por mero acaso, um exemplar igual, ou similar, das peças conhecidas em Montélios; ou, ainda, quando a Câmara Municiual decidir remexer, de cima a baixo, todos os terrenos em que se vão proceder a novas urbanizações, ou, mesmo a quando da futura construção de novos edifícios. Haverá, então, a probabilidade de se conseguir, assim, um perfeito reconhecimento arqueológico relativo à área da sua municipalidade.

O calcário oolítico existente na capela de São Frutuoso, foi utilizado: quanto ao exterior, no túmulo, nos frisos das cornijas dos frontões e das empenas e, ainda nestas, no friso encordoado; e, quanto ao interior, nas impostas, nos capitéis das pilastras, em alguns capitéis das colunas e, também, nos frisos. Os mármores foram aplicados só nas colunas, isto é, em alguns dos capitéis (que julgamos serem romanos), nos fustes e nas bases existentes.

Planta do monumento

Tal como, agora, se encontra o monumento, *parece* não haver dúvida de que estaríamos em presença de um templo de características bizantinas; a tanto seríamos levados, se tomássemos, *apenas*, em consideração a sua planta geral em cruz grega; isto, evidentemente, se a nave não tivesse sido, em qualquer época, amputada no seu comprimento.

Apresentada esta pequena introdução, desejamos *ainda* expor as seguintes deduções, relacionadas com a forma da planta.

Estudando a alternância e a simetria das arcadas-cegas, em arcadas-cegas «semicirculares» e em arcadas-cegas em «mitra», ou «angulares», nota-se uma anomalia que afecta aquelas arcadas-cegas existentes na parte exterior da nave actual. Para o estudo desta alternância, consideramos que o corpo do edifício, formado pelo conjunto das três ábsides. é contemporâneo da parte que constitui a nave.

Na Estampa I-1, representa-se a planta do monumento, no qual foram delineadas as arcadas-cegas, nas devidas proporções e nos seus devidos lugares, e, simbòlicamente, o seu formato. Foram numeradas de 1 a 5, partindo dos eixos **NOS** e **$\overline{\text{EO}}$**, segundo os sentidos indicados pelas setas. Veri-

ficamos que os *arcos* (²) do espaço angular limitado pelos lados **EO** e **SEO**, partindo de eixo **EO**, são formados: o arco 1, por um arco semicircular; o arco 2, por um arco em mitra; o arco 3, por um arco semicircular; o arco 4, por um arco em mitra; e, finalmente, o arco 5, por um arco semicircular.

Procedendo de igual modo para os outros espaços angulares **SO-SEO**, **SO-SWO**, **NO-NWO**, **NO-NEO** e **EO-NEO**, construímos o quadro seguinte:

Espaços angulares limitados pelos eixos

Arco	EO-SEO	SO-SEO	SO-SWO	EO-NEO	NO-NEO	NO-NWO
1	semicircular	porta (a)	porta (a)	semicircular	semicircular	semicircular
2	mitra	mitra	mitra	mitra	mitra	mitra
3	semicircular	semicircular	semicircular	semicircular	semicircular	semicircular
4	mitra	mitra	mitra	semicircular (b)	mitra	mitra
5	semicircular	semicircular	semicircular	semicircular	semicircular	semicircular

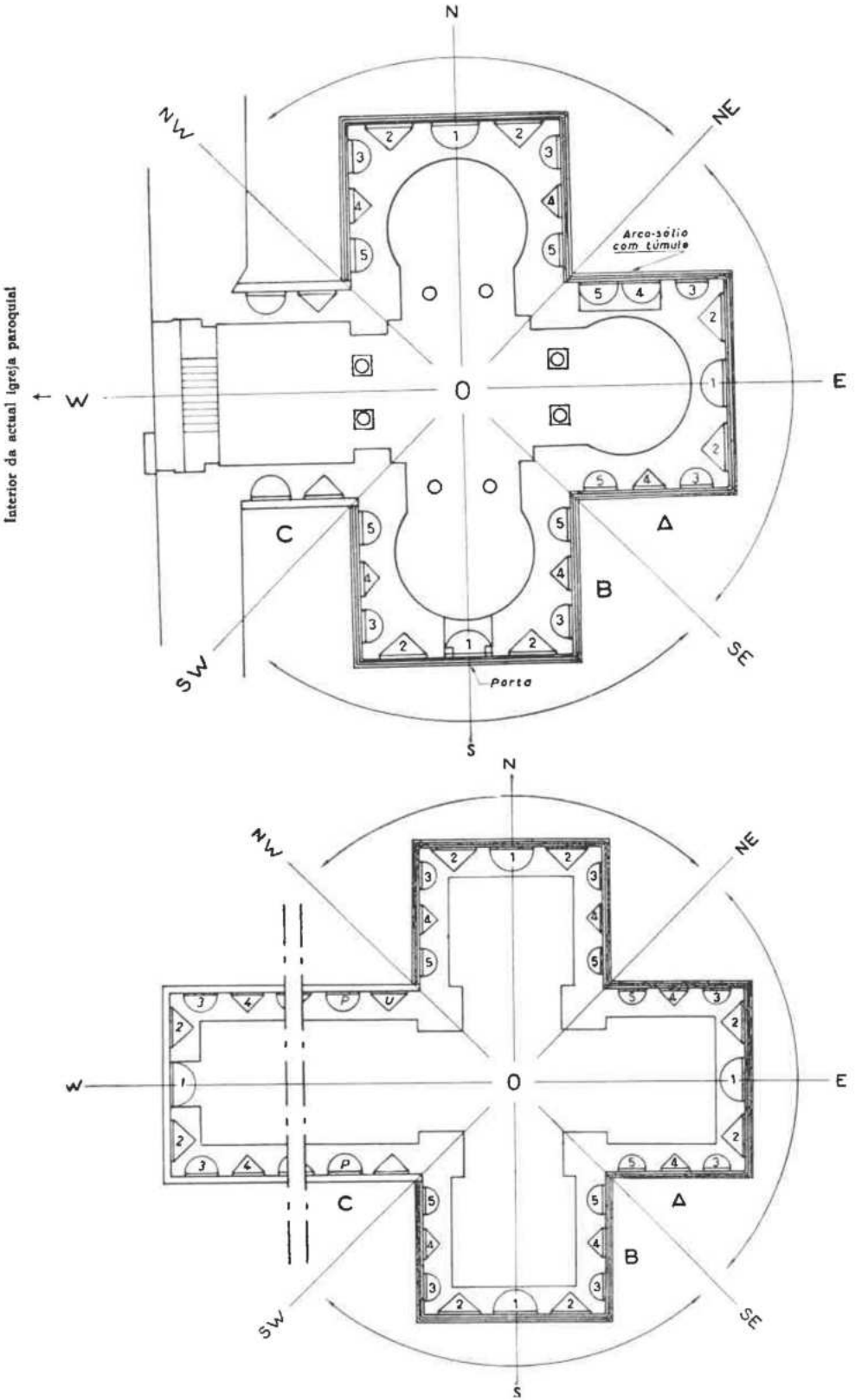
Verifica-se, por ele, a perfeita alternância dos arcos dentro do mesmo espaço angular e a igualdade dos arcos que ocupam posições simétricas nos outros espaços angulares (por exemplo: todos os arcos 2, são mitras; todos os arcos 3 e 5, são semicirculares. Apenas se depara com duas excepções ou anomalias, como vamos ver.

Uma (a) no arco 1, comum aos espaços angulares **SO-SEO** e **SO-SWO**; neste caso, estamos em presença da actual porta (fotografia 1). A reintegração, incidindo nesta parede parece ter errado quando não fez colocar, por cima da padieira da porta, um arco semicircular.

A outra anomalia (b) é o arco 4, no espaço angular **EO-NEO**, o qual fica ao meio da parede e por cima do túmulo (fotografia 2). Julgamos que, a quando da construção do arcossólio, ou da reintegração, o arco em mitra — substituído neste espaço por um arco semicircular — foi prejudicado por uma questão de simetria, em relação ao túmulo e em obediência ao espaço destinado ao arcossólio. Daqui resultou o consequente aumento das medidas dos raios, dos novos arcos semicirculares ao procurar-se, deste modo, dar-lhes iguais dimensões tornando-os geminados, para o que também contribuiu o adelgaçamento da respectiva pilastra mediana, cujo

(²) Para simplificar e evitar escusadas repetições, designaremos, apenas por *arcos* as correspondentes arcadas-cegas.

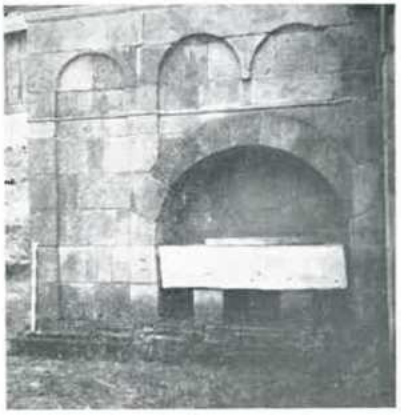
Interior da actual igreja paroquial



3 4 5
↓ ↓ ↓



1



2

lado B
→



lado A ↑ 3



↑ *P* ↑ *U* 4
lado C



5



↑ 6

prolongamento, por um sentido de leveza, foi truncado não chegando a apoiar-se no arcossólio.

À parte estas duas apontadas anomalias, ou corrigidas elas, verifica-se nas paredes exteriores das três ábsides, uma alternância e uma simetria certa nas formas das arcadas-cegas.

As fotografias 3 e 4 representam aspectos das arcadas-cegas, respectivamente patentes nas paredes A, B e C (ver também Estampa I-1).

Na Estampa I-2, apresentamos outra versão da planta do monumento. Embora teórica, achamos conveniente confrontá-la com a planta actual do monumento (Estampa I-1) para melhor se evidenciarem as alterações existentes nas duas plantas. Assim, nela e à parte algumas modificações de que trataremos adiante, vêem-se os dois arcos corrigidos (aqueles que consideramos errados), os quais substituímos pelas suas presumíveis configurações e que, com efeito ,ali deveriam ter existido, conforme a nossa opinião acima exposta; também suprimimos a actual porta, existente na fachada sul, bem como o túmulo e o arcossólio; na continuidade do eixo **WO** esquematizámos o prolongamento da nave da capela, como se, hipotèticamente, quiséssemos reconstruir-lhe a fachada oeste e parte das paredes que lhe eram colaterais, ora completamente desaparecidas.

Assim, pode observar-se, na Estampa I-2, que os eixos **NO**, **EO** (como na Estampa I-1) e **SO** cortam os arcos 1, os quais são iguais, isto é, são semicirculares e apresentam-se em posições perfeitamente simétricas. Pela lei da simetria, patente no monumento, o eixo **WO** cortaria, igualmente, um arco semicircular, o qual designamos, na planta da Estampa I-2, por *1* (em itálico). As pilastras, relativas a esse arco, deveriam enquadrar a porta. Seguindo a mesma lei, os arcos *2* (em itálico) seriam em mitra, e os arcos *3* (em itálico) voltariam a ser arcos semicirculares. Ora os penúltimos arcos, actualmente visíveis na nave, representados por *P* na planta (parede C. Estampa I-2), consideradas as condições impostas pela alternância e simetria, deveriam ser iguais aos que, nos outros espaços angulares, ocupam posições similares; contudo, apresentam-se com a forma de arcos semicirculares (fotografia 4, lado C), em vez de serem arcos em mitra. Os últimos arcos, representados por *U*, que, pelas mesmas condições, deveriam ser semicirculares, são, agora, arcos em mitra (fotografia 4, lado C).

Devemos chamar a atenção (Estampa I-1 e 2) para os lados das ábsides, que, formando um ângulo recto, têm como bissectrizes os eixos **NWO**, **NEO**, **SEO** e **SWO**, e apresentam sempre um número ímpar de arcos, dos quais os últimos (os números 5) são sempre semicirculares.

Como verificamos (Estampa I-2) os últimos arcos *U*, das paredes laterais da nave, estão em desacordo com todos os outros arcos 5, que ocupam posições similares e são semicirculares.

A que atribuir esta anomalia, ou disparidade? A erro de construção?... Não acreditamos!...

Simplesmente, isto leva a crer, que o comprimento da nave teria sido maior do que o das ábsides, e, sendo assim, o número de arcos seria par! Por esse mesmo motivo, o último arco teria de ser em mitra, para continuar a cumprir-se, no monumento, as leis da alternância e da simetria, aqui, em relação ao eixo $\overline{WO}$.

Mas, quantas arcadas-cegas teria havido em cada uma das paredes exteriores da nave? Desconhecemos!...

Admitidas aquelas condições, como existentes, isto é, que a nave teria maior comprimento, do que o das ábsides, estaríamos em presença de um monumento em cruz latina e não de um monumento em cruz grega.

Apesar de tudo, o certo é que o motivo arquitectónico apontado — de as arcadas-cegas semicirculares alternarem com arcadas-cegas em mitra — não pode servir de base para caracterizar uma tipologia. Com efeito, sabe-se que o mesmo motivo foi já utilizado em outros monumentos, como por exemplo: vê-se nos sarcófagos páleo-cristãos de Martos (Jaen) e de Giunio Basso, no museu Laterano (Roma), os dois do século IV; encontra-se no túmulo existente no mausoléu de Galla Placidia (século V); e conhecemo-lo, também, na decoração de um edifício de Pompeia, portanto, anterior ao nascimento de Cristo.

Arcossólio

Quanto a este arco (fotografia 2) há opiniões diferentes: uns, admitem-no como coevo da construção primitiva; outros, porém, pretendem que lhe seja posterior, alegando ser mais tardio, isto é, já do românico.

Esta última opinião parece não estar bem fundamentada, pois, pelo menos nas catacumbas, conhecem-se arcos com idênticas características; com efeito, tal facto ocorre, nomeadamente, nas da via Latina, nas de São Pedro e São Marcelino, nas de Presestato, na cripta de São Gennaro, e na de Domitilla; na Península, com carácter romano-pagão, vêmo-lo na câmara funerária da necrópole de Carmona (Sevilha), e, na cripta «Arcosólis», na necrópole paleo-cristã de Tarragona.

Em nosso parecer, cremos que o *primitivo* arcossólio de Montélios não se nos afigura ser contemporâneo da construção da capela de São Frutuoso.

Uma única circunstância nos leva a pensar deste modo. Como se pode ver na fotografia 2, os socos, que suportam o túmulo, apoiam-se directamente sobre o envasamento do monumento. Ora as quatro pedras que preenchem completamente a frente do friso do envasamento, entre as pilastras em que se apoia o arco, desempenham um papel duplo, isto é, têm duas faces em serviço; logo, elas deveriam ser aparelhadas consoante tais condições. A face da frente com o friso, deveria estar toda aparelhada, e, de facto, assim se apresenta; a outra face, a superior, deveria preencher completamente todo o vão, de modo a formar um lageado por debaixo de túmulo, e ser igualmente aparelhada, o que não se verifica. Efectivamente, na parte superior do envasamento, as pedras não preenchem completamente todo o espaço debaixo do túmulo e não foram devidamente aparelhadas, na sua face superior e exposta; assim, mostram-se, mesmo, imperfeitas, como se tratasse de um envasamento no qual vai ser assente uma parede e que, por isso não ficaria à vista.

Não acreditamos que os construtores do monumento tivessem sido tão imperfeitos, quanto ao acabamento do local onde deveria ser sepultado o corpo do Santo Bispo.

Cunhais das pilastras interiores

Dentro da capela (Estampa I, 1) vêem-se oito pilastras, dispostas uma a uma e frente a frente, logo às entradas das ábsides e na união da nave ao cruzeiro. Em cada grupo de duas pilastras as suas faces laterais são contíguas e formam sempre um ângulo recto reentrante. Por esta disposição, as pilastras individualizaram-se perfeitamente originando, assim, dois cunhais.

Um exame atento, mostra-nos que, primitivamente a disposição de cada grupo de duas pilastras não teria sido aquela, mas sim, de modo a que as suas faces principais se ligavam ,formando um só cunhal, ou esquina saliente (Estampa I-2). Por conseguinte, tudo leva a crer que, ulteriormente, cada cunhal único e primitivo foi cortado de modo a obter-se o efeito de dois cunhais individualizados passando, assim, a formar, entre si, uma reentrância em esquadria recta.

A finalidade de tais cortes deve ter sido a de dar mais singeleza arquitectónica ao conjunto e é, até, muito provável que essa disposição tivesse podido ser inspirada, talvez, em efeito análogo patente no interior do monumento de Galla Placidia.

Colunas e impostas

Sempre que visitámos a capela de São Frutuoso sentimos a existência de um desequilíbrio, melhor dizendo, sempre tivemos a consciência de existir uma falta de proporções entre as colunas (quanto à altura que vai desde a face inferior das nascenças dos arcos ao actual nível do chão) e os intercolúnios dos arcos menores junto às pilastras. Tem-se a sensação de que o chão teria sido rebaixado, para que, ali, fossem «metidas» colunas pré-existentes e provenientes de outro monumento.

Alguns capitéis ligam-se perfeitamente às nascenças dos arcos e as suas faces inferiores estão de harmonia com os ábacos dos capitéis, mas já não se dá esta circunstância quanto a outros. Há, mesmo, capitéis que parecem não ter ábacos, havendo sido feita, por meio de calços, a correspondente ligação às nascenças dos arcos, e mostrando-se, até, desproporcionada a face inferior destas nascenças em relação aos ábacos dos capitéis. Quanto a estes, acresce ainda que, em algumas colunas, é flagrante a desproporção de diâmetros entre os colaretes inferiores e o filete cilíndrico dos respectivos fustes (fotografia 5).

Parece-nos que os capitéis de pilastras, executados em materiais reaproveitados, nunca teriam sido capitéis de pilastras.

As impostas, cópias dos motivos dos capitéis, desproporcionadas em relação às alturas das pilastras e no seu avanço exagerado (que ocupa mais de um terço dos intercolúnios laterais das tríplices), têm mesmo um ar de... *impostas* (fotografia 5).

A harmonia arquitectónica exigiria que o motivo das impostas se repetisse, do mesmo modo, pela nave e pelas ábsides e que a sua altura fosse igual à dos capitéis. Mas tal não sucedeu!

Como breve remate destas primeiras considerações, relativas a pormenores da sua construção, acrescentaremos adiante ainda mais algumas.

Por agora, que mais poderemos dizer sobre os elementos arquitectónico-construtivos? *De visu et ex vi*, julgamos que os factos já apontados são suficientes para se acreditar que o monumento tem de ser, ponderada e «lògicamente», bem estudado quanto ao seu aspecto construtivo; que há absoluta necessidade de se proceder, no seu interior e na sua próxima periferia, a pormenorizadas pesquisas e eficientes escavações arqueológicas.

Pusemos, como prévia condição, a circunstância de as ábsides serem contemporâneas da nave. Se, de facto, assim não tiver sido, a anomalia que registámos no referente às leis da simetria e da alternância, encontradas no monumento, pode ser explicada por «erro», ou por falta de cui-

dado, do responsável pela sua construção. E se assim tivesse sucedido, também já não estaríamos, agora, em presença da capela original, mas, sim, de uma alteração.

Resenha histórica

Na impossibilidade de consultarmos todas as «fontes» históricas relativas à vida de São Frutuoso e à construção da sua capela, tivemos que nos apoiar nas pouquíssimas e truncadas transcrições e referências, que são do nosso conhecimento, para fundamentar do modo que se segue, a nossa «história», ... mais uma ..., sobre o monumento de Montélios.

Assim, São Frutuoso, Metropolita Bracarense, Bispo de Dume e Braga, fundador de inúmeros conventos e igrejas, morre em 665 (segundo alguns A. A., em 659).

Então, no reino visigodo de Espanha, reinava Recesvinto que, em 661, fundara a igreja de São Juan em Baños de Cerrato, Palência, aonde foram aproveitados elementos decorativos e construtivos romanos (capitéis, fustes, bases e silharias). Este monumento é coberto por abóbadas de berço.

São Frutuoso, converte — pelo seu exemplo, pela sua palavra, pela sua escrita e pela divulgação de uma vida cristã e cheia de humildade — pobres e ricos, plebeus e senhores.

São Frutuoso, que fundara já conventos e igrejas, constrói (muito provàvelmente entre os anos 655 e 665), em Montélios, um convento e uma igreja, que dedica a São Salvador. Relembramos que a igreja de São Juan foi construída em 661.

São Frutuoso, quando sente que a morte se aproxima, pede para que seja levado para Montélios (*), onde morre, e onde é sepultado, também conforme seu desejo.

Como interpretar pois a tradição «(...) de dia e de noite à luz da candeia fazia trabalho nela (...)», trabalho este, portanto, realizado em vida e com o consentimento do Santo Bispo, visto ser este o seu desejo (!?).

Se as leis canónicas da Igreja Bracarense, não permitiam os enterramentos dentro dos templos, como conciliar então as premissas seguintes: — o desejo de São Frutuoso de ser sepultado em Montélios; — aquele trabalho à luz da candeia; e o rigor da lei canónica, tomando como princípio rígido de que seria o próprio Bispo Bracarense o seu mais fiel cumpridor?

(*) Este acto de *pedir* que o levem, parece indicar que o Santo Bispo não estaria em *condições físicas* de, para ali, se transportar por seus próprios meios.

Uma resposta podemos formular: — O local onde se trabalhava e ser desejo do Santo Bispo de nele ser inumado, não seria, pròpriamente, a igreja conventual, mas sim, outra edificação, ou, melhor dizendo, uma capela sepulcral, isto é, um mauscléu.

Devemos presumir que essa capela, em que foi sepultado e que estava sendo terminada, ou adaptada, para aquele fim, corresponderia, na sua singeleza e simplicidade, à vida de austeridade e humildade do Santo.

E quanto ao arcossólio, de localização exterior (fotografia 2)?

Não cremos que tenha sido, ali, o local da colocação do túmulo do Santo, òbviamente, não apenas pelas razões já expostas, mas ainda por mais algumas. O túmulo, actualmente jacente sob esse arcossólio, pode ter sido, muito bem, a arca sepulcral, ou sarcófago, onde foi deposto o corpo de São Frutuoso; mas, tendo sido assim, pela sua natureza — calcário oolítico, portanto poroso — e pela sua construção — não monolítico e de paredes pouco espessas — faz-nos conjectuarar que, obrigatòriamente, deveria ter sido enterrado no chão e recoberto.

O facto de termos admitido o enterramento numa capela sepulcral, anexa à igreja conventual de São Salvador, pode tornar evidente que, aos monges desse convento, implìcitamente, logo teria ficado o encargo da guarda da capela onde foram depositados os restos mortais de seu fundador.

Por outro lado, no ano de 716 surge a invasão árabe. Os monges de Montélios, prevenidos da aproximação das hordas sarracenas, devem ter-se retirado, levando, ou pondo a bom recato, tudo o que lhes foi possível, devendo estar em primeiro lugar os objectos de exercício do culto, os cabedais e os haveres.

E os restos mortais do Santo? Ficariam por ali, abandonados e entregues ao desrespeito dos infiéis, ou mesmo, a uma pérfida violação e destruição?

Sinceramente, não acreditamos nesse procedimento dos monges. O que consideramos mais certo é que os monges de São Salvador, antes da sua retirada, devem ter ESCONDIDO o corpo de São Frutuoso, o qual estaria, então reduzido já ao seu esqueleto. Como se sabe, a corrupção de todos os tecidos moles do corpo humano, em recipiente fechado e estanque, faz-se em menos de trinta anos, e o Santo Bispo havia já morrido há cerca de 51 anos, não tomando ainda em consideração o facto de o túmulo (4) ser de calcário poroso.

---

(4) Estamos a referir-nos ao túmulo que se encontra sob o arcossólio.

Terão, aqueles monges procedido do mesmo modo que os do convento de Dume, que esconderam, por debaixo do altar-mor a arca sepulcral de São Martinho, o venerando Bispo de Dume e Metropolita Bracarense? E com tal desvelo o fizeram, e tão bem guardado foi o segredo, que, só em 1590, isto é 874 anos mais tarde, se reencontrou o sarcófago (5),

Apenas um reduzido número de monges, no silêncio da noite, e ao abrigo das vistas da maioria dos religiosos e leigos, moradores no convento, e dos habitantes das proximidades, deve ter retirado a ossada de São Frutuoso, enterrando-a, ali mesmo, dentro da sua capela sepulcral. Tudo teria sido executado dando a impressão de que não se havia mexido no túmulo.

Chegadas que foram as hostes muçulmanas — cobiçosas pelo saque e frementes por arrasar tudo quanto fosse de culto cristão — encontraram já desamparados o convento, a igreja e a capela tumular, logo devem ter provocado pela sua acção incendiária e destruidora, a ruína das edificações de Montélios.

Não dizemos «ruína» no sentido implícito de destruição integral, visto julgarmos que aquele conjunto de edifícios não deve ter sido inteiramente arrasado, pois teriam ficado de pé as paredes; assim seria, por pensarmos que teriam tido, por cobertura, um telhado, com armação de madeira e guarnecido por telhas. Na melhor das hipóteses, podemos admitir que a igreja conventual e a capela sepulcral teriam tido abóbadas de berço; mas, mesmo em tais circunstâncias, estas são sempre cobertas por telhas, assentes numa armação de madeira.

Em 718, um exército árabe é destroçado, nas Astúrias, por Pelágio, depois proclamado rei das Astúrias. A fixação árabe no noroeste da Península deve ter sido precária, não só pelo seu relevo acidentado, favorável a emboscadas, mas, também, pelo estabelecimento da «terra ermada» (6), ordenado por Afonso I das Astúrias. Tal ordem teria sido dada entre 739 e 753.

Cerca de 832, parece terem sido doadas, à igreja de Lugo, por Afonso II das Astúrias, as igrejas de São Frutuoso e de São Victor. Esta doação foi confirmada, em 841, por aquele mesmo rei.

De 866 a 873, realiza-se a reconquista cristã de Braga. A data precisa não é bem reconhecida, mas essa reconquista é efectuada por Afonso III

---

(5) Admite-se ser de São Martinho de Dume a ossada encontrada nesse túmulo.

(6) «Terra ermada» seria, então, um sinónimo de «ermamento» designações acumulativas de abandono, despovoamento e destruição.

das Astúrias que, em 873, reúne a cúria régia, em Braga, e manda restaurar e repovoar esta cidade.

Em 877, o mesmo rei doa o território de Dume, a D. Rosendo I, Bispo de Mondonhedo, e, igualmente, em 883, confirma a doação de Montélios a Santiago de Compostela, doação já anteriormente feita pelo presbítero Cristóvão, quando efectuou a presúria daquele lugar por o encontrar abandonado e despovoado. Esta doação é novamente confirmada, em 889, pelo mesmo monarca.

Entre 905 a 909 (visto a data exacta não estar bem averiguada), pelo mesmo Afonso III, que então mandara limitar o termo de Braga, foi confirmada a posse dessa cidade a Flaviano Recaredo, como metropolita Bracarense, residente em Lugo.

Durante o reinado de Garcia I (de 909 a 914), filho de Afonso III das Astúrias, a corte é transferida de Oviedo para Leão, o que dá origem à modificação do nome do reino das Astúrias (ou de Oviedo) para o de reino de Leão. Esta mudança de capital permite-nos considerar a região de Leão completamente recuperada e em segurança. De facto, a sul de Leão, há já territórios reconquistado que, por volta de 940, irão dar lugar à formação do condado de Castela, por Fernão González.

Em 911, Ordonho II, como governador da Galiza e, ainda não como rei de Leão (que só o é em 914), manda delimitar a diocese de Dume a pedido do Bispo Savarigo.

Em 915, Ordonho II, já rei de Leão, confirma as doações de Afonso III, acrescentando-lhes a igreja da Correlhã.

Em 926, Ordonho II, doa a «villa nominata Crexemir» ao conde Ermegilde e a sua mulher Mumadona. Crexemir é a actual freguesia de Creixomil, nos subúrbios de Guimarães.

Em 911, Ordonho II, como governador da Galiza e, ainda não como doação, para esse fim feita pela condessa Mumadona, de grande parte dos seus bens.

Em 997, durante o reinado de Bermudo II de Leão, ocorre a investida de Almançor. É uma rápida corrida, pelo que as devastações se devem ter limitado a saques, pilhagens e acções incendiárias.

Em 1001, ou 1002, morre Almançor. Reina em Leão, Bermudo III.

Em 1025, o Metropolita Bracarense ainda reside em Lugo.

Em 1033, funda-se o reinado de Castela, que provem do condado de Castela acrescido de novos territórios conquistados aos Mouros (7).

Em 1064, ou 1065, é reconquistada Coimbra.

Em 1070, reinando na Galiza, Garcia, filho mais novo de Fernando I, rei de Leão e Castela (8), é restaurada a diocese de Braga e nomeado seu Bispo D. Pedro.

Em 1089, a 28 de Agosto, é sagrada a nova catedral de Braga.

De 1070 a 1093, D. Pedro terá dispendido um exaustivo trabalho na organização eclesiástica da sua diocese, na formação do cabido, na recuperação das suas antigas propriedades e na aquisição de novas, na constituição e administração das paróquias, etc.

Segundo o P.e Dr. Avelino de Jesus da Costa, em «*A restauração da diocese de Braga em 1070*», «(...) D. Pedro organizou o censual de Braga, que é hoje o mais antigo e importante da Europa Ocidental (...)» e, continuando, o mesmo ilustre Autor, acrescenta «(...) Este precioso documento, que garantia à catedral um rico dote e revela uma organização paroquial da diocese (...)».

Se foi possível, com este rico dote, reconstruir e sagrar a catedral Bracarense, também com ele terá sido possível reconstruir, restaurar e reformar muitas outras igrejas da sua diocese, ainda bem marcadas pela fúria sarracena.

Em 1093, D. Pedro é deposto. Governou 23 anos a sua diocese, que encontrou arruinada nos seus edifícios, no seu património eclesiástico, na sua fazenda e, ao deixá-la, entregou-a engrandecida e, em muito, restaurada.

Cerca de 1097 o governo da Província Portucalense é concedido a D. Henrique de Borgonha, por Afonso VI de Castela, que assim o quis recompensar por seus serviços contra os sarracenos.

Em 1102, o Arcebispo Metropolita D. Diogo Gelmirez leva as relíquias de São Frutuoso para o Santuário de Santiago de Compostela.

---

(7) Pelo casamento da irmã do rei Bermudo III de Leão, com Fernando I, segundo filho do rei de Navarra, constituiu-se o reino de Castela. Em 1037 morre, sem filhos, Bermudo III, sendo proclamado rei de Leão, seu cunhado, Fernando I, rei de Castela.

(8) Por morte de Fernando I de Leão e de Castela é o reino dividido por seus três filhos, cabendo, a Sancho, o reino de Castela, a Afonso o reino de Leão, e a Garcia o reino da Galiza, que compreendia os territórios do futuro Condado Portucalense, desde o Douro até ao Mondego. Em 1071, Sancho destrona os irmãos e apossa-se de todo o reino que fora de seu pai. Sancho, tendo morrido sem filhos, em 1073, é proclamado rei seu irmão Afonso, que conserva preso, até à morte, o irmão Garcia.

Ligando estes últimos acontecimentos com o período que, imediatamente, antecedeu a formação da nossa Nacionalidade, parece-nos haver uma certa ligação (o conde D. Henrique morre em 1114).

Em 1103 (1 de Abril) ao Bispo D. Diogo Gelmirez, pelo Papa Pascoal II, na sua bula *Et Fratrum relatione*, é ordenada a restituïção ao Arcebispo de Braga, D. Geraldo (°), das partes das paróquias de São Frutuoso e de São Victor, ainda em sua posse, e pelas quais o rei Garcia, da Galiza, em 1070, quando da restauração da diocese Bracarense, entregara por troca o mosteiro de Cordário.

Segundo o P.e Avelino de Jesus da Costa, em «*S. Martinho de Dume*», «(...) Nas ladaínhas do Pontifical de S. Geraldo, do século XII, e dos livros litúrgicos posteriores, aparecem sempre irmanados os três Prelados Bracarenses — S. Martinho, S. Frutuoso e S. Geraldo, a quem o Arcebispo D. Godinho, no seu discurso proferido em Tui, em Novembro de 1182, proclamou juntando-lhes S. Vítor, glória da Igreja de Braga e seus Padroeiros. «Hac dote Bracarensem Ecclesiam decoratam fuisse, sanctitate videlicet dispensatorum ejus, sicut fuit Sanctus Fructuosus, Sanctus Victor, Sanctus Martinus et Sanctus Geraldus» (...)».

Aqui daremos por terminada esta nossa abreviada resenha histórica, alusiva a alguns factos coevos da vida de São Frutuoso e a outros relacionados, directa ou indirectamente, com a sua capela de Montélios.

Reflexões finais e conclusões

Da correlação lógica e da análise circunstanciada de todos os factos apontados, podemos depreender que, desde a retirada, ou fuga, dos monges do convento de São Salvador (em 716), o termo de Montélios teria permanecido abandonado até ao ano de 883, isto é, mais de um século e meio, aproximadamente.

Se, com efeito, as doações de 832 e 883, fossem tidas como documentos autênticos (10) podemos crer que aquelas doações, seriam mais simbólicas do que reais; também a igreja de Lugo não teria tido a posse efectiva de Montélios, tanto mais que Braga só foi reconquistada depois de 886; além de que, sòmente na reunião da cúria régia, efectuada nesta última cidade, em 873, Afonso III das Astúrias a mandou restaurar e repovoar.

(°) Este Bispo D. Geraldo, é, mais tarde, santificado. É São Geraldo.

(10) Os documentos que contêm as referidas doações são considerados apócrifos.

Em 877, quatro anos após a reunião daquela cúria, D. Rosendo I, Bispo de Mondonhedo, recebe o território de Dume, muito provàvelmente, para que se proceda ao seu repovoamento. De igual modo, a doação de Montélios (de que se fizera presúria, por o local se encontrar abandonado) e a sua confirmação a Compostela, terá tido em vista, também, o respectivo repovoamento.

Se atendermos aos factos apontados, os fastos históricos ocorridos de 905 a 951, daremos conta do diligente movimento de recuperação e de repovoação: ajustamento de termos; instituição de dioceses; construção de igrejas e conventos; mudança de uma capital para um território localizado mais a sul, etc.

Tudo isto é a resultante do recuo das zonas de ocupação, isto é, das posições sarracenas, cujas hostes eram já impotentes para estancarem o tenaz movimento de reconquista e avanço cristão.

Vem a Paz e, com ela, a segurança das regiões libertadas. Com essa Paz, e essa segurança, vem o sossego das populações; então, a grei procura resgatar o que há, ainda de ermo e arruinado, naquelas terras ermadas; o campo voltará a ser produtivo; as suas casas serão erguidas.

Em agradecimento a Deus, em exaltação religiosa, levantam-Lhe Casas Novas, que Lhe dedicam, erguendo-as sobre as ruínas de anteriores; outras serão reconstruídas segundo a antiga traça; outras, ainda, permanecerão, para sempre, jacentes e demolidas. Assim, as edificações de Montélios, manter-se-ão arruinadas; e Compostela ter-se-á, apenas, limitado a mandar-lhe cobrir os edifícios e a proceder a algumas pequenas reparações, sem contudo, ter levado a reconstrução daquelas instalações conventuais até à sua primitiva fábrica.

Nova investida sarracena. Com Almançor, surgem novas destruições e pilhagens. O que fora reparado em Montélios, terá sido, de novo, incendiado.

Reconquista-se Coimbra, e com esta vitória mais escorraçados são os mouros infiéis.

Da igreja de Braga o que subsiste? Seus Metropolitas residem em Lugo! A sua autoridade, já no entanto, a engrandecer, mesmo assim, deve ser reduzida. Se há povos que livremente a reconhecem, outros há que lhe não obedecem.

Estamos chegados ao fim deste período das nossas reflexões, aquele que vai de 951 a 1065. Vamos entrar noutro, que se inicia em 1070 e nos leva até à bula de Pascoal II (1103), naquele em que este Papa ordena a entrega da paróquia de São Frutuoso à igreja Bracarense.

Reina na Galiza, Garcia, que restaura a Diocese Bracarense e nomeia seu Bispo, D. Pedro, que durante o seu governo, muito fez pela sua diocese, como já tivemos ocasião de referir. Garcia dá o mosteiro de Cordário por troca da paróquia de Montélios, para que São Frutuoso fique, novamente, na posse da sua ex-diocese. Mas, Garcia é deposto e, Compostela, que aceitou o mosteiro de Cordário, parece não haver restituído a paróquia de Montélios.

Nas instalações religiosas de Montélios, Compostela deve ter feito, durante este período novas reparações, as necessárias para abrigarem os peregrinos que, por ali, fizessem caminho para o Santuário compostelano, para o cumprimento das suas promessas ao Apóstolo Santiago; pois vão ser, esses mesmos peregrinos, ao visitarem o sepulcro do Santo Bispo São Frutuoso, que serão os arautos e os propagadores do seu culto.

Agora, não virão a Montélios, apenas, os peregrinos de «passagem». São Frutuoso arrebanha e congrega, também, os seus próprios peregrinos.

Julgamos terem sido estas as prováveis e acumuladas razões do inqualificável acto de 1102 (astuciosamente levado a efeito por D. Diogo Gelmirez); igualmente, elas devem ter contribuído para a não entrega, em devido tempo, à Diocese de Braga, da paróquia de São Fructuoso, o que, de facto e com efeito, só veio a ser cumprido por mercê da ordem de Pascoal II, de 1103, e por força da sua bula *Et Fratrum relatione.*

A paróquia foi entregue, mas as relíquias do Santo Bispo, NÃO!

Agora, voltemos a incidir a nossa atenção para o aspecto construtivo do monumento de Montélios.

Mas, efectivamente, em que época terá sido efectuada a «reforma» da capela de São Frutuoso? Antes, ou depois, de ter sido feita a entrega da paróquia? Isto é, essa «reforma» teria sido efectuada por Compostela, ou por Braga? Julgamos difícil formular uma resposta concreta!

Admitimos que essa «reforma» teria sido levada a cabo com fins de exaltação religiosa e no apogeu do culto de São Frutuoso; o início deste culto deve ter coincidido com o aparecimento do seu Santo Nome nas ladaínhas do pontifical de São Geraldo, do século XII; e, também, o mesmo culto, deve ter sido a razão do Arcebispo D. Godinho ter, em 1182, proclamado São Frutuoso, padroeiro e glória da igreja Bracarense.

Por conseguinte, segundo esta ordem de ideias, tudo leva a crer que a «reforma» ter-se-ia feito em época muito posterior à da fundação do monumento (660); provàvelmente, deverá ter-se iniciado cerca de 500 (?) anos mais tarde. Essa «reforma», que deve ser atribuída às exigências do

culto, terá decorrido, com toda a verosimilhança, durante o período que vai de 1089 a 1182.

Temos empregado a expressão «reforma», porque define melhor a realidade dos factos, e porque queremos utilizar o termo mais apropriado às circunstâncias do que aquele de reparação, ou reconstituição.

Dos justificativos da «reforma», a que a capela foi sujeita, e dos motivos nos quais se fundamenta a nossa opinião acerca da época em que ela foi realizada, de seguida apontaremos aqueles que, por agora, julgamos mais importantes.

— Rebaixamento do piso interior da capela, pois o piso primitivo encontrar-se-ia quase a 40 cm acima do actual e ao nível do envasamento exterior. Este rebaixamento teve como finalidade conseguir-se a altura necessária para a colocação das colunas, já existentes, ou pré-existentes, sendo estas aproveitadas em toda a sua altura, o que originou um desequilíbrio na harmonia do conjunto.

— Corte dos cunhais para que, no espaço, em ângulo recto reentrante, obtido por esse corte, pudessem ser também colocadas colunas que deveriam encimar-se pelos «capitéis-pilastras» (designação que, certamente, não se pode considerar correcta). Note-se que elas só têm motivos esculpidos, semelhantes às impostas, em dois lados consecutivos e em ângulo recto, dando assim uma perfeita continuidade na sua ligação às impostas. Deste modo, se procurou obter um efeito arquitectónico, inspirados no que se observa nos capitéis-impostas de origem bizantina.

— Se o aludido «capitel-pilastra» tivesse sido intencionalmente concebido para se aplicar no encabeçamento de alguma pilastra, teria que ter, obrigatòriamente, três faces, com motivos semelhantes às impostas, ou, uma só; a dar-se esta última condição, nos pequenos lados, imediatamente a ele ligados, ver-se-ia apenas a repetição dos frisos que compõem a imposta, isto no caso da pilastra ser pouco avançada.

— A implantação das impostas deve ter-se destinado a enobrecer as paredes; mas, para tal, foi necessário cortar parte da última fiada horizontal da silharia para as poder ali «encaixar», como uma guarnição decorativa, isto é, sem desempenharem qualquer papel construtivo.

— Nas paredes exteriores, colocação de embutidos nas cornijas;

e no interior, aplicação de frisos esculpidos; umas e outras trabalhadas em calcário oolítico.

— As ábsides circulares e as suas cúpulas (se estas existiram?). As ábsides, supomos, teriam sido interiormente rectangulares, conforme pretendemos representar na Estampa I-2; assim seria, pois não encontramos, na parte interior das paredes, qualquer alvenaria que, de algum modo, possa justificar uma ligação directa às paredes de revestimento das ábsides de planta ultra-semicircular. As ábsides teriam, à sua entrada, duas pilastras semelhantes às que existem na nave.

— À forma semicircular interior de cada ábside, igualmente, deveria corresponder uma forma semicircular exterior e não uma rectangular.

Assim, sem pormos em dúvida qualquer outra possível interpretação, é nossa forte convicção de que a planta original da primitiva igreja, que São Frutuoso dedicara a São Salvador, deveria ter sido análoga à que esboçamos na Estampa I-2.

Entre outros testemunhos encontrados em Montélios, poderemos, talvez, afirmar ter existido ali um edifício românico — igreja (?), convento (?); provàvelmente, a ele teria pertencido uma pedra — tendo insculpida uma sigla (fotografia 6) — que localizámos na parede que ladeia as escadas de acesso ao coro.

Esta sigla, mesmo que não tenha sido construído qualquer edifício na época românica, como acima alvitramos, pelo menos, demonstra terem sido ali efectuadas obras de vulto, reparações, reconstruções, ou «reformas».

Talvez que, de certo, possam ser arrojadas, grande parte das opiniões expostas.

Mas, seja como for, não será menos certo que, além de não encontrarmos outro significado para melhor fundamentar o nosso ponto de vista sobre aqueles determinados aspectos construtivos, ainda menos encontraríamos qualquer diferente explicação que justificasse o aparecimento de mais uma sigla; esta observável, no próprio monumento, na parede interior da ábside norte; isto, se pretendêssemos considerar, a capela de São Frutuoso, de traça bizantina (com planta em cruz grega), visigoda, ou, mesmo, moçárabe.

Esta insólita sigla encontra-se gravada numa daquelas pedras, rente

ao chão actual, que fazem com que as ábsides tomem a forma ultra-semicircular, isto é, num dos blocos do aparelho de revestimento circular.

A relativa posição dessa sigla — evidentemente contemporânea da «reforma» e, igualmente, do rebaixamento do chão — dá-nos a cronologia da possível implantação das colunas.

Uma sigla define uma cronologia românica e, muito provàvelmente, do fim do século XI, ou já até mesmo, dos começos do século XII.

Com o nosso contributo procurávamos, auxiliar e simplificar o estudo do monumento de Montélios; mas, agora reparamos que ainda mais o complicámos. Que nos perdõem, aqueles que se têm dedicado ao estudo dos problemas inerentes à capela de São Frutuoso, por havermos dificultado mais a sua solução; e, bem assim, seja esse perdão igualmente extensivo aos nossos erros, à nossa muita e confessada ousadia.

A TI, São Frutuoso, rogamos o TEU Perdão, pelo atrevimento de pretendermos «roubar» a magnificência ao TEU templo sepulcral; acreditai-nos, que não foi por menos TE prezar, mas apenas, na procura da VERDADE. E TU, que muito viveste na simplicidade e suavemente espalhaste essa VERDADE, já deves tê-lo concedido, porque bem consideraste toda a nossa fé e sincero propósito.

Mas, São Frutuoso, perdoai, também, àqueles que transformaram a TUA última Casa, «reformando-A» — no que somos agora concordantes — ao pretenderem, com esse, acto que Ela simbolizasse, durante a TUA AUSÊNCIA, a TUA Magnanimidade de Espírito e Alma, e, no seu muito fervor e respeito, A perpetuasse, *in illo tempore*.

E, assim foi, pois TU bem vistes, e nós também, como acorreram ao caminho, que igualmente trilhámos, aqueles homens, aquelas mulheres e aquelas crianças, que, debaixo de chuva, TE acenavam durante o dia com flores e lenços, e, de noite, TE renderam preito segurando velas acesas, cujas chamas reflectiam a fé e a luz das suas almas, e toda a enternecida alegria pelo TEU regresso.

Bibliografia

ALBUQUERQUE E CASTRO (Luís de) — 1965 — *Os frisos de calcário da Capela de São Frutuoso de Montélios* (Braga) — Braga.

ALMEIDA (D. Fernando de) — 1962 — *A Arte visigótica em Portugal* — Lisboa.

AZEVEDO (António de) — 1965 — *O mausoléu de S. Frutuoso de Braga* — Braga.

CARDOZO (Mário) — 1962 — *Seria Mumadona Tia de Ramiro II, Rei de Leão?* — Guimarães.

DURLIAT (Marcel) — 1964 — *El arte romanico en España* — Barcelona.

FAURE (Élie) — 1949 — *A arte medieval-História da Arte* — Lisboa.

GRABAR (André) — 1966 — *L'êge d'or de Justinien. De la mort de Théodose à l'Islam* — França.

HUGUET (Pedro Batlle) — 1947 — *Arte paleocristiano-Ars Hispaniae* — Madrid.

JESUS DA COSTA (P.e Avelino) — 1965 — *Liber Fideis, edição crítica* — Braga.
— 1959 — *O Bispo D. Pedro e a Organização da Diocese de Braga* — Coimbra.
— 1957 — *A Restauração da Diocese de Braga em 1070* — Coimbra.
— 1949 — *S. Martinho de Dume (XIV Centenário da sua chegada à Península* — Braga.

LACERDA (Aarão de) — 1942 — *História da Arte em Portugal* — Porto.

MONTEIRO (Manuel) — 1939 — *S. Frutuoso-Uma Igreja Mozárabe* — Braga.

MOURA COUTINHO (João) — 1945 — *S. Frutuoso de Montélios* — Braga.

NAVASCUÉS (Joaquín M.ª de) — 1961 — *La dedicación de San Juan de Baños* — Palência.

PINHO BRANDÃO (Domingos de) — 1961 — *Escavações Arqueológicas em Xanten — Alemanha* — Porto.

SCHLUNK (Helmut) — 1947 — *Arte visigodo. Arte Asturiana-Ars Hispaniae* — Madrid.

SILVA PINTO (Sérgio da)—)1960 — *S. Frutuoso de Montélios. A igreja mais bizantina na Península* — Braga.

TARACENA (Blas) — 1947 — *Arte romano-Ars Hispaniae* — Madrid.

VASCONCELOS (António de) — 1917 — *Reinos cristãos da Península Hispânic* — Coimbra.

Notas sobre el III Concílio de Braga

Por Carmen CODOÑER

Para enfrentarse con cualquier problema que afecte al contenido del III Concilio de Braga, es conveniente partir de un dato objetivo que se nos da de antemano: el III Concilio de Braga es, en relación con los Concilios de Toledo, un sínodo de importancia menor; aceptando, de momento, la designación, podríamos hablar de un Concilio con caracter local. Ello nos da las bases de comprensión de una serie de interesantes observaciones que su lectura suscita.

Por otra parte, el III Concilio de Braga, celebrado el año 675, es poco posterior a la muerte de San Fructuoso, y poco más, aunque no mucho, a la muerte de Isidoro de Sevilla. Fructuoso gozó de gran ascendiente en la zona noroeste de la península, Isidoro, en todo el área peninsular. Lo que me propongo analizar en esta comunicación es, si desde el punto de vista institucional y cultural se deja sentir ese doble influjo.

Para ello comenzaré por dar un esquema sucinto de su contenido[1]. Tras una breve introducción en que se parte de la fórmula de fé, según el Concilio de Nicea. sigue en extracto lo que después va a ser desarrollado punto por punto en los cánones; el resumen termina con las palabras: *Quae omnia ne confuse uiderentur esse prolata, discretis titulorum ordinibus credimus subnectenda.*

El enunciado de los *tituli* es el siguiente:

I. *Ut repulsis omnibus opinionibus superstitionum, panis tantum et uinum aqua permixtum in sacrificio offeratur.*

II. *Ne uasa Domino sacrata humanis usibus seruiant.*

III. *Ne sacerdos sine orario missam audeat celebrare.*

---

[1] Las citas de textos conciliares están tomadas de la ed. de González, *Collectio Canonum Ecclesiae Hispaniae*, Madrid, 1808.

IV. *Ne sacerdotes siue quicumque ex clero sine testimonio cum quibuslibet faeminis habitent.*

V. *De damnata praesumtione quorundam episcoporum qui in festiuitatibus martyrum ad ecclesiam procedentes appensis collo reliquiis albatis diaconibus in sellulis uehuntur.*

VI *De honesta honoratorum disciplina.*

VII. *Ne promissione munerum honoris gratia uenundetur.*

VIII. *Ne rectores ecclesiae plus propria quam ecclesiastica iura laborare intendant.*

Atendiendo únicamente al enunciado de los *tituli*, parece que se tratan los temas habituales en los Concilios, enfocados también de la manera tradicional; esta idea desaparece cuando se analiza el desarrollo de cada uno de los *tituli*.

Estudiando detenidamente los cánones vemos que la aportación original a los esquemas habituales de los Concilios es abundante. Comencemos con el canon 1, sobre la materia de la consagración; es un punto que encontramos tratado en varios concilios, entre ellos: Carthag. III, tit. 24; Aurelian. IV; Canon. Martini 55, etc. Ahora bien, mientras que en todos los enumerados se da una coincidencia de términos, en líneas generales: (Carthag. III) *ut in sacramentis corporis et sanguinis Domini nihil amplius offeratur quam ipse Dominus tradidit, hoc est panis et uinum aqua mixtum, nec amplius in primitiis...;* (Aurelian. IV) *ut nullus in oblatione sacri calicis, nisi quod ex fructu uiniae speratur, aqua mixtum offerre praesumat, quia sacriligum iudicatur aliut offerri*; (Canon. Martini 55) *Non oportet aliquid aliud in sanctuario offerri praeter panem et uinum et aquam quae in typo Christi benedicuntur...*, es decir, se enfoca en todos el problema desde un punto de vista meramente negativo, en el Concilio de Braga, el problema se aborda desde su ángulo concreto, y el *nihil amplius*, el *aliquid aliud*, se explicitan por completo. No debe ofrecerse *lac pro uino, intinctam eucharistiam pro complemento communionis*, y, por último, *botrum*. Se atiende a una realidad existente y se especifica cuál es. Pero el interés máximo de este canon reside en que, tanto el uso de la leche, como el de la *intinctio*, son usos totalmente desconocidos hasta ese momento (posteriormente, el uso de la *intinctio*, aparece en Oriente a partir del siglo X) [2]. En cuanto al hecho de consagrar con leche, quizá pudiera ponerse en relación con un pasaje de la *Passio Perpetuae et Feli-*

[2] Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 3, col. 2465.

citatis[3]: *Bene uenisti, tegnon, et clamit me, et de caseo quod mulgebat eddit mihiau quasi buccellam; et ego accepi iunctis manibus et manducaui*[4]. Pero a falta de los puntos intermedios que aclaren la transición de una a otra postura, lo único que puede hacerse es dejar anotado el hecho de que en un mismo canon, se encuentren coincidiendo dos elementos inquietantes: uno oriental (la *intinctio*), y otro tal vez africano.

En su conjunto, el canon 1 ofrece la impresión de que se trata de reglamentar usos locales muy arraigados, a juzgar por el lujo de detalles con que están descritos y el interés por concretar en la medida de lo posible.

El segundo canon es de los más amplios, en lo que se refiere al alcance de la prescripción, y aún así apunta una novedad, si bien relativa. Mientras en los Concilios por lo general (por ej. Can. Mart. 17) el uso que se prohibe dar a los utensilios sagrados es el de considerarlos como propiedad, con la consecuencia que en ello va implícita, la de venderlos, aquí casi todo el canon se limita a hablar de su utilización para las comidas personales.

Se adecua perfectamente al tipo de canon habitual el 3, que se refiere al uso del *orarium* y que coincide especialmente con el canon 9 del I Concilio de Braga; también el canon 7, sobre la simonía, es corriente que aparezca en los Concilios, y en términos semejantes.

Los cánones 4, 6, y 5, podrían ponerse en relación. En los dos primeros, el sínodo adopta medidas contra el clero alto, porque se arroga excesivas atribuciones; en el tercero, plantea el problema de la moralidad del clero, en el aspecto sexual, y lo resuelve en términos tajantes y rígidos en exceso. Una dureza, en los tres casos, que no es frecuente ver en las medidas adoptadas por los Concilios. Me parece necesario, en este caso, especificar un poco más.

El canon 4 trata de la cohabitalidad del clero con mujeres. Es un tema muy frecuente en los Concilios, y, en general, responde a una fórmula que podría representar el canon 42 del Concilio IV d Toledo: *Cum clericis extraneae faeminae nullatenus habitent nisi tantum soror et mater, filia uel auita, in quibus personis nihil sceleris aestimari foedus naturae permittit: id enim et constitutio antiquorum patrum decreuit.*

Sin embargo, frente a esto, el III Concilio de Braga se levanta con la prohibición total sobre mujeres aceptadas en régimen de cohabitabilidad, a

---

[3] *Passio Perpetuae et Felicitatis* 4, 9; ed. Van Beek.

[4] Cf. *Paul. Cor.* 1, 3, 2.

excepción de la madre: ...*sancimus auctoritate tenendum, ut nullus sacerdotum siue quisquis ille de clero absque honesto et competenti testimonio, excepta sola matre cum quibuslibet faeminis secrete se praesumat adiungere, non solum cum extraneis mulieribus, sed nec ipsis etiam sororibus uel propinquis...*

En el canon 5, se pronuncia de modo claro en contra de las altas jerarquias eclesiásticas al condenar el fasto de los obispos en las procesiones, obligando incluso a que se les transporte en *sella*, en lugar de ir a pie; esa misma es la tónica del canon 6, en que se opone a que estos mismos tomen medidas disciplinarias sobre el clero inferior. En este último canon el aspecto interesante no es tanto el que el Concilio tome medidas en contra, sino el hecho que motiva la intervención del Concilio. Dice el canon mencionado: ... *nouimus quosdam ex fratribus tantis caedibus in subditos efferuescere, quantas poterant latrocinantium promereri personae.* Queda claro que la actitud del clero superior respecto al inferior es durísima; es la diferencia que se advierte con respecto a otros canones que versan sobre el mismo tema, pero referidos unicamente a medidas de orden espiritual (cfr. *Emerit.* I, 75).

Queda por último el canon 8, que puede facilmente ponerse en relación con la reciente legislación sobre la separación de los bienes eclesiásticos privados y los de la Iglesia, como persona jurídica. Esta reglamentación se encuentra, por primera vez en Hispania en el IV Concilio de Toledo (can. 33).

Si recogemos las consecuencias que se derivan de lo expuesto hasta ahora, tenemos: cinco de los ocho cánones que integran el Concilio, tienen un acusado valor local (1, 2, 4, 5, 6); a menor radio de acción de los preceptos dados, corresponde una mayor concreción de los mismos; más bien parece pretenderse poner remedio a males particulares, que a dictar normas de aplicación general.

Sin embargo, en el análisis que acabamos de hacer existen una serie de caracteristicas que no se explican acudiendo a ese factor: la rigidez extremada que se aplica al comportamiento del clero en general, no puede explicarse basandose en el carácter local del Concilio, de modo exclusivo. En este punto es donde puede percibirse, en mi opinión, la influencia de Fructuoso de Braga «a posteriori», o por mejor decir, la infuencia de un el ambiente a cuya creación él contribuyó; la creciente importancia del monaquismo en esta zona noroeste de la península ha tenido que jugar un valioso papel; llegado el momento de establecer criterios, la austeridad monacal interfiere en un campo que en un principio no le era propio, el del clero

regular, que resulta alcanzado por extensión. Clave para todo lo que decimos es el canon 4, al que antes hacíamos alusión, en que la actividad intransigente respecto a la cohabitabilidad tiene claros ribetes de ascetismo monacal. Dentro de esa misma perspectiva hay que considerar la austeridad a que se quiere someter a las jerarquías eclesiásticas por parte del Concilio. Pero esta influencia de la moral monástica no se evidencia solamente en la actitud adoptada por el Concilio, sino que se ha infiltrado también en las capas eclesiásticas a titulo personal: piénsese que en el canon 6 el Concilio se ve obligado a sancionar el rigor de las jerarquías para con el clero inferior. Y así se da la siguiente inconsecuencia: en tanto que en este canon 6, el Concilio de Braga tiende a delimitar los campos, restituyendo a la disciplina para el clero regular su verdadero valor, liberandolo de las influencias de la disciplina monástica, los firmantes del Concilio se ven alcanzados por esa misma moral monástica de modo inconsciente, cosa que queda reflejada en los cánones 4 y 7.

De sobra es sabido, el influjo que sobre toda la península va a ejercer Isidoro durante los siglos subsiguientes a su muerte. En este, puesto que se trata de un Concilio, el influjo se percibirá a través de las obras de Isidoro con un valor doctrinal afín. Efectivamente, en el canon 1 se contiene un pasaje de notable extensión tomado del *de ecclesiasticis officiis* de Isidoro de Sevilla (18,4), desde *calix enim dominicus* hasta *utrumque misceatur;* en Isidoro el pasaje está tomado de Cipriano, pero de modo tal que el texto ha variado notablemente en la adaptación; por ello no es dudoso que está tomado de Isidoro.

A partir del Concilio IV de Toledo, en cierto modo obra también del arzobispo de Sevilla, los Concilios celebrados en esa sede adquieren un valor modélico. La mayor parte de los firmantes del III Concilio de Braga son los sucesores de otros que participaron en el VIII ó el X de Toledo. Para comenzar, nos encontramos con que el símbolo de la fé con que se abre el III Concilio de Braga es idéntico al que se recoge en el VIII Concilio de Toledo (influencia del VIII también parece verse en el Emeritense I — año 66 —, con el símbolo de fé idéntico). Son los tres únicos casos, hasta la fecha del III Concilio de Braga, en que existe coincidencia del credo.

En detalles aislados captamos la influencia del Concilio IV de Toledo. Dice el canon 23 del mismo: *Ut presbyter uel diaconus uitae suae habeant testimonium. Non aliter placuit, ut quemadmodum antistites ita presbyteres atque leuitae quos forte infirmitas aut aetatis gratuitas in conclaui*

episcopi manere non sinit ut et idem in cellulis suis testes uitae habeant, uitamque suam sicut nomine ita et meritis teneant.

Y dice el canon 4 del III Concilio de Braga: *Ut nullus sacerdotum siue quisquis ille de clero absque honesto et competenti... faeminis... se praesumat adiungere.*

Es evidente que la especial interpretación dada por el III Concilio de Braga al dato recogido en el IV de Toledo, da un nuevo sentido al dato.

El III Concilio de Braga, pues, presenta al ser sometido a análisis, una duplicidad de influencias que afectan a su estructura conceptual por un lado; a su realización literaria por otro. Hay que partir de un hecho, al que ya anteriormente hice mención: celebrado simultáneamente al IV Concilio de Toledo, el alcance de sus normas parece de antemano pretender restringirse a una casuística local, que priva de validez a sus preceptos fuera del territorio hacia el que va concebida la legislación. Al faltarle a la zona una tradición conciliar local, interrumpida durante más de un siglo, se ve forzado a fundamentarse en parte en la tradición conciliar toledana, en parte en Isidoro. Ahora bien, esta corriente de influencia peninsular, en definitiva no viene sino a dar forma a unos principios informadores ya existentes; en efecto, la influencia del movimiento monástico, al que dió impulso Fructuoso de Braga, es tan vigorosa que imprime al Concilio, en conjunto, esas especiales caracteristicas de austeridad y rigidez, que lo aislan y dan una entidad propia.

En Torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas

Por António Linage CONDE

A la memoria de mi mujer

Como aclaración al título de nuestro trabajo, hemos de precisar que el el curso del mismo es nuestro propósito relacionar la *Regula Monachorum* de San Fructuoso con la *Regula Benedicti*, la *Regula Isidori* y las *Instituciones* de Casiano, por un lado; y por otro con la *Regula Communis*. Esta precisión sobreetiende ya que nos colocamos modestamente entre quienes, por cierto con ejemplares autoridad y rigor crítico, niegan al Santo Arzobispo Bracarense la paternidad única de la citada *Regula Communis*, aunque no excluyan su colaboración en la misma. A la *Regula Leandri* y a la *Regula Consensoria* solo se harán referencias esporádicas y muy breves (1.

Partiremos de la afirmación sentada por el sr. Manuel Mundó en Spoleto (2) según la cual la Península solo tiene su monacato autóctono durante la época visigoda, de igual manera que la hermana italiana no le ve surgir hasta San Benito. Aclaremos que «monacato autóctono», en el sentido que aquí hemos dado a la expresión, no equivale a monacato original, sino a florescimiento monástico coherente y organizado dentro de los límites geográficos en cuestión, aunque sea con materiales ajenos. Por eso, el hecho de que el monacato visigodo se nutra de la savia de Oriente, al menos en sus realizaciones más felices y ortodoxas (3), no quiere decir que en el haber del florecimiento eclesiástico de aquel tiempo, no haya de ser

(1) En :adelante utilizaremos, en general, las siglas: RM = Regula Monachorum; RI = Regula Isidori; RB = Institutiones de Casiano.

(2) En *Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al séc. VII* a su vez (en *Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della Civiltá occidentale*, IV sesión de estudios altomedievales de Spoleto, 1957).

incluído el mismo con buenos títulos a su favor. Por otra parte, si bien creemos acertada la opinión de Dom García C. Colombás (4), según la cual «las características del primitivo monacato español parecen corresponder con bastante exactitud a las del monacato egipcio», hemos de distinguir entre el monacato importado directamente de Oriente — caso del contemporáneo de San Benito, Martín de Dumio — y el monacato injertado en la Península como un brote de aquel — caso de las RM y RI.

Antes de continuar aclaremos también que, si bien nuestro tema se centra en la RM, teniendo en cuenta que hemos visto en la misma encarnado el ideal monástico fructuosiano, y que la existencia del santo, a la luz de las únicas fuentes a nosotros llegadas, estuvo a su pleno servicio, habremos de tener muy en cuenta los datos biográficos de la *Vita Fructuosi* (5).

El monacato visigótico se manifestó en una serie de formas vivas en aquella realidad social; en una legislación monástica propia, y en el ideario monástico de los padres visigodos. Es preciso distinguir cuidadosamente entre los tres aspectos.

El monacato que, al parecer espontáneamente, surgió como una seria realidad social, familiar y económica, en la Hispania visigótica, tiene sus notas peculiares. En cuanto tales, a pesar de su aislamiento relativo de las otras del Occidente europeo, poseen un enorme interés para el estudioso,

---

(3) Ad exemplum, la de la RM. Tengamos presente el abismo que la separa, en el orden de los buenos valores monásticos, de la RC.

(4) Ed. de «*San Benito. Su vida y su regla*», B. A. C., Madrid, 1957, p. 26.

(5) En adelante VF (*Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, 1898-1901, 3194). Sin embargo, en lo que respecta al exclusivismo monástico fructuosiano, notemos que acaso no fuese en la realidad tan absorbente como de la única fuente que es la VF se deduce. A este propósito es esencial el luminoso trabajo del Profesor Diaz y Diaz, *A propósito de la VF*, (*Cuadernos de estudios gallegos*, 1.953, XXV, p. 155-178). Según él — y se apoya en una rigurosa base estilística, topográfica y de contenido —, en el texto de la VF hay dos partes que corresponden a sendas y diversas plumas: la V y la V_1. La V comprendería los capítulos I al VII y desde el XIV, 19 al final, y sería posterior a la V_1. Y así como la característica más saliente de la V es «la unilateralidad de su autor, cuyo único intento ha sido mostrar en Fructuoso al monje y al asceta, sin la menor pretensión de realizar una auténtica biografía», hasta el extremo de que «una noticia tan importante como su elevación a la sede metropolitana de Braga se reduce a una ocasión de destacar su espíritu monástico que le hace mantenerse en la regla y vida monacal a pesar de su dignidad», y puede hablarse incluso de «obsesión monacal», en la V_1 «falta decididamente toda preocupación monástica: el texto se reduce a una especie de legendario, obra de un autor, contemporáneo riguroso del santo, que ha tomado sus informaciones de dos compañeros de aquel».

aun no especializado en los problemas peninsulares. En cuanto hispánicas, sobrevivieron a la invasión musulmana, se injertaron en las nuevas realidades de la mozarabía y la repoblación, y son de valiosa ayuda para explicar fenómenos que nos salen extrañamente al paso a lo largo de los diplomas de la posterior Alta Edad Media. Formas originales hasta cierto punto de dicho monacato son la integración en los cenobios de familias enteras (acompañadas de sus siervos y como comunidades económicas), y una serie de diversas y frecuentes formas de relación entre los monasterios de los dos sexos. De la sumisión o no de estas realidades vivas a la disciplina canónica vigente depende el encuadramiento de cada caso en las categorías, bastante confusas, que nos permiten vislumbrar las fuentes (6). Así tenemos pseudomonasterios familiares (cuando las familias en cuestión, al margen de la disciplina eclesiástica, edificaban en sus propiedades una iglesia y se constituían motu proprio en monasterio mixto), y mixtos (de convivencia indiscreminada de monjes de ambos sexos en un mismo edificio). Y, por otro lado, dentro de los cánones, monasterios dúplices (donde la convivencia de los dos sexos se realizaba con la establecida separación, y que, sin embargo, no deben confundirse con los monasterios simplemente vecinos), y la *tuitio* de los monjes varones sobre los cenobios femininos. Anticipemos que, a nuestro modesto entender, la *Regula communis* no fué sino la reacción de un grupo de abades y obispos del Noroeste (entre ellos Fructuoso con toda probabilidad), tendente a convertir aquellos monasterios irregulares — que a veces solo el nombre debieron tener de tales — en cenobios al menos tolerables, ya que no ideales.

Con lo cual empalmamos con el segundo aspecto, el jurídico. Los legisladores monásticos visigodos fueron a veces modestos y a veces ambiciosos. De la modestia no pasaron los autores de la colectiva *Regula Communis*.

(6) Son esenciales para estos temas los trabajos del Profesor Orlandis, que hemos ampliamente utilizado para el resumen que damos en el texto. Se trata de *Traditio corporis et animae. La Familiaritas en las iglesias y monasterios españoles de la Alta Edad Media* (*Anuario de Historia del Derecho Español*, XXIV, 1954, pp. 95-277); *Los orígenes del monaquismo dúplice em España* (en *Homenaje a la memoria de don Juan Moneva*, Zaragoza, 1955, pp. 237-248); *Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media* (*Anuario cit.*, XXVI, 1956, p. 1-56) y *Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media* (*Anuario cit.* XXX, 1960, pp. 49-88). El Profesor Orlandis ha conseguido rastrear hasta la realidad visigótica algo enmarañado y confuso por naturaleza, que solo puede indagarse a través de escuetos documentos altomedievales de aplicación del derecho y de alguna preciosa fuente aislada como la RC, de alcance más revelador.

Se encontraron frente a una situación consumada de irregularidad, y se conformaron con hacerla discurrir por cauces canónicos. Así su cap. I soluciona el problema de los pseudomonasterios familiares a base de permitir una reglamentada hospitalidad de las familias en los verdaderos cenobios, algo así como una desmesurada extensión de la *familiaritas* monástica, luego muy desenvuelta en todo el Occidente. Y de ahí los precedentes peninsulares de la oblatura que vió el estudioso de esta Dom Ursmer Berlière (7).

En cambio, labor ambiciosa fué la de quenes se propusieron disciplinar ad hoc un monacato regular ya existente, o crear otro nuevo. Del primer caso son muestras la RI y lo que pueda haber de jurídico en la llamada *Regula Leandri*. De lo segundo la RM la cual, repetimos, debe verse a la luz de la VF. A esta última hay que estar, muy especialmente, para deducir la concepción fructuosiana de las relaciones entre los monasterios de diverso sexo, dada por una parte la difusión en la época del monacato dúplice y de la tuitio, y por otra la ignorancia de las mujeres por la RM. Lo cual no quiere decir que la tuitio (y ni siquiera el monasterio dúplice) sean incompatibles con la RM. Del texto de ella no podemos deducir tal incompatibilidad. Y la plena compatibilidad con los mismos del ideal fructuosiano nos resulta de la VF.

En cuanto al ideario monástico de los padres visigodos es bien pobre y no se corresponde con la floración práctica de su monacato. Como ha escrito el Profesor Diaz y Diaz «rien n'est plus caracteristique de la littérature espagnole de cette epoque que la manque presque total d'interêt pour les problèmes théologiques qui soulève la vie monastique» (8). Sin embargo, nos han legado dos auténticos *chefs d'oeuvre*, tan esencialmente definidoras del estado y el ideal monásticos, que su actualidad no pasará nunca, y quienes se aparten de las mismas lo harán en el mismo grado del monacato en sí. Una, isidoriana, recogida en las Etimologías, parece inherente

(7) Escribe en su trabajo sobre *La Familia dans les monastéres benedictins du Moyen Age*. Academie Royale de Belgique, clase de lettres, Memoires, t. 29. fac. 2, Bruxelles, 1931, p. 75: «La Règle de Saint Fructueux, qui semble dater du milieu du VII siècle, pourrait être peut être considerée comme le plus ancien document qui semble attester l'existence d'une sorte d'oblature. Elle admet l'existence de deux époux qui se retirent dans un monastère avec leurs enfants en bas-age». Citamos por la nota 5 de Orlandis, *Los monasterios familiares*. Notemos que dom Berlière llama Regla de San Fructuoso a la RC.

(8) *La vie monastique d'aprés les écrivains wisigothiques (VII siècle)*, en la obra colectiva *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, conmemorativa del centenario de la venerable abadía de Ligugé, p. 371.

a toda posible forma monástica, incluso fuera del cristianismo (9). La otra es la de nuestro Santo Bracarense, se contiene en el cap. I de su RM y es difícil de ser superada referida al monacato cristiano. Sobre ella habremos luego de volver.

Así pues, tenemos una teología monástica fructuosiana, felicísimamente expresada en el cap. I de la RM; una reglamentación práctica, capaz de regular totalmente la vida de cada monje y la del monasterio, desarrollada en el resto de la misma Regla; y una dedicación de la vida del santo a la implantación de su monacato que, consequencia de una temprana y muy firme vocación, se manifestó en el curso todo de su existencia, según la VF.

La continua y temprana vocación monástica de Fructuoso se destaca en un texto abreviado y mutilado de su *Vita*, descubierto por el Profesor Diaz y Diaz y, según él, acaso resumido para el oficio (10), «dum adhuc parvulus sub parentibus degeret, pro edificatione monasterii apta loca penssare cepit». Anotamos el dato, a pesar de lo probable de que responda a un patrón hagiográfico. La realidad de su plena consecución, a lo largo de la existencia del santo, resalta de un prefacio también descubierto por el mismo investigador a una de las dos partes de distinta pluma que él ha señalado en la obra (11): «... deinde ad heremi petendens loca, monasteria plurima fundavit, in quibus multas animas beatorum monachorum per bonam conversationem et sanctam disciplinam Domino dedicavit».

Y es mucho más significaativo que en el mismo prólogo de laVF (12), luego de hacerse alusión a como la buena nueva de la fe ortodoxa custo-

---

(9) Lib. VII, XIII, 13-15: «Monachus Graeca etymologia vocatus, eo quod sit singularis. *Movos* enim Graece singularitas decitur. Ergo si solitarius interpretatur vocabulum monachi, quid facit in turba qui solus est?». Citamos por la edición oxoniana de Lindsay, t. I. La etimología isidoriana carga el acento sobre un elemento especificamente diferencial del monje y esencial a su vocación y estado. Lejos de haber quedado trasnochada es de una actualidad candente...

(10) En el MS de la Biblioteca Nacional de Lisboa, Alcobaça *CCXCIII* del siglo XII-XIII, pp. 59-60, tras la *Vita Euphrosynae*. Apendice II al trabajo cit. de Diaz en la nota 5.

(11) En el códice 848 de la Biblioteca de Palacio (fol. 101). Tomamos la cita del mismo trabajo de Diaz cit. en la nota anterior, apendice I. El propio Diaz había descrito el manuescrito en *Hispania sacra*, 4 (1951), pp. 133-146.

(12) Además del texto cit. en nota 5, puede verse en el tomo LXXXVII de la *Patrología latina* de Migne y en Florez, *España sagrada*, vol. 15, p. 451 y s. Migne la incluye entre las obras de Valerio, haciéndose eco de la opinión entonces común que ha destruído la crítica moderna. También, *Act. SS. Boll.* (16 de abril) y Mabillon,

diada por la Iglesia sumissa a Roma había suplantado a las tinieblas del paganismo, refiriéndose a nuestro extremo occidente peninsular — «et hujus occiduae plagae exigua perluceret extremitas» — hace un paralelo entre las dos «lucernas», a él deparadas por la piedad divina, es decir, Isidoro y Fructuoso, y mientaras del Sevillano se hace el elogio que coresponde a un obispo sabio, del Bracarense — a pesar de haber sido, como el otro, metropolitano — se dice como «contemplativae vitae peritia vibrante fulgore micans, intima cordium inluminavit arcana», y se pondera su fidelidad a la tradición de los padres monásticos del desierto — «ad patrum se facile, quorum aequaret antiquorum meritis thebaeorum»— Y llega la que el citado Profesor Diaz y Diaz ha llamado «obsesión monacal» del autor de esta parte de la Vita a parangonar, en sus primeras líneas arriba aludidas, a la luz de los dogmas romanos con los «excellentissima sacrae religionis... exempla» que «praemicarent», «ex Aegypto orientale provincia». ?Como extrañarnos, pues, de la índole oriental del monacato disciplinado en la RM y de las apetencias del santo por conocer de visu esas regiones de Oriente de donde le había llegado su médula»

La vigente y perenne teología monástica fructuosiana está contenida en el breve cap. I de su RM. A diferencia de la RB y *la Regula magistri,* aquella carece de prólogo. Pero este cap. I hace los oficios que el prólogo en las otras.

El título es genéricamente cristiano y no específicamente monástico, *De dilectione Dei et proximi* (12). Y es que Fructuoso recalca que la vida monástica no es una vocación aislada en el seno del cristianismo, que sitúe a sus militantes en una torre de marfil, sino algo que se añade a la vida cristiana. La esencia de esta está en la «dilectionem Dei et proximi», lo cual constituye «totius perfectionis vinculum, et summa virtutum». La vilda monástica es algo que, en el tiempo y en el contenido, viene después, «post dilectionem». Y que se añade a la primera, «hoc de reliquo». Fructuoso, en muy pocas y densas palabras, expresa lo que podríamos llamar, sin pensar en absoluto en la escolástica, su forma y su mate-

---

Act. SS. Ord. S. Ben, II, p. 581. La edición más moderna, pero no definitiva, es la de Sister F. L. Nock, *The Vita Sancti Fructuosi* (Washington, 1949, The Catholic University of America).

(12) Texto en Holstenius, *Codex regularum monasticarum et canonicarum* (Ausburgo, 1759 — Reciente reimpresión en Graz, 1957), pp. 201-207, y en Migne, P. L., vol. 87, coll. 1099 y s.

ria. Su forma estriba en la observancia de la tradición formada desde los orígenes en torno a ese género de vida, «ex regulari traditione conservari in Monasteriis». Pero ya empieza diciendo. Fructuoso que esa tradición ha de ser reducida a un código, «definitium est» (14). Su materia se compone de:

A) La oración, «incumbere orationi nocte ac die» (15).

B) La observancia de la distribución reglamentada del tiempo, «et praefinitarum horarum observare mensuram».

C) El trabajo, y.

D) La atención espiritual continua al estado de perfección que se ha elegido, «nec vacare ullatenus, aut torpere a spiritualibus quenquam operum exercitiis diuturnis temporibus».

---

(14) Parece difícil, a la luz de las fuentes de que se dispone, determinar la influencia en el Bracarense de Martín de Dumio. Pero lo poco que nos consta es suficiente para medir las profundas diferencias entre ambos. Martín de Dumio es un monje oriental que se trasplanta a Occidente y se limita a imponer la tradicional y un poco anárquica regulación monástica de aquellas tierras, a base de ejemplos y aforismos de los antiguos. Fructuoso es un monje occidental que, la mira puesta desde lejos en los modelos orientales, los cuales nunca llegaría a conocer de visu, pese a sus intentos, legisla orgánicamente para sus fundaciones, como San Benito y el Magister desconocido y el propio Isidoro. Recientemente Dom Maur Cocheril, en su espléndido libro *Etudes sur le monachisme en Espagne et au Portugal* (Lisboa, 1966), ha puesto de relieve con toda precisión la diferencia apuntada: «La règle observée à Dume n'était rien d'autre que *les enseignements* des Pères d'Orient traduits par Martin. Tous les points essentiels de la vie monastique telle qu'il la concevait étaient proposés à ses moines, demontrés et confirmés *par des anedoctes ou des sentences.* Cette *forme curieuse de legislation monastique* devait être remplacée par des *codes* dont la Règle de St. Benoît est l'exemple le mieux connu, mais jusqu'a l'invasion arabe existe aux confins de l'Occident un monachisme qui refletait exactement celui des Pères d'Egypte et de Palestine». Dom Cocheril sigue poniendo de relieve como la índole codificadora se encuentra ya en la RI: «donner un resumé clair, précis et complet de toute la legislation *diffuse dans le monde monastique,* mais dont beaucoup de points ne convenaient pas du tout aux moines hispaniques. Son propos consistait à faire pour eux ce que saint Benoît avait fait pour les moines italienes un siècle plus tôt» (pp. 40-42). Los subrayados son nuestros. Un ejemplo muy distante que puede ayudar a la comprensión de la diferencia formalmente profunda entre ambas maneras es el de los Códigos estatales de nuestros días y el mismo *Codex juris canonici,* cotejados con las antiguas recopilaciones carentes de unidad sistemática.

(15) En un reciente trabajo don Pedro Llabrés ha recalcado como la concepción fructuosiana — que en este punto siguió vigente en los monasterios benedictinos hispánicos hasta la introducción del rito romano — supone que el oficio es el primer deber del monje. «Así, pues, el fundador visigodo multiplica las horas durante el día y, sobre

Como definición de la esencia de la vida monástica no creemos que pueda ser superado este capítulo del Bracarense.

Antes de relacionar la RM con las otras reglas monásticas — entre las que no podremos eludir a la hasta ahora no citada *Regula Magistri* ([16]), nos permitiremos hacer un resumen sistemático de su contenido. Desejaremos fuera el cap. I, ya analizado como exponente de la teología monástica fructuosiana. En el resto podemos distinguir, advirtiendo que las matérias no están ordenadas en el texto y que los títulos de cada capítulo no responden exactamente al contenido del mismo:

I) Una ordenación de la vida cotidiana. A su vez debemos distinguir:

A) Horario del día (II y VI), y.

B) Horario de la noche (III).

Ambos horarios están reglamentados en función:

a) del oficio litúrgico;

---

todo, durante la noche. Toda la vida del monje es una sucesión continua — casi diríamos excesiva — le oraciones litúrgicas, intercalada con espacios de lectura, trabajo, descanso y frugales comidas» (*Espiritualidad monástica y espiritualidad liturgica según los textos de la liturgia hispana, en Yermo*, 3, 3 (1965), pp. 228-231). Llabrés cita, como concordantes con esta concepción fructuosiana, a Casiano (omnis monachi finis cordisque perfectio ad ingem atque indiscruptam orationis perseverentiam tendit — Coll. 9, 2; al anónimo autor de la homilía *De monachis perfectis*, «denique *per omnes dies at noctes et omnibus horis atque nomentis* cum multa abstinentia et orationibus *insistunt* atque in omnibus psalmis et canticis spiritualibus sacrificium salutare *semper* offerunt Deo» (ed. Diaz y Diaz, en *Anedocta wisigothica*, Salamanca, 1958, p. 82); y a un texto liturgico del *Liber ordinum* (ed. Ferotin, Paris, 1904, col. 174-5), «Deus in cujus meditatione nullum sufficit tempus, nulla sufficiunt horarum spatia, apud quem *sine intermissione orandum*...». El mismo Llabrés subraya la fuente oriental del Bracarense, «quería encarnar e imitar perfectamente el ideal monástico de Egipto...». Hemos de hacer una aclaración a la sitemática de nuestro texto. De él se parece deducir que la frase de la RM, *et praefinitarum horarum observare mensuram*, la cual sigue inmediatamente a la de *incumbere orationi nocte ac die*, no se referirá a las horas canónicas, sino a las horas todas naturales integrantes de la jornada del monje. En su citado trabajo Llabrés, que no separa las dos frases, da por supuesta la interpretación de *horarum* como horas canónicas. Así, la segunda frase de la RM no tendría el alcance general que nosotros la damos, de observancia de la distribución total del tiempo, sino solo del oficio. Y acaso esa pudiera ser la intención inmediata y directa del Bracarense al escribirla. Pero como del contexto de la RM se deduce que toda a la jornada del monje, girando en torno al ofício, no tiene, sin embargo, espacios vacíos, en el fondo al pensarse en las horas del oficio no puede menos de tenerse en cuenta el empleo reglamentado d los intersticios.

([16]) En adelante RMa.

b) del trabajo (en esta materia son complementarios los capítulos VII, sobre las herramientas, y IX, sobre los semaneros).

c) de los intersticios vacantes entre la oración y trabajo comunes que deben ser llenados con la oración privada, el trabajo en la calda y la lectio divina.

Al Bracarense le preocupa que el monje nunca tenga la mente ociosa y que todos sus momentos estén ordenados.

C) Alimentación (V, XVIII y XIX. Para el verano también el VI).

D) Hábito (IV).

II) Un código espiritual del monje, el equivalente, aunque muy distinto, de los famosos cap. IV a VII de la RB. En la RM comprende los cap. VII, XI y XII. Está basado en los siguientes pilares:

1) clausura en la celda. Es algo netamente fructuosiano y de procedencia oriental, de las Inst. Nada parecido podemos rastrear en RB.

2) soledad.

3) obediencia.

4) pobreza.

5) penitencia.

6) caridad.

7) circunspección.

Nuestra enumeración ha ido de lo específicamente monástico a lo genéricamente cristiano. Ello no implica, por lo tanto, la subordinación de la caridad a las otras virtudes. En la RM la caridad se da desde luego por supuesta y más que exigirsele expresamente al monje se castigan con rigor algunas de las infraciones a ella, con lo cual empalmamos con el apartado siguiente.

IV) Código penal. Le llamamos así, dado el tenor de sus extos, conscientemente. Incluso abunda en infiltraciones policíacas. Le cuadra más aquel epíteto que el de penitencial, lo cual no deja de hacer posible que haya en él buena dosis de humanidad, y que expresamente — como en RB — se defina el caracter medicinal, y no vindicativo, de las penas. Distingamos entre:

A) Penas (XIV para la excomunión; XIII y XVII para las demás penas).

B) Delitos (XV y XVI).

C) Remisión o perdon (XVII).

V) Regulación del abad, prepósitos y demás superiores (17) (XX; y principios llenos de humanidad dentro de los capítulos penales XIV y XV).

VI) Ingreso en el monasterio (XXI y XXII).

VII) Orden y prelación de los monjes entre sí (XXIII y X).

VIII) Deberes de caridad del monasterio (X).

Este es el contenido de los veintitres capítulos conservados de la Regla fructuosiana. Como se ve, nada queda por regular dentro del cenobio. Podemos aseverar que la RM es una auténtica regla monástica, acaso la única completa entre las hispánicas llegadas a nosotros. En ella, el Bra-

---

(17) La precisión de los términos usados en la RM para designar a los diversos superiores merecería un estudio solo y detenido. El más claro parece ser el de decano (de abolengo pacomiano, con la división de sus cenobios en grupos aritméticos fijos) Más aún que el de abad, a quien no siempre resulta fácil distinguir del prepósito. Del cap. VI (*De operatione*), parece deducirse que el cargo de prepósito no era único, ya que, antes de que los decanos asignasen sus tareas a los monjes, deberían recibir para su grupo ellos mismos la asignación de su prepósito. En el mismo cap. se habla de los «juniores» o postulantes y se da a entender que los mismos decanos venían a hacer de maestros de novicios. El dato es importante, pues si cada decanía tenía asignados sus propios novicios, el regimen de separación por grupos en el monasterio sería muy rígido en la prática. Un término, todavía de más dificil precisión, es el de «seniores». A veces parece englobar a todos los posibles superiores, con excepción del abad. Del cap. VII, concretamente, puede argumentarse que «senior» comprende prepósitos y decanos. En cambio, en el cap. XII (*De cautela monachi*), se habla como si el «senior» fuera simplemente el monje más antiguo en la profesión respecto a los llegados después. Y en el XIII (*De delictis*), al imponer a los monjes la obligación de confesarlos, como destinatarios se mencionan cual sinónimos a «patri» y a «seniori», con lo cual el vocablo equivaldría a director de conciencia. Pero es que, a su vez, en el cap. XV *(De clamosis et lascivis)* se recomienda, indistintamente, la misericordia al pater y al praepositus. Cierto que puede sobreentenderse que al primero se le refiere en el fuero interno y en el externo al segundo, pero desde luego ello no contribuye a simplificar la tarea del deslinde terminólogico. En el XVI *(De mendace. fure et percussore monacho)*, para el periodo de seis meses de segregación de la comunidad que, luego de otros castigos, se impone a los pederastas, dícese que deben parmanecer durante ellos «sub senioris spiritalis custodia», no pudiendo transitar por el monasterio sino «sub custodia semper et sollicitudine duorum spiritalium fratrum». No plantea dificultad alguna el termino de «superior», usado en el cap. XVI mismo. Ahí no cabe duda de que nos hallamos ante un vocablo del todo genérico. Ni tampoco el de «conversus» como equivalente al del monje que entra en el cenobio en edad madura. El cap. XIX *(De cibis)* menciona a los «ministri», para ordenarlos, a la vez que al prepósito, que deben comer en común con los demás monjes y su misma comida. Su figura nos recuerda al «cellararius» de RB. pero con atribuciones mucho más limitadas. No hay nada en la RM, que tan parcamente alude a ellos, equivalente o parecido siquiera al «curam gerat de omnibus» de la RB.

carense expresó en términos estrictamente jurídicos el ideal al que, según su biógrafo, dedicara su vida.

Para cotejarla con la RC, hemos recurrido a trazar otro esquema paralelo del contenido de la última. Como se verá, nos encontramos en un mundo distinto. Y no podemos menos de convenir en que dicha RC no puede ser obra de un legislador individual o fundador monástico, sino producto del acuerdo entre varios superiores con cura pastoral sobre monasterios. Sistematizando, pues, la RC, encontramos en ella la urdimbre que pasamos a detallar:

I) Fundación de monasterios:
1) por familias seglares (I, antes aludido).
2) por sacerdotes seculares (II).
II) Admisión y permanencia de los monjes en el monasterio:
1) admisión normal en la comunidad (IV y XVIII. Este último prohibe la recepción en la vida monástica de quienes no se desprendieran de la titularidad jurídica civil sobre sus bienes).
2) admisión de familias enteras (VI, también antes aludido).
3) admisión de penitentes (XIX).
4) Regimen de los ancianos (VIII).
III) Deberes de los superiores:
1) cualidades del abad a elegir (III).
2) obligaciones de los abades (X y XIV. Este último se refiere a los excomulgados).
3) obligaciones de los prepósitos (XI; vid. también el XIII).
4) obligaciones de los decanos (XII).
IV) Relaciones entre el monasterio y el mundo exterior:
1) enfermos acogidos (VII).
2) economía ganadera (IX) ([18]).

([18]) Sobre este cap. ha escrito dom Cocheril, en los *Études* cit. en nota 14 p. 66: «L'influence des diciples de saint Fructueux dans la mise en valeur des territoires reconquis a été bien exposé par Mario Martins. (En *A vida economica dos monges de S. Fructuiso*, Broteria, t. 44, 1947, pp. 391-400). Elle se déduit sans peine des minutieuse prescriptions dont fourmillent les deux règles qui lui sont attribuées. On doit noter chez Fructueux et les siens une prédilection pour l'élevage, tout-à-fait conforme, d'ailleurs, à la nature et à la configuration du pays dans lequel ils étaient établis. Martins attire l'attention sur le chapitre IX de la RC qui, si elle n'est pas du saint, porte du moins son empreinte, «Qualiter debeant vivere qui greges monasterii delegatos habent». Ce chapitre, écrit-il, est peut-être unique dans l'histoire du monachisme».

3) Monjes exclaustrados (XX).

V) Relaciones entre los cenobios de los dos sexos:

1) admisión de la tuitio. Prohibición de los monasterios mixtos. Y también de los dúplices (neque oratorium commune habere praesumant) (XV).

2) Ejercicio de la tuitio por un pequeño grupo escogido de monjes (XVI).

3) Relaciones de cortesía y fraternidad entre ambos monasterios (XVII).

Solo hemos dejado fuera del esquema dos capítulos, el V y el XIII. El V trata de «qualiter debeant monachi subditi esse suo abbati». Cierto que, además del tenor de su enunciado, su contexto prueba que se dirige a los monjes y no a los abades (in tantum debent monachi praeceptis obedire). Pero notemos el punto concreto que abarca, el de las relaciones de los monjes con sus superiores. Es común la cita bíblica (sicut Christus Patri obediens fuit usque ad mortem»), con el capítulo correlativo (VIII) de la RM.

En cuanto al XIII («quibus diebus se congregent ad collectam fratres»), a pesar de los destinatarios de su epígrafe, va dirigido a los superiores (omnes Decani a suis Praepositis admoneantur).

Es decir, que los dos capítulos que nos habían quedado fuera del esquema se reconducen a él, y de ellos, solo uno, el V, va dirigido a los monjes súbditos.

Con lo cual, dando un paso más en la simplificación, llegamos al siguiente esqueleto de la RC:

A) Constitución del monasterio y de su comunidad (I y II de nuestro esquema).

B) Relaciones del monasterio con el exterior (IV).

C) Relaciones con los monasterios femeninos (V).

D) Reglas a observar por los abades y otros superiores (III).

No podemos ver en la RC, rastro alguno del regimen interno de un cenobio, ni siquiera fragmentario. Lo cual quiere decir que el propósito de quienes la concibieron no era el fructuosiano de la RM (19). La RC no

(19) Creemos fuera de dudas que la atribución exclusiva a Fructuoso de la RC — al mismo título de paternidad que la RM — ha sido barrida por la crítica moderna. Ya dom Henri Leclerq (*Dict. d'Archeologie chré., cenobitisme*, II, 2.ª parte, col. 3223; cit. por dom Cocheril, *Études* cit. p. 47), opinó que «c'est tout simplement la codification des decisions prises par les abbés d'un même district qui, chez les suèves, se reunissaient au commencement de chaque mois et constituaient ainsi une sorte de

se coloca en el plano interno de los monasterios. En cambio, Fructuoso dió expresión jurídica a su ideal constructivo de esos, en la RM. La RC es un acto colectivo pastoral que estatuye un mínimo de normas comunes a observar por quienes se veían al frente de una realidad monástica concreta y establecida. A luz de las seguras VF y RM, no podemos considerarla obra exclusiva del Bracarense. Creemos, sí, que este sería uno de los abades u obispos que participaron en la conferencia de la cual emanaron sus normas. Pero nada más. Sin embargo, sobre el tapete está, hace años, la cuestión de sus relaciones con la vida y la obra fructuosianas, como un interrogante apasionante ([20]).

Acaso en la RM haya encarnado la obra constructiva del Bracarense como monje fundador y abad. Y lo que de él haya en la RC sea su aportación práctica y realista, al monacato vivo de su epoca, desde fuera y en los tiempos de su episcopado ([21]).

---

federation nationale». Dom Cocheril mismo (loc. y p. cit.), cree que «il est hors de doute que cette deuxième règle est une codification faite en commun sous la direction de Fructueux, alors évêque de Braga. Des deux, c'est la première qui livre dans son integrité la mentalité du rigide legislateur. La seconde, plus souple, plus nuancée, plus temperée aussi, répresente mieux le monachisme galicien et portugais, puisqu'elle fut compilée en tenant compte des avis des abbés et des prieurs assemblés. De là vient probablement son titre enigmatique de RC qu'on ne sait trop comme expliquer autrement» — Diaz y Diaz opinó que consistía «plutot en una serie de conferences sur des problèmes concernant un groupe de monastère» (art. cit. en la nota 8, p. 380). En un novísimo estudio (*El manuescrito de Lérins de la RI*, en *Studia monastica*, 7, 1.965, fasc. 2, pp. 365-382) se refiere a ella como «la regla de ambiente fructuosiano que solemos denominar RC» (p. 365). Y creemos sigue en pie el apremio con que el docto profesor (en el art. cit. en nuestra nota 5), luego de afirmar que la RC «estilística e institucionalmente» no podía ser atribuída al Bracarense, decía que «el problema, planteado parcialmente por Menardo, merece un estudio» (nota 3, p. 156).

([20]) Tengamos en cuenta que la negación de la paternidad fructuosiana de la RC, lleva consigo la del famoso pacto que es su apéndice en la tradición textual. Así lo hace Diaz y Diaz (*Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Salamanca, 1959, n.° 219). Y pensemos que en ese pacto han visto estudiosos extranjeros de síntesis monástica, como dom Schmitz, la peculiaridad más arraigada en el monacato prebenedictino peninsular y la razón parcial de la resistencia hispánica a la penetración de la RB. A pesar de los resultados depuradores de la crítica moderna, no se ha reaccionado debidamente contra el lugar común de la atribución fructuosiana del pacto. Pensemos que la monografía clásica sobre el tema es la del venerable abad de Maria Laach, dom Herwegen. Y que lleva por título, *Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga* (Stuttgart, 1907). Textos del Pacto y de la RC, en Holstenius, I., pp. 208-219.

([21]) Podríamos aplicar a toda la RC lo que Fray Justo Perez de Urbel (*Los monjes esjañoles en la Edad Media*, Madrid, s. a., p. 438, I) dice de sus capítulos IV y XVIII, es decir «tratarse de decretos de otras tantas conferencias abaciales sobre la

No sin cierto temor entramos en el problema de las relaciones entre la RM y la RB. Desde luego hemos de anticipar que no creemos pueda hoy sostenerse con algún conocimiento de causa, la frase de dom Mabillon según la cual la RB habría inspirado a la RM, y esta se parecería a aquella como un huevo a otro.

La suavia fructuosiana viene toda ella de Oriente. Y a San Benito no se le ha llamado en balde el patriarca de los monjes occidentales.

Una de las más citadas y felices frases de la biografía del Casinense por San Gregorio Magno (cap. XXVI,, «quod regulam monachorum scripserit»), dicenos que el varón de Dios, «inter tot miracula quibus in mundo claruit, doctrinae quoque verbo non mediocriter fulsit, nam scripsit monachorum regulam, *discretione praecipuam,* sermone luculentam». Desde entonces la «discretio» benedictina ha sido uno de los manantiales más benéficos al alcance de las generaciones sucesivas. Muy otra es la que podríamos decir correlativa frase del autor de VF. Está contenida en el cap. III («Secedit in solitudinem»), con ocasión de narrarnos una de las periódicas fugas anacoréticas del santo, que pasó su vida monástica entre el eremitismo más rígido y la fundación y gobierno de cenobios, motu proprio o a instancia de sus discípulos. Nos dice el biógrafo que «hic vero sanctissimus confirmans cunctum regularem ordinem, constituensque coenobii Patrem cum ingenti *districtionis rigore...*». Las dos parejas de vocablos nos separan ya graficamente ambas reglas monásticas.

En general, la RM es taxativa y la RB discreccional. La RM adopta una expresión puramente jurídica — o ascetico-jurídica si se quiere —, mientras la RB se despliega en una suave formulación doctrinal, enri-

---

materia, que la fuerza de los hechos ponía una y otra vez sobre el tapete». — Permitásenos referirnos de pasada a la *Regula consensoria*, hasta ahora en entredicho, como modelo de heterodoxia monástica. Es interesante la observación de Orlandis (*Los monasterios familiares* cit. pp. 14-15 y nota 17), según la cual «con su matiz acusadamente democrático y su acentuada preocupación por los bienes materiales del monasterio, responde quizá a este ambiente (al de los pseudomonasterios familiares con que se encara el cap. I de la RC). Tal era la hipótesis formulada por Herwegen y echada en olvido desde que Dom de Bruyne defendió el caracter priscilianista de la Regla; hoy la crítica niega este caracter». — Volviendo a la RC, su caracter conciliar, se pone de relieve si comparamos la mayoría de sus textos con el canon IV del Concilio de Calcedonia, que el mismo Orlandis en el trabajo que acabamos de aludir cita en su nota 6: «... placuit neminem sibi aut aedificare aut constituere monasteria aut oratorii domum sine constientia ipsius civitatis episcopi: eos vero qui per singulas civitates seu possesiones in monasteriis sunt subjectos esse episcopo...». Algo inconcebible en el seno de la RM.

quecida con abundantes citas bíblicas, escasísimas en el Bracarense. En este último sentido sobre todo, RI está más cerca de RB que de RM. Y por supuesto, cuanto digamos en torno a su paralelo con la RM de la RB, puede ser aplicado a la RMa.

No es nuestro propósito entrar en detalles, ni los límites de esta comunicación lo permitirían. Solo ad exemplum habremos de referirnos a algunos. Pero antes que nada pongamos de relieve una diferencia fundamental que abarca, nada menos que la visión de conjunto del contenido material de la vida de cada monje por parte de ambos legisladores. El cap. VIII de la Rm comienza ordenando que «cum vacant ab operatione fratres, nullus se e proprio citra permissionem Decani vel Praepositi sui, movere audeat loco, neque conferere fabulas, deambulationesque peragere inquietas et otiosas; sed *residens, operii manuum sive lectioni intentus, aut in orationis contemplatione defixus...*». El cap. XLVII de la RB, por su parte, con más modestas pretensiones y tono menos general preceptúa en su comienzo que «otiositas inimica est animae; et ideo *certis temporibus* occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina». El Casinense y el Bracarense han confeccionado dos códigos monásticos completos. Cada uno tiene ante sí la imagen ideal de como debe llenarse el día de sus monjes. Ya han regulado los actos comunitarios. Se les presenta el problema de llenar los intersticios que entre ellos quedan a la vida individual de cada monje aislado. Y mientras en la RB, se ordena simplemente que algún espacio de ellos sea llenado por la lectivo divina o el trabajo manual, en la RM, no se deja resquicio alguno discreccional a la ociosidad del monje — o a su descanso fuera del tiempo para ello taxativamente determinado en otros lugares-sino que se le disciplina continuamente dedicado a la lectio, al trabajo o a la oración, y-lo que supone una diferencia de calibre no menor-en el interior de su celda. Notemos el ingrediente eremítico que esto puede indicar. Y no nos extrañe si además de la RM tenemos presente la VF.

La diferencia es tan esencial que apenas si permite que nos demos cuenta de una común apreciación positiva del trabajo manual en la RB y la RM, para ambas de las cuales es inconcebible la desconfianza con que le trata, al referirse a las propiedades agrarias del monasterio, la RMa ([22]). No cnocebimos en ninguna de las dos un párrafo como el que comprende los versículos 27-31 del cap. LXXXVII de la última: «Ergo monas-

([22]) Citamos por la edición de dom Adalbert de Vogüe (Paris, Sources chrétiennes, ed. du Cerf. 1964), *La Règle du-Maître.*

terii casas ideo oportet esse locatas, ut in saecularibus rebus saeculi operarius occupetur, nobis vero, quibus a sacerdote clamatur: Sursum cor, et nos ei responsione promittimus: Habemus ad Dominum, in terrenis ergo eum cogitationibus non migremus».

Ya citamos antes como en el cap. I de la RM, Fructuoso, refiriéndose a las observancias monásticas tradicionales que se porpuso codificar, lo expresaba con la fórmula «definitum est». En cambio en el vers. 45 del prólogo de la RB nos dice el Casinense que «constituenda est ergo nobis dominici scola servitii». El comentarista de la edición que manejamos (y hemos citado en nuestra nota 4), Dom Odilón Cunill, preguntándose por el sentido de la palabra «schola», llega a la conclusión que a nosotros parecenos muy acertada según la cual «tiene el sentido ordinario de escuela, una escuela donde se aprende a servir a Cristo... El monasterio de San Benito es, ante todo, una escuela para principiantes, para monjes que quieren ser durante toda su vida simples discípulos. No se olvida que la palabra discipulus es en la Regla sinónima de Monchus». De ese caracter de escuela siempre abierta a las lecciones de la experiencia ha brotado, con su hermana gemela la «discretio», la fecundidad de la RB. En cambio en la RM, tenemos la impresión de hallarnos ante una obra predeterminada de antemano. El monasterio fructuosiano no es una escuela, aunque esta no pueda menos de encontrarse en el interior de cada monje ([23]).

Incluso lo que en nuestro esquema de la RM llamábamos «código espiritual del monje», es más taxativo que los «instrumenta bonorum operum» de la RB. Aquel es específicamente monástico. Este se sale de los límites del claustro y tiene un valor universal en la ascética cristiana.? Donde hallar en la RM algo semejante al «nihil amori Christi praeponere» benedictino? Lo que son prescripciones de índole espiritual en la RM, en la RB son máximas de donde extraer jugo monástico día tras día.

En cambio no busquemos en la RB una expresión tan densa y feliz de la teología monástica como es esa pequeña y maravillosa obra maestra

---

([23]) No creemos caducados los elogios que la «discretio» benedictina sigue mereciendo. El sr. Manuel Mundó de un paralelo concreto entre la RB y la RMa, ha escrito (*A propos des rituels du Maître et de Saint Benoît: la Provolutio*, en *Studia monastica*, 4, 1692, fasc. 1, pp. 177-192) que «Qu'on n'attribue au Maître, souvent manqué d'ampleur de vue, le genie, que, seul, Benoît possedait. Voici la preuve de cette difference d'esprit: tandis que le souci du detail le plus infime, ces chicanes remplissant la RMa parfois jusqu'au ridiculle, l'ont cloué, pour ainsi dire, à son moment historique, la RB reste à jamais valable, parce que negligeant assez souvent les details, elle a su remonter les principes» (p. 190).

del cap. I de la RM. EL «ausculta» inicial de la RB, en que pudieramos pensar, es menos amplio de concepción. Está basado ya en las virtudes concretas de **la humildad y de la obediencia.**

Descendiendo a algunos detalles, no hará falta poner de relieve la mucha mayor rigidez de la RM. Tengamos en cuenta, por e jemplo, que la RB no impone la interrupción del sueño y solo prohibe la carne de cuadrúpedos, al contrario de la RM. Y que el rigorismo penal de esta traspasa todos los límites de aquella (así en las normas relativas a la pederastia del cap. XVI in fine).

Sin embargo no podemos decir que la RM carezca totalmente de lo que llamamos «discretio» benedictina. Y hay un aspecto, el del modo como deben usar de sus poderes de gobierno los superiores, que concuerda en la RM, la RB y la RMa, hasta el extremo de ser dificil no ver en el Bracarense la influencia de San Benito-a no ser que investigaciones posteriores permitirem aseverar un influjo de la misma RMa. Al fin del cap. XVI (De excommunicatis) de la RM leemos: «Abbati vel Praeposito juxta personarum acceptionem non liceat judicare... qui sibi judicium ponentes prae oculis non permittant pessime opprimere animam innocentis», Y al fin tambien del XX (De officiis Abbatis vel Praepositi), «cujusque tanta debet sermonis et vitae consonantia esse, ut id quod docet verbis, confirmet operibus sedulis». En el cap. 2 de la RB leemos que «...memor semper abbas quia doctrinae suae vel discipulorum obedientiae, utrarumque rerum in tremendo iudicio Dei facienda erit discussio»; «...ergo, cum aliquis suscipit nomen abbatis, duplici debet doctrina suis praeesse discipulis, id est omnia bona et sancta, factis amplius quam verbis ostendat» y «...non ab eo persona in monasterio discernatur». Por su parte, la RMa determina que «... Abbas, qui praesse dignus est monasterio, semper meminere debet quod dicitur, et nomen maioris factis implere», y a continuación reproduce casi literalmente los textos arriba citados de la RB, relativos al deber de no hacer distinciones entre los subditos y a la misma obligación al principio indicada de predicar con el ejemplo. Vemos como coinciden las tres reglas en estos dos extremos. Y tampoco la RMa omite recordar al superior lo terrible del juicio particular, si bien lo hace con citas escriturísticas: «ne aliis praedicans ipse reprobus inueniatur, ne quando illi dicat Deus peccanti: Quare uero tu enarrasti iustitias meas et sumpsisti testamentum meum per os tuum? Tu uero odisti disciplinam. Et: Qui in fratris tui oculo festucam uidebas, in tuo trauem non uidisti.. «(RMa, II 1-3,25-27 y 32-36). En cuanto a la falta de distinción entre los subditos la RMa agrega al principio antes transcrito que la excepción es «non unum plus ametur

quam alius, nisi quem in bonis actibus inuenerit meliorem». La RB solo discrepa en intercalar «aut obedientia» entre «actibus» e inuenerit». Y la RM coincide. En el último de sus capítulos conservados, el XXIII, determina que «unde et haec discretio senioris est praestolanda, ut quem quomodo erga Dei amorem cultumque ferventem viderit, sic honoret».

En la cuestión de la obediencia, como en la de la humildad — y por otra parte ambas se entrelazan, pues en el texto que vamos a citar la obediencia perfecta es por él considerada como el primer grado de la humildad-el Casinense es inflexible. Y aquí la coincidencia está entre la RM y la RB. Discrepa, en cambio-salvo en el punto concreto que indicaremos-la RMa. Según el cap. V de la RB (De oboedientia), esta debe ser «sine mora», hasta el extremo de que «mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si divinitus imperetur, moram pati nesciante in faciendo», y luego de dos citas biblias «ergo hi tales relinquentes statim quae sua sunt, et voluntatem propriam deserentes, mox exoccupatis manibus, et quod agebant imperfectum relinquentes, vicino oboedientiae pede, iubentis vocem factis sequuntur». En cambio la Rma no ordena ,sino que describe — y casi con sus mismas palabras — esa clase de obediencia que San Benito regula para sus monjes. Y la describe como una perfección a que solo pocos pueden aspirar en el monasterio (Rma VII, 1-20). Para que esa prontitud — el «sine mora» — no «infirmorum et pibrium animos in desperatione sua satis reddat adtonitos, sed moneat imitandos», establece una reglamentación menos incondicionada («...ideoque remissius districtionem oboedientiae in doctoribus relaxamus». Solo hay una excepción en la misma RMa. Y es la llamada al oficio liturgico (LV, in principio). En ese caso «laborans frater aut solus aut multi, mox relicto ferramento»...En cuanto a la RM, la materia está regulada en ese esencial cap. VIII que antes citabamos como continente de su entera concepción de la vida del monje. Supone a este en su celda rezando, leyendo o trabajando. Y entonces, «signo universali monitus surgat concitus, communi oratione aut operatione detinendus». Parece que el precepto está más proximo a la RMa que a la RB, y que solo se diferencia de la primera en que prevé la llamada no solo para el oficio sino para el trabajo. Pero continuando la lectura del mismo capítulo nos encontramos con el precepto de abolengo casianita de que «Obedientia, praeceptum est Regulae, ut impossibilibus quoque rebus opere atque affectu ostentetur, et teneatur usque ad mortem». Con lo cual, la rigidez fructuosiana en la materia no es menor que la benedictina y se aleja de la suavización de la RMa.

Hay un extremo en el cual, curiosamente, coinciden la RM y la RMa

y ambas discrepan de la RB. Se trata de la mitigación a la ración en la comida y en el vino. Para la RB la razón a ella deriva del trabajo o las condiciones geográficas o climáticas («quod si labor forte factus fuerit maior, in arbitrio et potestate abbatis erit, si expediat aliquis augere», dice el vers. 6 del cap. XXXIX «De mensura cibi»; y «quod si aut loci necessitas, vel labor aut ardor aestatis amplius poposcerit, in arbitrio prioris consistat», dice siguiente «De mensura potus»). La RMa hace derivar, en cambio de razones totalmente diversas sus mitigaciones. «Nam dominico die uel aliis diebus festis, sed et propter extraneas aduenientes personas quouis die, quidquid addere abbas in cibo uoluerit, utpote maiore conceditur», dicen los vers. 31 a 34 de su cap. XXVI «De mensura cibus», y en los vers. 91 a 94 del siguiente «De mensura potus», «Nam sicut superius de cibis constituimus, ita et de potionibus permittimus: dominica uel diebus festis uel propter extraneas aduenientes personas, quidquid aptum duxerit addere abbas, uipote maiori conceditur». La coincidencia es plena con la RM, anunque no en los detalles. En el cap. V «De mensis» dícese para la comida que «Si aut a Principe, vel Episcopo sperantur, pro benedictione et obedientia degustare non metuant», para la bebida que «sabbato vero vel dominicis diebus ad vesperum una potio adjiciatur» y al final, de nuevo para la comida que «in praecipuis solemnitibus tria pulmenta et totidem potiones fratribus praebeantur» (24). Notemos que este punto en que la RM discrepa de la RB y concuerda con la RMa, tiene un abolengo oriental que la misma RMa cita, pues a continuación de las palabras arriba transcritas relativas a la mitigación en la comida se aduce la razón, «...uel dulciorum aliqua secundum testimonium, quod legitur in Vitas Patrum, ubi pro diebus festis delicatum petierunt a Domino cibum et apparuit eis cum fauo angelus» (25).

Dejamos ahora la RMa para volver a la RB, la cual coincide con la rígida RM en algo tan significativo como en la índole abiertamente medicinal y no vindicativa de las penas previstas para los monjes culpables. La RB aborda el problema en el cap. XXVII que se refiere nada menos

(24) El punto en cuestión ha sido objeto de un estudio, comparativo de RB y RM, pero que no cita a Fructuoso ni a la RM. Se trata del artículo de Dom de la Vogüe, *Travail et alimentation dans les Regles de Saint Benoît et du Maître*, en *Revue benedictine*, LXXIV, (1964), 3-4, pp. 242-251.

(25) El editor de la RMa, dom Vogüe, en el pasaje correspondiente (XXVI, 34-37), advierte que en el lugar correlativo de la *Historia monachorum* (7, PL 21, 416 bc) no se trata de miel, sino de muchas otras golosinas. Y no es un angel quien las aporta, sino unos hombres desconocidos.

que a los excomulgados. Y dice claramente que «omni sollicitudine curam gerat abbas circa delinquenti fratres, quia non est opus sanis medicus, sed mal habentibus, et ideo uti debet omnimodo ut sapiens medicus...». Y el cap. XV de la RM, al recomendar a los superiores justicia, medida y compasión, dan la razón de que «ut sic vulnus curet aegroti, quatenus salutem, et non debilitatem inferat membri...».

Y con la alusión a los semaneros, los cuales son solo para la cocina en la (XXXV) y en la RMa (XVIII), y para más amplios menesteres al servicio de los hermanos en la RM (IX, que no los especifica), cerramos este cotejo.

No hemos estudiado comparativamente el tratamiento de la pobreza en las tres reglas pues en ese punto resulta indiscutida y literal la dependencia de la RM respecto de las Inst. (aunque coincide en el fondo con las otras dos, como no podían por menos, rígidas en este aspecto).

Volviendo a generalizar un tanto, digamos que la RM es una especie de código occidental en cuanto a la forma para disciplinar un monacato oriental en cuanto al fondo, mientras que la RB es un código occidental tanto en el fondo como en la forma, y adaptable a cualquier otra atmosfera ([26]).

Nos parece fuera de duda que Fructuoso conoció la RB. Pero así como el Casinense vió muy a lo lejos una adaptabilidad indefinida de su flexible monacato, el Bracarense e no renunció a su propio ideal monástico en toda su integridad. ¿Influyó el ejemplo de la RB en cuanto a dar a Fructuoso la misma idea codificadora, su «definitum est» antes citado? Puede ser. Pero en este punto parece más facil que el ejemplo directo viniese de la RI.

Esa flexibilidad de la RB y la correlativa rigidez de la RM no podían por menos de traer consigo que la primera acabase suplantando a la segunda en su avasalladora marcha hacia el O. desde la Marca Hispánica. Y ello, aunque con diferencias cronólogicas y de detalle, hubiese ocurrido anuque en la Península no se hubieram producido los acontecimentos del 711. Y si bien, en el paralelo, San Benito resalta con un relieve genial, en unos tiempos como los nuestros, iconoclastas hacia la tradición de nuestros

---

([26]) Los ejemplos podrían multiplicarse. Así en lo relativo a la indumentaria. A la enumeración predeterminada de prendas del cap. IV (De habitu et veste monachorum) de la RM, se contrapone en la RB el ejemplar cap. LV (De vestiario vel calciario fratrum), «Vestimenta fratribus secundum locorum qualitatem ubi habitant vel aerum temperiem dentur, quia in frigis regionibus amplius indigetur, in calidis vero minus».

padres, no sería bueno minusvalorarar lo noble de ciertas posturas arraigadas, como la de nuestro santo en la RM.

La fuente abierta de donde Fructuoso tomó el espíritu y la mayoría de los detalles de su RM está en el 113. IV de las Inst. de Casiano ([27]), y concretamente de sus capítulos I al penúltimo párrafo del 19 (inclusive ambos), es decir de los que tratan del ingreso en el monasterio y de la vida en su interior. A pesar del tono admonitorio y no jurídico de las Inst. esos capítulos pueden traducirse facilmente a un lenguaje de regla. El último párrafo del 19 ([28]) introduce la compilación de una serie de historias de los viejos padres, algo de que no pasó el Dumiense, pero que, a la par que San Benito y el Sevillano quiso superar el Bracarense con su espíritu codificador. Los capítulos 32 a 35 contienen toda una ascética de la vida monástica como renuncia al mundo y participación en la Cruz de los tampoco hemos visto huellas directas en la RM ([29]).

Es tan clara la procedencia de la RM de esos cap. del lib. IV de Inst. que es casi superfluo entrar en detalles dentro de los reducidos límites de esta comunicación. Y por eso creemos conveniente ceñirnos a los puntos esenciales que revelan la identidad de la visión del monje que ambos se hicieron. Las concordancias textuales son tan perfectas como entre la RB y la RMa en ciertos pasajes. De las Inst. sí podría decirse, respecto al código fructuosiano, lo Mabillón le aplicó referido a la RB.

Nunca nos cansaremos de atraer la atención sobre el ya varias veces citado principio del cap. VIII de la RM. Pensamos que él introduce la noción de la «solitudo cellae» como el estado normal del monje fructuosiano, fuera de los actos comunes de oficio y trabajo. Es decir, una cierta aportación eremítica al cenobitismo, del Bracarense, que concuerda per-

([27]) Citamos por la edición de Jean-Claude Guy, en Jean Cassien, *Institutions cenobitiques* (Sources chrétiennes, Paris, Du Cerf, 1965).

([28]) «Cuius disciplinae qui modus sit uel quanta fide et cautione seruetur, uno testimonio, quod exempli gratia ponam, poteritis agnoscere. Sicut enim studemus satisfacere uestro feruori, quo plenam cognitionem desiderantes etiam ea quae optime nostis hoc libello uobis cupitis iterari, ita ueremur mensuram breuitatis excedere».

([29]) Fray Justo Perez de Urbel (ob. cit., en nota 21, página 431) dice que «el capitulo veintiuno de la RM es el septimo del libro cuarto de las Inst». No comprendemos como limita la utilización del tal cap. a ese extremo (si bien dice antes que «Casiano le ha dado también muchas de sus prescripciones») — El autor recalca más bien la derivación pacomiana («San Pacomio, muy especialmente, es su guía constante»). Nosotros creemos que la influencia directa pacomiana es de detalle, pero la concepción monástica esencial viene del citado cap. IV de las Ins.

fectamente con la VF. Pues bien, ese principio revelador procede, sin ninguna duda del cap. 12 de dicho lib. IV de las Inst. La ocasión que nos permite descubrir la concepción de Casiano es la misma que la correlativa en Fructuoso, es decir la llamada del monje aislado en su celda a la oración o al trabajo: «signo universali monitus», dice la RM; «ad orationem scilicet eos seu ad opus aliquod invitantis», rezan las Inst. Tanto en Casiano como en Fructuoso se prevé que la llamada sea para la oración o el trabajo, no solo para lo primero, como veíamos en RB y RMa. Pero ello no hace al caso. No es la prontitud con que en el caso concreto en las cuatro reglas se exige al monje el precepto de la obediencia lo que nos interesa. Aquello — hasta cierto punto detallístico, — ya fué destacado en el cotejo on las RB y RMa. Aquí, en las Inst. como en la RM, ello nos sirve solo de ocasión para descubrir toda una arraigada concepción monástica. Y es que Fructuoso nos descubre que para él, el estado normal del monje, no ocupado en un acto comuntario, es esa clausura eremítica en el interior de su celda, «residens», como arriba citamos, entregado a la oración, la lectivo o el trabajo individuales. ¿Y Casiano? Oigamosle: «itaque considentes intra cubilia sua et operi ac meditationi studium pariter inpendentes». El contexto permite suponer que ese era el estado habitual del monje de Fructuoso y Casiano. Y de no ser por la multiplicidad de horas liturgicas, todas comunes, y de la obligatoriedad para todos los monjes del trabajo común, habríamos de recordar, ya en pleno Occidente posterior, la Camáldula y la Cartuja.

En Pacomio-patrón del cenobitismo casi militarmente organizado no encontramos ese ingrediente esencial eremítico. Hay en su Regla ([30]), dos cap. correlativos al VIII de RM y al 12 del lib. IV de Inst. Son el III y el LXXXIV. De ambos se deduce una severa disciplina cenobítica, pero no infiltración eremítica alguna. El primero dice que «cumque audierit vocem tubae ad collectam vocantis, statim egrediatur cellulam suam, de scripturis aliquid meditans usque ad ostium conventiculi», y el segundo que «nullus neque exeundi in agrum, neque ambulandi in monasterio, neque extra murum monasterii foras habeat facultatem, nisi interrogaverit Praepositum, et ille concesserit». Creemos que ambos — transcritos en su integridad — suponen una fuerte disciplina cenobítica — nada parecido hallamos en la RB — pero no permiten imaginarse al monje pacomiano como un tanto eremita — cenobita, tal como el «residens» fructuosiano y el «considentes» casianita. Por otra parte, ello vendría abonado por la tra-

([30]) Regula S. Pachomii, en Holstenius, I, pp. 22-37.

otro ([33]), de recibir o escribir cartas sin permiso ([34]), de no ocultar nada a los directores espirituales ([35]), de no interrumpir los decanos el silencio en la mesa, aunque falte algo, debiendo pedirlo por señas ([36]). Y no hemos agotado las referencias.

Ahora bien, como decíamos, el estilo de las Inst. es mixto entre la vieja manera legislativa — mejor, adaptada a necesidades legislativas —, de la tradición oriental (aforismos y anedoctas) — y la nueva manera codificada occidental del desconocido Magister (si bien no tanto este, dada su manera interrogativa), el Casinense, el Sevillano y Fructuoso. Y la diferencia se muestra entre la RM y las Inst, tanto más evidente, cuanto más claras son las coincidencias de la materia reglamentada. Así en el ritual de la despedida de los semaneros, Casiano dice, luego de referirse a su demanda de bendición por la comunidad entera: «ut eos explentes mandatum Christi emissa generaliter ab omnibus fratribus oratio prasequatur, quae vel pro ignorationibus intercedat vel pro admissis humana fragilitate pecatis, et commendet Deo velut sacrificium pingue consummata eorum devotionis obsequia». Pero Fructuoso no añade nada al precepto material y externo.

Dada esa su manera no del todo legislativa, Casiano menciona a menudo la localzación geogrática de los cenobios de donde ha tomado sus diversas normas. A veces muestra las diferencias entre unos y otros, más como narrador que como legislador. Así del ritual de los semaneros dice observarse en Mesopotamia, Capadocia, Palestina y todo el Oriente y del veto a la interrupción del silencio en la mesa dice ser capadociano. Y al principio del libro, hace una alusión general a la procedencia de sus fuentes,» ... quaedam scilicet de Aegyptiorum, quaedam de Tabennesiotarum regulis admiscentes, quorum Thebaide est coenobium...». Y elogia a este monasterio porque «quantum numero populosius cunctis, tanto conversationis rigore districtius» ([37]). En esas referencias geográficas de su fuente más copiosa creemos ver la génesis del propósito fructuosiano de viajar a

---

([33]) Lib. IV. Inst. 16, «si alterius tenuerit manum»; RM. XI, «nullus alterius manum teneat».

([34]) RM, VIII; lib. IV Inst. 16.

([35]) Confesar todo «patri» en XIII de RM; «seniori» en 9 del lib. IV Inst. Notemos de pasada que los dos terminos están en otros pasajes de la RM. Vid. nota 17.

([36]) «Is qui praeest» en V, RM; «qui suae decaniae praeest» en lib. IV. Inst. 1(.

([37]) ?Como no penser en el «ingenti districtionis rigore» del cap. III de la VF?

dición toda según la cual Pacomio llegó a desbordar, con su capacidad organizadora externa, las medidas del cenobitismo.

La regulamentación de la pobreza coincide también en la RM y las Inst. En el cap. 13 del lib. IV de las últimas leemos que «... hanc regulam videamus districtissime nunc usque servari, ut ne verbo quidem audeat quis dicere aliquid suum magnumque sit crimen ex ore monachi processisse codicem meum, tabulas meas, grafium meum, tunicam meam, gallicas meas». El empleo de semejante posesivo se castiga penitencialmente. La RM llega al empleo de los mismos ejemplos gramaticales en su cap. IV, «nec quisquam e monachis suum afferens dicat, Codex meus, tabulae meae, vel reliqua. Quod verbum si de ore ejus effugerit, penitentiae subjacebit». Y sigue «ne velut propria quaelibet in monasterio habere videatur, sed sint illis, sicut scriptum est, omnia communia». Este último párrafo no está ya en las Inst, péro sí en la RB (XXX, 6). Casiano reconoce expresamente la rigidez de su regulamentación en la materia, diciendo de otros monasterios, no de los suyos, que «aliqua remissius indulgentur».

En cuanto a la pobreza, no es menos rígido Casiano. Dice en en cap. 10 (siempre del lib. IV), que el monje debe «universa conplere, quaecumque fuerint ab eo praecepta, tanquam si ex Deo sint caelitus edita, sine ulla discussione festinant, ut nonumquam etiam impossibilia sibimet imperata ea fide ac devotione suscipiant, ut tota virtute ac sine ulla cordis haesitatione perficere ea et consummare nitantur et ne impossibilitatem quidem praecepti pro senioris reverentia metiantur». La extensión de la obediencia hasta a las cosas imposibles, que dos veces, como acabamos de ver, recalca Casino, es imperada más concisamente por Fructuoso en el cap. VIII, «ut impossibilibus quoque rebus opere atque affectu ostentetur».

Las coincidencias de detalle son numerosísimas. Todo lo relativo al ingreso en el monasterio coincide en ambos legisladores ([31]); la institución de los semaneros, no solo para la cocina (como en las RB y RMa), sino más generalmente («cotidiana fratribus exhibeantur obsequia» en Inst; «ad ministeria fratribus exhibenda» en RM), está calcada en Fructuoso incluso en el ritual de la salida, al fin de la semana, con el lavatorio de los pies por ellos a toda la comunidad y la imploración de la benedición de la misma; muchas normas del código penitencial de los monjes (prohibición de comer algo fuera del refectorio común ([32]), de agarrar la mano de

([31]) Vid. nota 29, donde citabamos a Perez de Urbel.

([32]) RM, VIII in fine; lib IV. Inst. 16, «extraordinaria ac furtiva cibi refectio».

Oriente que nos norra el cap. XIX de su biografía («Orientem clam petiturus retinetur») ([38]).

Por otra parte, la preferencia de Fructuoso por Casiano se manifesta en el empeño con que pidió a Braulio de Zaragoza los códices de las colaciones que faltaban en su biblioteca ([39]). Fructuoso dice escribir al prelado «inter raucisona spumantis sali freta, atque oceani gurgites, et aequora inquieta». Y le pide «ut pro mercede tua de Collectionibus Cassiani illumines monasteria ista» ([40]). Braulio le responde evidiándole su vida eremítica ([41]) y poniendole en guardia contra la herejía priscilianista...

([38]) «Succendit eum inmensus sancti desiderii ardor, ut partem occupans Oriens novam arriperet peregrinationem». El biógrafo afirma que fué delatado por un discípulo temeroso de perderle, y que el rey y las fuerzas vivas, no queriendo dejase de brillar esa «lux» en Hispania, le impidieron el viaje, aprisionándole entre cerrojos, de día y de noche. Sin embargo, para la motivación del veto, es importantísimo el fragmento que Diaz y Diaz transcribe, como episodio de la VF hasta entonces inédito y procedente del que llama (en su trabajo citado en nota 5) Códice O (cap. 7,2): «cumque desiderium peregrinacionis vigente inter fragorum crasse navigera conscendisset eieccione qualiter in franciam transmeaverat indeque orientem ducente Domino penetraret, a propriis famulis prodictus a dogolano duce lucensse multi comprehensi sunt francorum, adhuc in terra residui negocia perpetrantes, et tamdiu eos tenuit in pignore quosque vir dei iam de alto pelago ad proprium monasterium remearet» (apéndice III, al trabajo de Diaz y Diaz).

([39]) La *Epistola XLIII. Fructuosi presbyteri ad Braulionem:* y la respuesta del zaragozano, *Epistola XLIV, Braulionis ad Fructuosum presbyterum,* en P. L., col. 690-92 la primera y 692-99 la segunda, del vol. 80-El motivo principal y que ocupa, con respecto al resto, una desmesurada extensión en ambas es la consulta que Fructuoso hace a Braulio acerca de dudas que le habían surgido sobre la interpretación de tres pasajes del Antiguo Testamento. Es un mensaje conmovedor casi, que nos llega del universo mental en que vivían aquellos hombres. En las dos cartas se confiesan inquietudes milenaristas:» ... quod mundi iam termino propinquante», dice Fructuoso; «... quia ita convenit finibus saeculorum, ut praeparentur ad certamen Antichristi vasa electa Christi», responde Braulio.

([40]) «Age, piisime domine, ut vestra pro hoc merces clareat ante Dominum. Septem Collationes, quas memoratus Cassianus Joviniano, Minervio, Lentio et Theodoro scripsit, jam hic Christianis tribuentibus, habemus. Reliquas decem, quas Helladio et Leontio episcopis, et alias septem, quas sancto Honorato atque Eucherio se asserit edidisse, minime habemos. Has exoramus ut percipere vobis largientibus mereamur».

([41]) «Felix tu qui, hujus mundi contemnes negotia, praelegisti otia sancta... Felix illa eremus, et vasta solitudo, quae dudum tantum ferarum conscia, nunc monachorum per te congregatorum laudes Deo praecinentium habitaculis est referta, peregrinorum mundi, Babylonia captivorum, Jerusalen praedestinatorum. Tu enim tuosque in Christo attollo praeconio, quorum studium ornat eremum... O decus Hispaniae sacrum».

y negándole los libros «his igitur pro vestra voluntate digestis, Codices quos vobis a nobis dirigendos mandastis, scriptos duplices non inveni; aliquos, nec singulares reperi, subtractos eos de armario nostro animadverti, inquisitionemque occupatio tulit». Y le hace un elogio también del extremo occidente en que vive (42).

Y pasamos a ocuparnos de la RI. Anticipemos que nos parece mínima su influencia en la RM. La RI está muy cerca espiritual y mentalmente de la RB. Separa a ambas mucho menos camino que a la última de la RMa, aunque las coincidencias de detalle aparezcan con una frecuencia desmesuradamente menor. En cambio, el espíritu de la RI (43) y el de la RM son muy distintos, e incluso las similitudes casuísticas en algunos puntos concretos no son tan amplias como se ha pretendido (44).

Dicénos Isidoro en su prefacio que su intención ha sido codificar el mínimo de observancias tradicionales en vigor en el monasterio a que va

---

(42) «Ne, quaeso, vos ex eo comptentibilis velle aestimari, quod occidentali tenebrosa plaga queritis vos esse depressos, quoniam eo clariores estis que vos in caligine esse videtis... Provincia namque quam incolatis et Graecam sibi originem defendit, quae magistra est litterarum et ingenii; et ex ea ortos fuisse recordamini elegantissimus et doctissimos viros (ut aliquos dicam), Orosium presbyterum, Turibium episcopum, Idatium, et Carterium laudatae senectutis et sanctae eruditionis pontificem; ac per hoc Christi gratia superabundantius praedicanda, quam regio segnitie est culpanda» — Volviendo a Casino, tengamos en cuenta que el lib. IV de Inst., a pesar de lo limitado de su título («De institutis renuntiantium»), pudo muy bein ser la fuente le toda una regla monástica. El título solo afecta a sus cap. 1 a 10. Como su editor Guy esquematiza. de 12 a 22 regula toda la vida del monasterio; y de 32 a 35, discurre sobre el espíritu de la vidamonástica.

(43) Texto en Holstenius, I, pp. 188-197.

(44) Dice vg. el libro citado al principio de nuestra nota 21 que «al reglamentar el trabajo y la lectura de los monjes, el metropolitano de la Lusitania sigue con todo respeto al de la Bética. La misma influencia se observa en lo que se refiere a la comida, al lecho monacal y a un gran número de detalles de la observancia» (I, p. 433). En cuanto al trabajo, solo puede verse la influencia concreta de la adaptación del mismo entre las horas canónicas a las diversas estaciones; en cuanto a la comida, solo a lo que lato sensu podríamos llamar su ritual, pero no al regimen alimenticio y de ayunos; la lectura está reglamentada con mucha más precisión y extensión en RI; y, en fín, respecto al lecho, si bien hay algunas coincidencias de detalle entre el cap. XVII (*De culpatis*) de RM y el XIV de RI (*De strato, sive de illusionibus nocturnis*), es significativo que tratándose de una de las pocas materias en que Isidoro adopta la manera seca y casuística fructuosiana, las similitudes sean, como decimos, solo de detalle, y que Fructuoso no haya aprovechado nada de la minuciosa reglamentación que el Sevillano dedica a las consecuencias de la polución nocturna.

dirigida (45), del todo imprescindibles para que sus monjes pudieran seguir llamándose tales. Y que ha hecho ello con un doble propósito: vulgarizar y poner al alcance de todos esas normas antiguas (algunas «altius vel obscurius posteritate composita», traduciéndolas al «sermone plebejo vel rustico»), y, repetimos, establecer una vía mínima, sine qua non («ne dum declinatus appetit inferiora, tam vitam, quam nomen monachi perdat»), para los «post peccatum conversi», dejando para los «perfecti» la summa de todas las viejas observancias (indiscutiblemente de procedencia oriental). En cambio, Fructuoso no nos dice nada de sus intenciones al escribir la RM. Y ese silencio, y los datos de su Vita, nos le retratan como el incondicionado legislador monástico llamado a trazar senderos arduos a sus ascetas. Y sus fuentes nos le muestran como el monje enamorado de los viejos padres de la cuna del monacato que no quiere hacer concesiones a la debilidad de sus occidentales (46).

Hay una primera diferencia esencial que afecta a las visiones isidoriana y fructuosiana de la vida monástica. Recordemos el ingrediente eremítico derivado de Casiano que vimos asomar al principio del cap. VIII de la RM. Y, como contrapartida, veamos plasmada la mentalidad del Hispalense en la materia, sin más que una primera lectura del cap. V de su propia Regla («De familiaris rei vitaeque appetitu»). «Nullus peculiariter separatam sibi ad habitandum cellulam expetat, in qua privatim a coetu remotus vivat, praeter eum, qui fortasse morbo, vel aetate defessus, hoc ex consulto Patris Monasterii promeruerit. Ceteri vero, quibus nec languor, nec senectus, inest, in sancta societate communem vitam et conversationem retinebunt». Y no contento con promulgar la norma y expresar

---

(45) Con esto no queremos entrar en el terreno, para el cual nos falta toda competencia, de la significación y autenticidad de las palabras de la dedicatoria de la RI en la mayoría de sus versiones «sanctis fratribus in Coenobio Honoriacensi constitutis». Por otra parte no afecta a nuestros propósitos. La RI, aunque se hubiese escrito solo pensando en un monasterio determinado, tiene una validez potencialmente universal. La cuestión ha vuelto a ser aludida de nuevo por Diaz y Diaz en su artículo cit. en nota 19 (nota 11 del mismo).

(46) Dom Cocheril (lib. cit. en nota 14, pp. 42-43), luego de poner de relieve la analogía de espíritu entre RB y RI («L'esprit et le plan sont tellement semblables qu'on s'est demandé si saint Isidore ne s'était pas inspiré du legislateur de Monte Cassino... Mais son guide est saint Pakhôme, auquel il fait de larges emprunts souvent transcrits litteralement»), contrasta al Sevillano y al Bracarense («Dans le nord, elle (la RI) entra en concurrence avec celle d'un autre legislateur qui, en procedant avec une vigueur et une rudesse peu communes, semble bien, il faut l'avouer avoir touché plus aisement les cours et les esprits de ses compatriotes: le wisigoth Fructueux»).

—como a diferencia del Bracarense es su costumbre—su espíritu informador, Isidoro continúa condenando las veleidades eremíticas de los monjes que viven en comunidad, atribuyendolas motivaciones turbias y acaso no del todo justas. «Nullus separatam cellulam, a coetu remotus sibi expetat, in qua sub studio reclusionis aut instanti otio, aut latenti vitio serviat, et maxime vanae gloriae aut mundialis opinionis famae. Nam plerique proinde reclusi latere volunt, ut pateant: ut qui viles erant, aut ignorabantur foris positi, sciantur, aut honorentur inclusi». Tras de lo cual viene la motivación positiva, «nam revera omnis qui propter vitae quietem a turbis discedit, quanto magis a publico separatur, tanto minus latet. Oportet ergo tales in sancta societate commorari, atque sub testimonio vitam suam transigere: ut si quis in eis vitiorum est, dum non celatur, curetur: si quod vero virtutum, ad imitamentum proficiat aliorum, dum humilitatis eorum exempla alii contuentes, erudiuntur». No es preciso insistir. La «solitudo cellae», eje del monasterio fructuosiano, produce horror a Isidoro. El cual, insiste al fin del cap. VI («De opere mona chorum»), en que «nullus monachus amore privati operis illigetur: sed omnes in commune laborantes Patri sine obmurmuratione obtemperabunt». Parece no dejar puesto al trabajo individual y solitario. Más lejos no podía llegar. Pensemos en la guía pacomiana, (que parece haber sido la fuente material más copiosa del Sevillano), con ese su cenobitismo capaz de organizar multitudes.

Y ello nos llevará a la consideración de otros aspectos de la RI, los que la dan una personalidad más definida, ausentes por completo de la RM. Desde el principio se ve en la primera una preocupación por las cosas, algo «objetal» si se nos permite emprestar un nada elegante término moderno. El cap. I titúlase «De Monasterio» y reglamenta su arquitectura y situación: debe estar lejos de las ciudades, sus celdas próximas a la iglesia y las de los enfermos alejadas (para que no se oigan sus gritos de dolor), la despensa inmediata al refectorio y la huerta dentro de su recinto murado. Y solo debe tener dos puertas, «tantum januam extrinsecus habeat, unumque posticum per quem eatur ad hortum». Como no podía por menos, Isidoro justifica la última prescripción con una autoridad apostólica y escrituraria: la de San Pedro, admonitaria de que el diablo nos ronda como un léon que ruge, la misma que generaciones de monjes occidentales han venido cantando como capítula de completas durante casi dos milenios. Al principio del cap. X («De Mensis»), se preocupa de que la puerta esté cerrada durante las comidas («tempore quo refectionis debitum solvitur, claustra Monasterii obserentur, nec ullus extraneus interesse prae-

sumat; ne quietem fraternam praesentia sua impediat»). El XVIII («De rebus Monasterii») reglamenta con todo cuidado y altruísmo el dinero del cenobio: su ingreso debe hacerse «sub testimonio senorium», acto seguido dividirse en tres partes (una para los pobres; otra para las necesidades todas ordinarias del monasterio; y la restante para los enfermos y ancianos y extraordinarios de los días festivos), las cuales serán entregadas al «custos sacrarii», e invertirse en su finalidad respectiva «praecipiente Abbate sub testimonio Praepositi vel seniorum». Y, en fin, el XIX («Quid ad quem pertineat»), es una obra maestra de división organizada del trabajo, que Pacomio habría suscrito de buen grado. Enumera y detalla los cargos que debe haber en el cenobio: el préposito cuidará de los monjes y llevará la alta dirección de las propiedades y de las obras; el «custos sacrarii» tiene funciones de sacristán, de tesorero y de ropero; el despensero ocúpase además de los calzados y el ganado; hay un semanero para la cocina, un hortelano y un portero; un custodio de las herramientas, un limosnero, un maestro para los niños — al parecer oblatos — y un «senior et gravissimus monachorum cum duobus parvulis monachis», «ad custodiendam in urbe cellam».

Este cuidado por las cosas materiales y esta capacidad ordenadora de la RI, nos ha hecho ya ver a este a su luz de una mente ordenada de jurista, mucho más que la de Fructuoso, a pesar de la sequedad jurídica de la RM. Y por eso precisamente encontramos en la RI una mayor simplificación y claridad en las reglamentaciones y un mucho menor casuismo. Las normas que ordenan el trabajo (VI, «De opere Monachorum») y la oración liturgica («De psallendi officio», VII), son mucho más sencillas y de más rápida comprensión que las correlativas de la RM. Notemos que para aquel solo hay previstos dos horarios, uno de verano y otro para el resto de las estaciones. Y el cap. XVI («De Delictis») tiene por eje una clasificación de los mismos en las únicas dos categorías de graves y leves. Como ejemplo de esta simplicidad isidoriana, cotejamos los requisitos de su Regla (en el cap. IV «De conversis», al principio) con los de la del Bracarense (XXI), para el ingreso en el monasterio. Ya vimos como Fructuoso había tomado de Casiano todo su complicado mecanismo. Isidoro se limita a exigir que el postulante «non statim in coetum delegandus est Monachorum. Vitam enim uniuscujusque in hospitais servitio tribus mensibus considerari oportet». Y nada más.

Por otra parte, lo jurídico no es en Isidoro solamente un armazón mental que hace de su Regla una acabada obra legislativa, sino que le incita a preocuparse por las relaciones del monasterio con el exterior, en

cuanto sujeto a normas canónicas el primero y a civiles el segundo (pese a la falta de distinción de ambos derechos en su época, y acaso precisamente por ella). Así el cap. IV ya citado regula la oblación por sus padres de los niños de corta edad (vinculante para toda la vida de estos); la profesión de los postulantes casados y de los siervos; y exige en todo caso que a la ceremonia liturgica siga un compromiso escrito del nuevo monje ([47]).

Esa vertiente exterior de Isidoro nos lleva a considerarle, desde otro ángulo, y también en un plano distinto al de Fructuoso, en cuanto legislador monástico. Fructuoso fué un monje fundador de muchos monasterios, dividido entre sus tendencias de ermitaño y de cenobita, pero poco capaz, precisamente por lo arraigado de esa su vocación, de ver la vida monástica un tanto desde fuera. En cambio, en Isidoro, vemos al Obispo (en unos tiempos en que la exención no se había configurado netamente), al superior distante que con una experiencia a la vez del mundo y del claustro, vierte en su Regla toda una solicitud pastoral, «de cura monachorum» que diríamos. Y de ahí ese retrato ideal del monje que nos ha dejado en el cap. II (*De Monachis*), tan bello que hemos de luchar con la tentación de glosarle, y que hasta cierto punto se prolonga en el siguiente (*De conversis*). Ambos nos traen sin querer el recuerdo de la RB.

Y con ello a poner de relieve lo que en Isidoro hay de «discretio» benedictina. Basténos, como muestra, con dos párrafos, referidos a la alimentación el uno y a la indumentaria el otro. Según el primero ([48]), «tanta cum discretione reficiendus est corpus, ut nec nimia abstinentia debilitetur, nec superflua edacitate ad lasciviam moveatur. In utroque ergo temperantia adhibenda est: scilicet, ut et vitia carnis non praevaleant, et virtus ad ministerium bonae operationis sufficiat». El segundo determina que «vestimenta non erunt aequaliter distribuenda omnibus; sed cum discretione, prout cujusque aetas vel gradus expostulat» ([49]).

Al contrario que la RM, la RI está concebida en términos más positivos que penitenciales. Y si bien en la fructuosiana hay que reconocer y ponderar esa «discretio» que señalabamos al aludir a la índole medicinal y no vindicativa de sus penas, y en la isidoriana no faltan incluso las que decíamos infiltraciones policíacas — como la pesquisa de los lechos, común

([47]) A este propósito notemos que la RM (XXII) exige que el abad «accipiat pactum» del nuevo monje. Pero no podemos ver en la palabra empleada una alusión al pacto que sigue a la RC, sino al compromiso de observar «incondicionadamente» la RM.

([48]) X, «De Mensis».

([49]) XI, «De habitu monachorum».

a ambas — no podemos pasar por alto como empieza y termina el cap. XV de RI («De delinquentibus»): «Si quis in aliquo levi delicto titubans oberraverit, semel atque iterum admonendus est: qui si post secundam admonitionem a vitio nequaquam fuerit emendatus, congra factu sui animadversione coerceatur... Quamvis frequentium gravissimorumque vitiorum voragine sit quisquam inmersus, non tamen a Monasterio proiiciendus, sed juxta qualitatem delicti coercendus est: ne forte qui poterat per diuturnam poenitudinem emendari, dum proiicitur, ore diaboli devoretur».

Ese menor rigorismo de la RI respecto a la RM es tan evidente que sobran los ejemplos. Y baste con los transcritos, sin olvidar lo relativo al regimen alimenticio.

Hay algo en la RI que no observamos en la RM. Y es la mayor preocupación estética y cultural. Pero ello no implica una diferencia, al menos profunda con el monacato fructuosiano, ya que no debemos olvidar leer la RM a la luz de la VF. Y al menos el amor a los códices no está ausente de las páginas de la última ([50]). En la RI hay todo un capítulo, el IX, que lleva «De codicibus» por epígrafe, y reglamenta cuidadosamente su custodia, lectura y comentario. Y el VII, ordenador de la oración liturgica, titulase «De psallendi officio», aunque no todo él como puede suponerse, fuese cantado («Verum in vigiliis recitandi aderit usus; in matutinis psallendi canendique consuetudo; ut utroque modo servorum Dei mentes diversitatis oblectamento exerceantur, et ad laudem Dei sine fastidio ardentius excitentur»). Y es más, el canto sacro es exigido a sus monjes por el Hispalense mientras trabajan en común, («Monachi operantes meditare aut psallere debent, ut carminis verbique Dei delectatione consolentur ipsum laborem. Si enim saeculares opifices inter ipsos labores suorum operum, amatoria turpiaque cantare non desinunt, atque ita horum suam in cantibus et fabulis implicant, ut ab opere manus non subtrahant: quanto magis servus Christi, qui sic manibus operari debent,

([50]) Es encantador el cap. XII, «Codices in aquam mersos intactos recuperat» — Nos narra que el presbítero Benesatus contó a su vez al biógrafo, como yendo con el santo de la Lusitania a la Bética, en invierno, y con temporal de viento y lluvias que habían provocado ríadas, un «puerulum cum caballo», al intentar vadear un río, cayóse al agua, con el «baratro» que contenía el equipaje de libros. Fructuoso, como siempre, iba detrás y a pié. Al reunirse con los demás le contaron como se habían estropeado los códices. Pero él, «in nullo penitus conmotus, sereno vultu hilarique facie absque aliqua maestitia ejici de marsupiis, et sibi praesentari praecepit. Sed ita eos reperit siccos, ut illos fluvialis liquor nullo modo contigisset, nec madidus humor vel tenuiter inficere potuisset».

ut semper laudem Dei in ore habeat: et lingua ejus Psalmis et Hymnis inserviat?») (51).

Pero para terminar con la falta de rigurosidad que venimos comentando en la RI, citaremos dos textos relativos a su tratamiento de la pobreza monástica que no habrían tenido cabida literal ni en la RB (52). El santo arzobispo admite expresamente cierta relajación en la materia que, aún supeditada desde luego a la voluntad del superior, falta del todo en la RM: «Monachi in communi, viventes nihil peculiare sibi facere audeant: neque in suis cellulis quidquam quod ad victum, vel ad quamlibet rem aliam pertineat, sine regulari dispensatione habere vel possidere praesumant». Y el segundo, nos da a entener que la posibilidad de dispensa no se refería a objetos normalmente necesarios para la rígida existencia del monje, en cuanto reza que «non es praesumendum sine conscientia Abbatis, egenis vel quibuslibet conferre de eo, quod regulari dispensatione noscitur Monachus possidere; nec cum alio fratre quidpiam commutare, nisi Abbas vel Praepositus illi jusserit, nulli licebit: nec habebit quidquam praeter illa, quae communi Monasterii lege concessa sunt».

Y como colofón, nos referiremos al último de los capítulos de la RI (53), en el que asoman una suavidad y dulzura que nos hacen pensar en esa pax que aún en nuestros días puede gustarse en ciertos cenobios de San Benito. El Sevillano tiene presentes a sus monjes moribundos y dice a sus hermanos que «transeuntibus de hac luce fratribus, antequam sepeliantur, pro dimettendis eorum peccatis sacrificium offeratur». Y una vez que pasaron, «corpora fratrum uno sepelienda sunt loco: ut quos viventes charitas retinuit unitos, morientes locus unus amplectatur».

Con esto dejamos, no sin pena, a la RI. Hemos visto que sus diferencias con la RM son abismáticas. La RM es la codificación monástico jurídica salida de la vocación y pluma de un asceta. La RI es la obra ascéticomonástica creada por un obispo que se mueve en una estructura mental jurídicocanónica. Ambas se colocan en un mundo distinto al de la RC. Esta es una ordenación desde fuera tendente a erigir monasterios, a armonizarlos entre sí y con el extorno que los rodea, y a renovar sus comunidades en las generaciones sucesivas. La RI, en cambio, y en este sentido tanto como la RM, disciplina el regimen interno de un cenobio. Pero, a diferencia de la fructuosiana, lo hace, diríamos, viéndole desde fuera. Ambas son com-

(51) VI, «De opere Monachorum».
(52) Los dos pasajes en el cap. V, «De familiaris rei vitaeque appetitu».
(53) XXIII, «De Defunctis».

pletas y no dejan entre sus mallas ningún resquicio a la anarquía en la vida del monasterio.

La RI tiene un espíritu netamente benedictino. Su contenido está penetrado de la «discretio» casinense. No en balde utiliza varias veces el vocablo mismo. En cuanto a la forma, al igual que la RB, no enuncia una reglamentación sin exponer los motivos inspiradores — si se nos permite un lenguaje propio de las legislaciones civiles modernas — y está nutrida de citas escriturarias. Ya vimos lo rarísimos que esos desenvolvimientos eran en la RM. El estilo de esta última no pasa de ascético jurídico. El de la RI es doctrinal (54). Y también el de la RC!

No nos compete estudiar aquí hasta donde llega la derivación directa del Hispalense de la Regla misma de San Pacomio. Pero en todo caso creemos que no puede ir más lejos de más o menos detalles materiales. El impulso era ya muy otro, el mismo que San Benito incubara en la soledad de Subiaco hasta llegar a ser el padre del «cenobitarum fortissimum genus» occidental.

En la RM, Fructuoso da la sensación de dirigirse a monjes necesitados continuamente de renovar y fortalecer penitencialmente esa «conversatio morum suorum» de que el casinense hablara. Y, es cierto, no hay monasterio cuyos miembros no se encuentren en ese caso. Recordemos la también benedictina «schola Dominici servitii». Pero Isidoro da la sensación de no creer necesario prever dicha renovación con un rígido armazón casuístico de índole sobre todo penal. Igual pensó San Benito (55).

---

(54) Vale la pena saborear vg. el final del cap. XII, «De jejuniis». «Hi autem qui vetustate corporis consumpti, aut tenerae aetatis fragilitate detenti sunt, non sunt quotidians exercendi jeujniis: ne aut senescens aetas, antequam moriatur, deficiat; aut crescens priusquam proficiat, cadat; et ante intereat, quam bonum facere discat».

(55) En el libro cit. en la nota 21 leemos como explicación de las diferencias entre el Bracarense y el Sevillano que en la RM — aclaremos que el autor se refiere a un pasaje concreto, aunque, como acto seguido veremos parece hacerlo solo como ejemplo de una opinión general — «se nos revela la brutal franqueza del bárbaro, allí (en RI) descubrimos la exquisita delicadeza del hispanorromano, hermanadas en las exigencias de la tradición monástica. Más adelante veremos otras influencias de la raza en el instituto fundado por San Fructuoso» (p. 434, vol. I). Ello nos resulta extraño. No aceptamos, desde luego, como transcendente la diferencia racial entre los dos santos. En cambio es evidente que nos encontramos frente a dos vocaciones diversas y a dos ambientes culturales — creado cada uno por esa misma vocación divergente de la del otro y entendiendo la cultura en el amplio sentido antropológico de la Etnología moderna — diversos también.

Debemos ahora tornar a la RC ([56]), para determinar sus relaciones con el monacato fructuosiano — deducidas, no solo de la RM, sino de la VF — en lo que para los contactos de los monasterios de cada sexo entre sí respecta.

El famoso cap. VI («Qualiter debeant viri cum uxoribus ac filiis absque periculo vivere in monasterio»), prevé el caso de que acudan al cenobio ambos cónyuges o uno solo — esto se deduce —, sin prole, o acompañados de los hijos menores de siete años. La Regla aclara que los cónyuges en cuestión no son monjes, sino que «tanquam hospites et peregrini subjecti in monasterio vivant». Pero se trata de una oblación regular, auténtica y rigurosa, que caracterizan las notas siguientes:

1) obediencia («ut tam parentes quam filiis in potestatem se tradant Abbatis»).

2) pobreza, a cambio de alimentos en el más amplio sentido, («neque de cibo aut indumento recogitent; neque facultates aut villulas, quas semel reliquerunt, ulterius possidere praesumant»).

3) los lazos familiares no se extinguen, pero quedan snpeditados a la nueva vinculación con el monasterio, («neque parentes solliciti sint pro filiis, neque filii pro parentibus»). Los esposos no podían entrevistarse sin licencia del Prior: «neque communem confabulationem habeant, excepto si non auctoritas Prioris praeceperit». El regimen es más suave, en est punto, para los niños: «Illos tamen parvulos, quos adhuc in crepundia videmus tenerculus, propter misericordiam concessam habeant licentiam, quando voluerint ad patrem, aut matrem pergant». Es curiosa la razón que, acto seguido, se alega, por facilitarnos un indicio más de lo que debió haber de turbios en la conustitución de esos pseudomonasterios familiares a los que, esta RC trata de disciplinar como mal menor «ne fortasse parentes pro ipsis in vitio murmurationis cadant; qui solet pro eis grandis in Monasterio murmuratio evenire» ([57]).

4) ?Hasta donde era o no exigida la castidad a los cónyuges? No se aclara en el texto y hasta ahora nadie, que sepamos, se ha planteado la cuestión. Notemos solo que, al principio, dice que «primum nullum cor-

---

([56]) Texto en Holstenius, I, pp. 208-219.

([57]) Otro botón de muestra de los móviles no espirituales que incitaban a ciertas gentes a refugiarse a la sombra de los claustros es el cap. VII de la misma RC con su severa reglamentación («qualiter debeant senes gubernari in Monasterio»), cuya motivación viene enunciada en cabeza del mismo. «Solent plerique novitii senes venire ad Monasterium, et multos ex his cognoscimus necessitatis imbecillitate polliceri pactum, non ob religionis obtentum».

poris sui potestatem habeant». Habría que interpretar adecuadamente hasta donde podía llegar esa «communem confabulationem», lícita con la venia prioral.

El Profesor Orlandis la podido, justamente, opinar que ese regimen ([58]), a la larga, no podía por menos de favorecer la constitución de monasterios dúplices. Pero que la RC, los excluya formalmente, resulta del párrafo que sigue a los arriba citados, referente ya a la formación monástica de los niños ingresados en los cenobios con sus padres (materia a la que dedica todos sus cuidados el resto del capítulo que nos ocupa, finalizando con la cita evangélica del «sinite parvulos»): «sed inter utrosque foveantur, quousque quantulamcumque Regulum cognoscant, et semper instruantur; ut sive sint pueri, sive puellae, Monasterio provocentur ubi habitare futuri erunt». Se instituye un «cellarius» para cuidarlos materialmente (ayudado por un «junior» si la comunidad es numerosa); y un «decanus» que hace las veces de maestro de novicios. Pero la interesante es destacar como en el párrafo transcrito se da a entender que los niños de cada sexo son formados, según él mismo, para el separado monasterio donde pasarían el resto de sus días. Con lo cual, esta amplísima hospitalidad monástica permanente, que trató de poner dique a los pseudomonasterios familiares (precisamente mediante esa extensión desmesurada de la *familiaritas)*, lo que, al lado de esta establece, es un noviciado dúplice.

La prohibición de los monasterios destinados a albergar comunidades de sexo diferente e incluso de la mera iglesia común está, por otra parte, formulada en los trajantes términos del cap. XV de la misma RC que citamos en otro lugar.

([58]) Y la modalidad de ejercer la «tuitio», disciplinado en el cap. XVI de la misma RC («quales fratres debeant cum sororibus in monasterio habitare»), por un grupo de monjes, y no por uno solo como había exigido la más severa disciplina canónica en otros momentos vigente: «in Monasterio puellarum procul a cella monachos habitare mandamus; tales praebeantur pauci et perfecti; ita ut de pluribus probati eligantur, qui et de aliquanto tempore pene in Monasterio senuerunt...» — Por otra parte, la disciplina del cap. XV («qualiter monasteria virorum ac puellarum se custodire debeant»), está concebida como para un cenobio dúplice con iglesia común («una classis cum altera inter se voces non mittant, exceptis recitatione et cantilenae modulatione»). — Y ya fuera de la «tuitio», el cap. XVII, «qualis debeat esse consuetudo salutandi in Monasteriis virorum puellarumve», al admitir la hospitalidad, pasajera pero regular, de monjes de un sexo en cenobios del sexo distinto, viene a permitir una especie de monasterios dúplices transitorios: «Ceterum vero talem consuetudinem facere mandamus, ut si in unam collationem ad audiendum verbum salutis fratres et sorores copulatae fuerint, juxta viros sorores sedere non audeant; sed uterque sexus divisis choris sedeat».

Y nos ha llegado el momento de hacer una muy breve alusión a la RL ([59]). No merece llamarse Regla. No es un código monástico — ni lo pretende sino una exhortación pastoral. Responde fielmente a su título «sive de institutione virginum et contemptu mundi ad Florentinam sororem liber». Como no contiene normas jurídicas, no es posible estabelecer un paralelo entre su contenido y el de la RM o cualesquiera otra de las cotejadas, (incluída la *communis*). Pero no perdamos de vista que insiste muy rigurosamente en la evitación de relaciones y contactos entre las personas consagradas de distinto sexo. Y así el cap. II lleva nada menos por título que el de «ut viri sancti vitentur», ya que, a pesar de la santidad y la edad «dispar enim sexus in unum locatus, eo titullatur instinctu quo nascitur, et naturalis movetur flamma, si composita attigerit. Quis colligavit ignem in sinu suo, et non comburetur?».

Ahora bien, ?cual fué la posición en la materia de nuestro santo? Nada podemos deducir de la RM. Como las Inst., la RB, la RMa y la RI, esa está escrita para monasterios masculinos y pensando exclusivamente en ellos. Hemos, pues, de recurrir a la VF, haciendo antes notar que ese silencio respecto a las mujeres en la RM, ni excluye ni admite los monasterios dúplices o las relaciones entre los de sexo distinto ([60]).

El cap. XVI de la biografía del bracarense es el primero que alude a la cuestión ([61]). La virgen Benedicta, luego de desposada con un gardingo, dió en llevar vida eremítica, al parecer, en el Bierzo mismo, cerca de uno de los monasterios de nuestro santo. «Et sic impervia et ignota errando deserta», acudió al cenobio, podiendo a Fructuoso dirección espiritual. Y él no se la negó e hizo que los novicios más pequeños la llevasen sus cartas, y tuvo con elle coloquios «licet medium noctis», si bien nunca permitió que los monjes mayores la visitase. Como se trata de una mujer anacoreta strictu sensu, no cabe ver hasta aquí ni siquiera un ejemplo de «tuitio», aunque sí estamos cerca del espíritu informador de la institución. Más revelador es el capítulo siguiente ([62]). La fama de Benedicta hizo afluir a su soledad a una «eximiae feminarum catervae», cuyo número llegó a

([59]) Texto en Holstenius, I, pp. 405-418.

([60]) Recordemos, a este propósito, como el muy conocido episodio del coloquio entre San Benito y su hermana Escolástica, prolongado por toda una noche a consecuencia de una tormenta milagrosamente provocada por la santa, (*De miraculo Scolasticae sororis ejus*, lib. II, 33 de los Diálogos de S. Gregorio Magno), obliga igualmente a cotejar la RB con la vida de su legislador.

([61]) «Benedictae cellam parat».

([62]) «Benedicta socias congregat. A marito frustra repetitur. Moritur».

ochenta. Y así surgió el monasterio femenino, pero no adosado a cualquiera de los de Fructuoso sino «in alia solitudine, more solito». Y como algunos de los llamados a la vida monástica estaban casados, los hombres ingresaban con sus hijos en cenobios masculinos, y las mujeres con sus hijas en los femeninos. Ahora bien, el hecho de que la VF recoja el episodio de la reclamación por su esposo de Benedicta y de su visita al monasterio de la virgen, acompañado por el juez Angelate, como delegado real, cuyos detalles más o menos milagrosos no nos interesan aquí, indica que la «tuitio» sí estaba admitida en la realidad del monacato fructuosiano, aunque en términos muy restringidos, mucho más que los de la RC, como podemos ya haber deducido de la escasez de relaciones que el cenobio masculino mantenía con Benedicta cuando esta era todavia ermitaña.

Concluímos pues en que Fructuoso, al igual que la RC, no admitió en absoluto los monasterios dúplices. Y que a diferencia de ella no admitió una amplia forma de *tuitio* que a ellos pudiera con el tiempo conducir, sin excluir, sin embargo, la institución en sí.

Y volviendo a la VF, hemos de pedirla luz para que nos aclare acerca del pensamiento fructuosiano en la controversia — todavía planteada en el monacato de nuestro siglo — entre la vida eremítica y la cenobítica. Ante todo anticipemos que, desde su principio ([63]) a su fin ([64]) se nos retrata al santo como un fundador — y constructor — infatigable de monasterios de cenobitas.

Es conocido como el rico y noble padre del santo, le envía a sus propiedades del Bierzo, siendo todavía de muy corta edad, para que velase por sus intereses económicos de ganadero y dirimiese sus disputas con sus pastores. Y al encontrarse en la soledad de ese Bergendensis territorii», el niño, «inspirante Domino», no siente el deseo de quedarse solo y dedicarse a la contemplación individual, sino que ya «pro aedificatione monasterii alta loca pensabat, et intra semetipsum retinens, nemime manifestabat», con vistas a lo cual acude a instruirse — detalle a tener en cuenta en cuanto a su manera de ver la cultura intelectual — en la escuela clerical del obispo palentino Conancio. Y en sus últimos días, imitando a Casiano — y es del biógrafo mismo esta referencia — al sentir se acercaba su tránsito «tanta fuit intentio in sanctarum Ecclesiarum aedificatione que «etiam nocturnis horis lampadibus accensis in eadem opere per-

([63]) I, «Regio ortus genere fit clericus. Deum habeat vindicem».
([64]) XII, «Coenobiis construendis inmoritur».

severabat», es decir en la construcción del monasterio en que había de sepultársele «inter Braccarensem urbem et Dumiense», «in cacumine modice montis».

Pero también desde muy pronto, desde la puesta en marcha del primero de sus monasterios, el de Compludo ([65]), una vez que hubo «confirmans cunctum regularem ordinem», manifestó con las obras su tendencia al eremitismo, pues «egrediebatur a congregatione, et nudus vestigiis penetraba loca nemorosa, argis densissima, aspera et fragosa; ubi per speluncas et rupes, triplicatis jejuniis, et multiplicatis vigiliis, et orationibus vacabat».

Y cuando edificó el segundo monasterio, el Rufianense ([66]), precisamente «in vastissima et arta atque procul a saeculo remota solitudine, in excelsorum montium finibus», él «erga sanctium altarium se in angusto et parvulo retrusit ergastulo», hasta que sus monjes de Compludo le arrancan de su soledad. Y en la recapitulación que constituye el cap. VIII, se nos recuerda en términos amplios como siempre «additissima eremi loca petit, ac frondosis, secretisque nemoribus ita se oculi studuit, nunc altissimis locis, nunc occulere densissimis silvis, nunc etiam rupibus, quae solis ibicibus perviae sunt, latebrando latitans, ut non humanis, sed divinis oculis cerneretur». Y aquí se sitúa el milagro de los grajos que acudían en bandadas mansas a su refugio, delatándole así a los gentes ávidas de sus consejos y milagros ([67]).

([65]) XIII, «Secedit in solitudinem».

([66]) V, «Monasteria varia aedificat».

([67]) Propias de esa tendencia eremítica son las tiernas narraciones de la VF sobre sus relaciones con los animales. Además de la aludida en la nota anterior (IX, «A graculis produitur»), notemos la X («Damulam venatoribus subductam habet familiarem»). Para el valor de esta recapitulación no perdamos de vista el trabajo de Díaz y Díaz cit, en nota 5. — El tema prefranciscano de los animales hace pensar en la obra hagiógrafica que Sulpicio Severo dedicó a San Martín. (Además de la *De vita Beati Martini liber unus* — PL, XX, col. 159-176; y CSEL, de Viena, I, pp. 109-137, *S. S. Epistolae tres* — I, *Contra aemulos virtutem beati Martini;* II, *De obbitu et apparitione beati Martini* y III, *Quomodus beatus Martinus ex hac vita ad inmortalem transierit* — id, col. 176-184, y pp. 138-151; y *S. S. Dialogi* — id. col. 184-222 y pp. 152-216). Relaciones con los animales deíndole semejante a las de VF encontramos en el Diálogo II, 9 *in fine* (dentro de la vida del mismo Martín) y en el Diálogo I (13, 14, 15 y 16), dentro de las narraciones que Postumianus, que ha viajado al Oriente monástico por cuenta de Sulpicio Severo, trae a este de los padres de aquellas enso ñadas regiones. Con lo cual, de nuevo empalmamos con Oriente (notemos que en el vol. LXXIII de la PL, las col. 813-851 están ocupadas por unos *excerpta «De vitis Patrum liber quartus auctoribus Severo Sulpicio et Joanne Cassiano,* cuyos cap. VI,

?Qué fué pues, esencialmente, nuestro «vir Dei»? ?Un ermitaño fundador de monasterios o un cenobita con santas veleidades anacoréticas?

De interpretar el principio del cap. VIII de su RM y su fuente casianita, en el sentido en que nosotros lo hemos hecho, la cuestión quedaría resuelta. Fructuoso habría sido el creador de una vida cenobítica encarnada en esa su Regla, con un fuerte injerto eremítico en su concepción y disciplina. Lo cual no podría derivarse de quien no hubiese sentido de

---

VII, VIII y IX coinciden con los cuatro enumerados arriba del Dial. I de S. S. Ya el empalme es específico con Juan Casiano). Sulpicio se deleita en los milagros obrados con o por medio de los animales («Tua haec virtus, Christe, tua sunt haec, Christe, miracula. Etenim quae in tuo nomine operantur serui tui, tua sunt, et in hoc ingemescimus quod maiestatem tuam ferae sentiunt, homines non uerentur», Dial. I, 14). Y al comparar las virtudes y prodigios de Martín de Tours con los modelos orientales de que Postumianus le ha contado, no pierde de vista este detalle («si revolvas quod anachoretis feritas bestiarum victa succubuit; hic familiariter et rabiem bestiarum victa succubuit, id, 25). Ese cotejo de la vida de Martín con la de los padres de Oriente, muestra como en Sulpicio no era menor que en Fructuoso la obsesión orientalizante. Le dice a Postumianus, luego de escucharle sus relatos de viaje que «nihil a te penitus audivi, in quo Martinus esset inferior»; y sigue con un paralelo detallado (del que formaba parte el párrafo transcrito sobre los irracionales), «nam si admirandum est, quod illum Aegyptum flamma non attigit; hic quoque saepius imperavit incendiis». No perdamos de vista, en ese sentido, el comienzo del Dial. I: «Cum in unum locum ego et Gallus noster convenissemus, vir mihi et propter Martini memoriam (ex illius enim discipulis erat) et propter sua merita charissimus; intervenit nobis Postumianus meus, nostri causa ab Oriente, quo se ante triennium patriam relinquens contulerat, regressus...», a lo que siguen las anécdotas de los Padres del Yermo. De una lectura de la VF y la *Vita Beati Martini*, no dejamos de deducir algunos paralelos interesantes. Así en los dos santos se manifiesta una temprana vocación monástica, la cual, sin embargo, en ninguno de ellos, fuerza el obligado compás de espera («mox mirum in modum totus in Dei opere conversus, cum esset annorum duodecim, eremum concupivit; fecissetque votis satis, si aetatis infirmitas non obstitisset. Animus tamen aut circa monasteria, aut circa Ecclesiam semper intentus, meditabatur adhuc in aetate puerili quod postea devotus implevit», dice Sulpicio en el cap. II de la *Vita*). Como en la VF, en la de Martín, incluso después del episcopado, lo pontifical queda eclipsado por lo monástico («jam vero sumpto episcopatu qualem se quantumque praestiterit, non est nostrae facultatis evolvere. Idem enim constantissime perseverabat qui prius fuerat. Eadem in corde humilitas, eadem investitis ejus vilitas erat; atque ita, plenus auctoritatis et gratiae, implebat episcopi dignitatem, ut non tamen propositum monachi virtutemque desereret, id. X. Pero este eclipse es, desde luego, mucho más intenso en la VF). Todavía más llamativo es ese común «coartor duobus» entre cenobitismo o vida eclesial activa, y anacoretismo, que atormentó a los dos santos («aliquamdiu ergo adhaerente ad Ecclesiam cellula usus est; deinde cum inquietudinem se frequentantium ferre non posset, duobus fere extra civitatem milibus monasterium sibi statuit», id. id.; y de lo que inmediatamente sigue se deduce la nostalgia eremítica y no solo

cuando en vez la intensa llamada de la pura anacoresis ([68]). Y así su figura de monje no quedaría lejos de quienes en Oriente dieron vida a las lauras y en Occidente a la Camáldula y a la Cartuja.

En todo caso, la dedicación fructuosiana al monacato, desde la cuna a la sepultura, y la índole peculiar de su riguroso ascetismo ibérico — ya

---

monástica, «qui locus tan secretus et remotus erat, ut eremi solitudinem non desideraret»). Pero, con todo, lo verdaderamente digno de ser puesto de relieve es la analogía entre el monacato fructuosiano (y aquí ya nos movemos más en la RM que en la VF) y el practicado, según Sulpicio, por Martín. Decíamos que Fructuoso parecer haber tenido, como su modelo Casiano, una concepción eremítica de la vida de sus cenobitas. En el caso de Martín, esa concepción llega a determinar una peculiar arquitectura del monasterio (algo que nos evoca más de cerca esos cenobios de ermitaños que son las cartujas o las colonias de celdas anacoréticas que son las camáldulas). Citamos del mismo passaje, para corroborar lo dicho, como «ipse ex lignis contextam cellulam habebat; multique e fratribus in eundem modum; plerique, saxo superjecti montis cavato, recaeptacula sibi facerant». Pero la analogía va más, mucho más lejos, hasta la identidad literal con el «residens» del casianita y el Bracarense en el que hemos creído ver cierta clave de su visión de la vida del monje, encarnada en la «solitudo cellae». El mismo pasaje dice de Martín y los suyos que «*rarus* cuique *extra cellulam* suam egressus, nisi cum ad locum orationis conveniebant», y el Dial. II, in principio que «dein secretarium ingressus, cum solus, ut erat consuetudo *resideret*» y que «usque in eam horam, qua sollemnia populo agi consuetudo deposceret, *sua solitudo* cohibebat». La vida del propio Sulpicio, calcada sobre la de su heroe a lo divino, se nos trasluce, con identidad perfecta si pensamos en las Inst. y en la RM. en el comienzo de su *Epistula secunda ad Aurelium diaconum*, «Posteaquam a me mane digressus est, eram *residens solus in cellula*, subieratque me illa quae saepius occupat cogitatio, spes futurorum praesentiumque fastidium...» (CSEL, I, p. 142). Más genéricas son otras analogías, como la obediencia concreta y ejemplificada en casos imposibles entre la RM y las historias que de Oriente trae Postumianus, Dial. I, 18 y 19). Justo es reconocer una importante diferencia que separa a la vida del monje fructuosiano de la del turonense, y es la diversa apreciación del trabajo («ars ibi, exceptis scriptoribus, nulla habebatur; cui tamen operi minor aetas deputabatur; majores orationi vacabant», *Vita Beati Martini*, X). La introducción en la Península del culto de Martín de Tours por su homónimo Dumiense y la difusión en ella de la obra de Sulpicio, acaso permitieran, si se llega a relacionar como parece posible a este con Fructuoso, cerrar el círculo que iría del de Dumio al Bracarense teniendo por centro la ensoñada Tebaida (a la vista de la cual se quiso dar fisonomía al Bierzo). Esta observación y la idea de cotejar la VF con la obra hagiográfica de Sulpicio, se la debemos a nuestro maestro y guía en este trabajo el Dr. Diaz y Diaz — A la referida obra hagiógrafica puede añadirse (si bien marginalmente solo relacionada con ella) la poética de Sulpicio que recoge el vol. LXXIV de la PL (col. 671-674, *ad tomum XX*): y los cap. 49 y 50 del lib. II de las *chronica* (CSEL, I, pp. 101-103).

([68]) Acaso estuviese relacionado con ella su frustrado viaje a Oriente. Y Fructuoso, más desgraciado que Sulpicio, no tuvo su Postumianus como emisario!

después de que Isidoro hubiera introducido en la Península el espíritu benedictino (69) — son bastantes para considerarle nuestro doctor monástico. y estimar, a la luz de la investigación moderna, vigentes las hermosas frases que en el siglo romántico le dedicara el Conde de Montalambert (70), el cual, luego de afirmar que fué en él, en quien brilló en la Hispania visigoda «le veritable esprit monastique», añadía: «Grâce à lui, l'extrème frontière de l'Occident est gardée par une ligne de garnisons monastiques. Les grandes vagues de l'Ocean, en accourant des rives de l'autre hemisphère, de la moitié du monde encore inconnue aux crétiens, rencontrent au haut des falaises de la Peninsule Iberienne le regard et la prière des moines... jusqu'aux temps prodigieux oú, de plages affranchies par un infatigable heroïsme, l'Espagne et le Portugal prendront leur invincible élan pour decouvrir un nouveau monde et planter la croix en Afrique, en Asie et en Amerique».

Palabras que no se pueden repetir sin honda saudade en este predestinada tierra portuguesa.

---

(69) Estamos lejos, sin embargo, de ver desterrada la idea de Mabillon del benedictinismo de la RM, en las obras de vulgarización. Así los Benedictinos de Paris en sus (por otra parte admirables) *Vies des saints et des bienhereux* (en la dedicada al santo, IV, Avril, pp. 374-376, día 18; por cierto un tanto parca), afirman que «il a composé pour ses religieux de Compludo, une règle dans laquele il s'est inspiré de la règle bénedictine. On lui attribue encore une règle commune à l'usage des monastères composés de familles, mais l'authenticité de cette dernière n'est pas suffissantement établie».

(70) *Les moines d'Occident* (II, p. 250).

Em defensão do mal titulado «pio latrocínio»

Pelo CONDE D'AURORA

Afigura-se-me mais um erro da História, o já quase lugar-comum do pejorativo «pio latrocínio» referido às relíquias de São Frutuoso, levadas pelo prelado compostelano Gelmirez.

Estudei o assunto já há anos e dei-me ao trabalho de percorrer a cavalo os vários caminhos conducentes de Braga à fronteira da Galiza, todos eles.

Ora precisamente o mais exposto, o mais povoado, o menos oculto, o mais público, é o que tomou Gelmirez.

Se manobrasse a ocultas teria tomado qualquer dos outros trajectos, a começar pelo itinerário de Celanova, que utilizou de outra sua jornada a Braga como é sabido.

Todos mais resguardados que o de Ponte do Lima, ou seja o da Correlhã, onde veio pousar.

Outro argumento é o de só na Correlhã se dar o alarme.

Isto é, sair de Braga o prelado compostelano, com toda a calma e sem que os bracarenses se espantassem ou dificultassem o pretenso latrocínio.

E é a gente da Ribeira Lima, a minha gente, a gente limiana, a de Ponte do Lima que atemoriza Gelmirez?

Porquê?

Porque só ao chegar à Correlhã, larga mão das relíquias e se esconde e as faz andar a diante dele e dele separadas?

Não vinha perseguido de Braga — Braga não o ameaçara?

Tudo muito estranho!

Mas temos nossos argumentos.

Vejamos.

Porque havia de *latrocinar* as relíquias, se elas jaziam em local de sua jurisdição?

Sabe-se que o era ao tempo.

Portanto, levando as relíquias de um ponto para outro do território sob sua jurisdição, estava em plena legitimidade.

E porque levantou ele as relíquias *solenemente,* ou seja revestindo-se de paramentos ricos e dando todo o aparato litúrgico ao acto?

Como o fez, segundo nos relatam os conhecidos escritores que a tal se referem.

Mas porquê toda a ira dos historiadores contra Gelmirez e toda a benevolência para o consequente *cúmplica* D. Hugo, o futuro notabilíssimo Bispo do Porto que o acolitou na celebrada jornada bracarense?

Se Gelmirez praticou em acto censurável, não é menos o de quem o acompanhava!

Mas pensemos que Gelmirez apenas pretendia levar para mais próximo de si, para Compostela, as relíquias que jaziam em Braga, território que estava em vésperas de tornar-se independente, facto que a perspicácia de Gelmirez de certo previu e totalmente explica a sua acção, a sua intenção, a sua política.

Em conclusão, e nesta data em que, por feliz acordo entre os nobres e tão ilustres prelados bracarense e compostelano, o Primaz das Espanhas e o Cardeal espanhol, regressam a Braga grande parte das relíquias de S. Frutuoso, convençamo-nos de que se trata de mais em erro histórico — e são tão numerosos e tão necessitados de rectificação essas lendas negras monstruosas, desde os crimes da Inquisição e os *malefícios* da benemérita Companhia de Jesus, aos esbanjamentos da construção da maior maravilha arquitectónica de Portugal, no dizer de certa descrição de Mafra! — convençamo-nos que a ida das relíquias de S. Frutuoso, de Braga para Compostela pela mão do prelado Gelmirez foi, sob o ponto de vista da época e do prelado santiaguês, um mero acto de legítima e correcta política pessoal.

DATA DO CONCÍLIO I DE BRAGA: 1 DE MAIO DE 561

Erros que originaram a diversidade de opiniões

Pelo P.e Avelino de Jesus da COSTA

Quem consulta as edições do Concílio I de Braga e os Autores que tratam dele, *ex professo*, ou eventualmente o citam, fica surpreendido com a diversidade de datas que lhe atribuem.

Para determinar a data crítica, fizemos sondagem em cerca de uma centena de obras impressas, algumas delas em várias edições, e em trinta e três manuscritos conciliares, obtendo o seguinte resultado:

I — OBRAS IMPRESSAS:

Duas não indicam qualquer elemento cronológico: a edição dos concílios feita em Paris em 1524, e Fortunato de Almeida, que publicou o texto sem a introdução cronológica.

Outras três — as edições de Bartolomeu Carranza (Veneza 1549), de Colónia (1551) e de L. Surius (Colónia, 1587) — limitam-se a dizer: «*anno tertio Ariamiri regis*», sem indicar, porém, a correspondência desse ano na Era hispânica ou na Era cristã [1].

---

[1] Edições sem indicar a Era do concílio: *Tomus primus quatuor conciliorum generalium — quadraginta septem conciliorum provincialium, authenticorum decretorum sexaginta novem...* (Paris, 1524). II Parte, fls. 76 v.-78 v., Concílio I de Braga.

Summa conciliorum et Pontificum... per Bartholomaeum Carranzam (Venetiis, 1549), fl. 235 v.: «Concilium Bracarense primum sub Honorio papa primo et *anno 3 Arriamiri regis* celebratum in Hispania citeriori ab episcopis Galliciae provinciae».

Secundus tomus Conciliorum omnium, tam generalium quam particularium...

As que expressam o ano vão de 502 a 572, como passamos a expor:

Paulus Hinschius datou-o uma vez de 502 e outra de 521.

Jacob Merlin, de 531.

João Vaseu, de 536.

Inocêncio III, de 559/561, conforme a interpretação que se der às suas palavras.

António Pagi, Nicolau António e R. Plus, de 560.

Trinta e nove dos Autores consultados, e compreendidos entre 1575 e 1966, dataram-no do ano 561.

Vinte e oito outros, desde 1577 a 1965, atribuíram-no ao ano 563.

Devido a esta maneira desconcertante de datar, alguns Autores têm mudado de opinião ou adoptaram, indiferentemente, um ano ou outro.

Assim, Sáenz de Aguirre adoptou o ano 560 na *Notitia conciliorum Hispaniae*, e passou para 561 na *Collectio maxima Conciliorum*, respectivamente em 1686 e em 1694.

Doze outros Autores, desde 1714 até 1966, dataram este Concílio do ano 561, 563 ou 564.

Finalmente, a edição dos Concílios feita em Veneza, em 1585, atribuiu-o ao ano 572.

II — MANUSCRITOS CONCILIARES:

Nas fontes manuscritas as datas são, aparentemente, ainda mais desconcertantes, atendendo a que a Era está compreendida entre os anos 31 e 561.

Temos assim os códices Vaticana Reginense lat. 424 e Viena Palatino lat. 411 com o ano 31.

O códice Paris B. N. lat. 1460 com ano 60.

O códice da Sé de Urgel e a sua cópia em Paris B. N. lat. 3 850 com o ano 471. Um da Ambrosiana de Milão com o ano 502.

(Coloniae Agrippinae, 1551). P. 215: «Concilium Bracarense primum, *anno tertio Ariamiri regis, Kalendis Maii*».

Laurentius Surius Cartusianus, *Tomus secundus Conciliorum omnium, tum generalium, tum provincialium* (Coloniae Agrippinae, 1587). P. 746: «Bracarense concilium primum, circa tempora Honorii papae primi, est provinciale. *Anno tertio Ariamiri regis, Kalendis Maii*, cum Galliciae provinciae episcopi...».

Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, I (Coimbra, 1910). P. 663: «Quum Gallaeciae provinciae episcopi...». No título do concílio acrescenta, porém, o ano 561.

Oito códices com o ano 531.

O Vaticana Lat. 630 com o ano 552.

O célebre códice Lucense do ano 1031, reconstituído por Garcia Goldaraz, datava-o de 560.

Finalmente, treze códices (4 do Escorial, 1 de Gerona, o desaparecido Hispalense, 2 de Madrid, 2 de Toledo, 1 de Paris, 1 de Roma e 1 de Viena) datam-no do ano 561.

Podiam citar-se ainda muitas outras obras impressas e vários manuscritos, mas não interessa, porque se limitam a repetir o que está dito nos que acabamos de mencionar.

Resta, portanto, fazer a crítica destas datas para ver qual é a verdadeira.

III — A DATA CRÍTICA NAS OBRAS IMPRESSAS

Relativamente a estas, os Autores têm tomado uma tríplice atitude:

1) Adoptam um ano determinado e põem em notas as opiniões alheias, sem as discutir. Assim fizeram os editores dos concílios na edição régia de Paris em 1644 e nas subsequentes de Labbeus-Cossartius, Baluzius, Hardouin, Colet e Mansi.

2) Examinam os manuscritos ou pelo menos as opiniões dos Autores precedentes, para determinar a data crítica, como Loaisa, A. Caetano do Amaral, António González, Tejada y Ramiro, Martins Gigante e Cláudio Barlow.

3) Outros, finalmente, ladeiam a dificuldade, adoptando indiferentemente um ano ou outro, como já vimos.

Nenhum Autor procurou ainda, que saibamos, averiguar o fundamento de cada uma das datas propostas, para determinar a verdadeira e descobrir a origem dos erros das restantes.

Foi isto que procurámos fazer, analisando tão elevado número de obras impressas, de que no Apêndice I se transcrevem os textos pertinentes.

Ano 502 e 521 (Era DXL e DLIX)

Paulus Hinschius foi descuidado na transcrição do texto, porque na p. 374 escreveu: «IX episcoporum currente *Era DXL*» (ano 502), e na p. 220: «VII episcoporum... *Era DLIX*» (ano 521) [2].

[2] Para não alongarmos demasiadamente este trabalho, omitimos as notas bibliográficas dos Autores criticados, quando as mesmas vierem indicadas nos Apêndices I e III, ao tratar dos mesmos Autores.

uma vez que o II de Mérida se reuniu em 6 de Novembro de 666. Ora o Concílio I de Braga foi, como veremos, a 1 de Maio (alguns confundiram Maio com Março) de 561 e não a 6 de Novembro de 559.

Entre os dois concílios há, portanto, apenas um intervalo de 105 anos 6 meses e 5 dias. Não obstante, a afirmação de Inocêncio III, devidamente interpretada, pode conciliar-se com a verdadeira data do Concílio I de Braga.

O Sumo Pontífice devia seguir o sistema romano de subtracção, que dava um número a mais do que a nós por contarem os dois algarismos extremos, enquanto nós contamos apenas um.

Por esse motivo, os Romanos chamavam *Nonas* ao dia 7 dos meses de Março, Maio, Julho e Outubro e ao dia 5 dos restantes meses, por, no seu sistema de contagem, serem o *nono* dia dos Idos, que caíam, respectivamente, a 15 e a 13. Ora, para nós, de 7 para 15 ou de 5 para 13 vão oito e não nove.

Seguindo este sistema de contagem, que continuou na Idade Média, entre 1 de Maio de 561 e 6 de Novembro de 666 há uma diferença de 106 anos, 6 meses e 5 dias (a diferença era de 106 anos, 8 meses e 5 dias, se Inocêncio III seguiu algum dos manuscritos que põem o concílio a 1 de Março em vez de a 1 de Maio).

Como o Papa deve ter arredondado a fracção do ano para o número imediatamente superior, é perfeitamente aceitável, dentro deste sistema, dizer que houve um intervalo de 107 anos entre os Concílios I de Braga e II de Mérida, não obstante o primeiro ter sido em 561 e o outro em 666.

Ano 560

Baseado na afirmação de Inocêncio de III e sem atender ao sistema de contagem que ele deve ter seguido, António Pagi datou o concílio I de Braga do ano 560, afirmando: «in epistola Innocentii ad Petrum Compostelanum episcopum (...) asserit a primo Bracarensi concilio usque ad Emeritense concilium fluxisse spatium CVII annorum. Quare, cum concilium Emeritense congregatum fuerit die VIII Iduum Novembris anni sexcentesimi sexagesimi sexti, apparet *concilium Bracarense ad presentem annum* (560) *pertinere*».

A explicação dada para a afirmação de Inocêncio III tira todo o valor à argumentação de Pagi e, consequentemente, às de Aguirre e de Nicolau António, que o seguiram.

Os bispos assistentes ao Concílio I foram 8 e não 9 nem 7. No primeiro caso omitiu na data um *L* depois do *D* e *VIIII* no fim, e no segundo, o *X* aspado depois do *L*.

Ano 531 (Era DLXIX)

Jacob Merlin escreveu «*Era DLXIX*» (ano 531) em vez de *DLX*^{L}*IX* (ano 561), por, como já notou A. Caetano do Amaral, ter omitido o sinal do *X* aspado que lhe aumenta o valor em 30.

Esta omissão é a principal causa dos erros nos manuscritos, como veremos.

Ano 536

João Vaseu escreveu: «*536* Bracarae celebratum est primum concilium... Huic concilio Beatus Martinus, adhuc Dumiensis episcopus, interfuit».

O ilustre humanista não reparou que, se o concílio fosse em 536, tinha de ser presidido por Profuturo e não por Lucrécio, como na realidade foi. Por outro lado, S. Martinho de Dume não podia ter assistido a ele em tal data, pois só foi nomeado bispo vinte anos mais tarde, a 5 de Abril de 556 [3].

Anos 559/561

Inocêncio III, ao aprovar, em 1199, a composição entre os arcebispos de Braga e de Compostela sobre as dioceses sufragâneas do primeiro a sul do Douro, afirmou ter havido um intervalo de 107 anos entre os Concílios I de Braga e II de Mérida:

«*cum a primo Bracarensi concilio usque ad Emeritense concilium per spatium centum et septem annorum...*» [4].

Os 107 anos referidos por Inocêncio III não se podem tomar a rigor, aliás teríamos de datar o Concílio I de Braga de 6 de Novembro de 559,

---

[3] P.e Avelino de Jesus da Costa, *S. Martinho de Dume* (ed. *Bracara Augusta*, 1950), pp. 13 e 52; «S. Martinho de Dume» em *Dic. de Hist. de Portugal*, e «Dume» em *Verbo, Encicl. Luso-Bras. de Cultura*.

[4] Da Bula *Licet unum sit*, de 12 de Julho de 1199 (o exemplar enviado ao arcebispo de Braga é de 15 de Julho), publicada por Migne, *Patrologia Latina*, t. 214, col. 684, e por Demétrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III* (Roma, 1955), p. 235.

terceiro do reinado deste: «Ad an. 560 (...) usque ad praesentem annum, quo regnare coepit Theodomirus, tenuitque regnum annos decem, *secundum exactam doctissimi viri Moralis pervestigationem, qui haud inviti subscribimus*».

A afirmação: «Ad an. 563 *concilium Bracharense*» não merece, portanto, crédito algum por sofrer do mesmo vício de origem da de Morales.

A afirmação de Barónio foi impugnada por António Pagi na sua *Critica historico-chronologica* aos *Annales*, mas Pagi caiu no erro oposto, retrocedendo o Concílio para o ano 560, por não interpretar devidamente a afirmação de Inocêncio III, como vimos.

Dependem também directamente de Morales João Mariana, Fr. António de Yepes e o nosso Frei Bernardo de Brito, que, por sua vez, influenciou D. Rodrigo da Cunha e D. Tomás da Encarnação.

A autoridade do Cardeal Barónio levou Severino Bin, os editores da edição régia dos Concílios (Paris, 1644) e seus continuadores Ph. Labbeus, Gabr. Cossartius, St. Baluzius, Nic. Coleti, J. Mansi, etc. a adoptar o ano 563, não obstante saberem que Garcia Loaisa datava o Concílio I de Braga do ano 561 e António Pagi de 560. Em vez de tentarem averiguar a verdadeira data, limitaram-se a escrever em notas as opiniões de Loaisa, Barónio e Pagi, que transcrevemos, na maior parte, no Apêndice III.

Destas colecções dos Concílios dependem, regra geral, os outros autores que atribuem o Concílio I de Braga ao ano 563.

Ano 564

Frei Bernardo de Brito escreve, a propósito da data do Concílio I de Braga: «Dom Garcia de Loaysa (...) diz que foy *no de sesenta e quatro*, e no sexto del Rey Theodomiro». D. Rodrigo da Cunha repete o mesmo, embora por outras palavras, conforme transcrevemos no Apêndice I.

Trata-se dum equívoco do cronista cisterciense, porque Garcia Loaisa atribui o Concílio I de Braga ao ano 561 e não 564.

Ano 572

Não tem qualquer fundamento a atribuição do Concílio I de Braga ao ano 572, feita pela edição dos Concílios impressa em Veneza, em 1585, que errou também a data do II Concílio Bracarense, atribuindo-o ao ano 573: «Concilium secundum Bracharense provinciale, tempore Ioannis papae, anno Domini 573».

Ano 561 (Era DLXLVIIII ou DXCVIIII)

Não temos observação alguma a fazer aos numerosos escritores que adoptam este ano por ele estar de perfeito acordo com os melhores manuscritos, como adiante veremos.

Ano 563

O primeiro que atribuiu o Concílio I de Braga a este ano foi, que saibamos, Ambrósio de Morales, ao afirmar na *Corónica General de España:* «Fue el *año quinientos y sesenta y tres del nacimiento*».

Para fazer tal afirmação, baseou-se, porém, num falso cronicão, atribuído a Itácio, diferente do de Chaves: «Quien vee nombrar aqui Itacio y su coronica no piense que es el mismo y la misma historia de Itacio, de quien se ha escrito en esta mi coronica mas de cien años atras, sino otro mui diferente de aquel (...) que parece bivia en este tiempo, y tenemos suya una breve coronica de los Suevos, Vandalos y Godos. Mas lo de los Suevos (...) escrevio con alguna particularidad: todo lo de mas es cosa muy breve y de ningum provecho».

Atendendo à fonte em que se baseou, a afirmação de Morales é destituída de fundamento, e está em oposição com os melhores manuscritos conciliares, como adiante veremos [5].

O graciano Jerónimo Román, a quem o arcebispo de Braga D. Fr. Agostinho de Jesus incumbiu de escrever a história da sua diocese, adopta o mesmo ano e parece não depender de Morales, porque baseia a sua afirmação no que tinha presenciado em Lugo: «*como yo lo halle en Lugo*».

Como o Autor não especifica a fonte que utilizou em Lugo, não podemos avaliar da sua genuidade. É certo, porém, que se não trata do célebre e desaparecido manuscrito lucense do ano 1031, porque este datava o Concílio I de Braga do ano 560 («*Era DLXLVIII*») e não de 563.

O Cardeal César Barónio, nos seus célebres *Annales Ecclesiastici,* baseou-se em Ambrósio de Morales para estabelecer a cronologia do rei Teodomiro e, consequentemente, a do Concílio I de Braga, reunido no ano

[5] Sugeriu-nos o Prof. Eduardo Nunes que a «*corónica*» atribuída por Morales a um pseudo-Itácio pode ter seguido o sistema de contagem adoptado por Paulo Orósio, que dava aos acontecimentos dois anos a mais do que a realidade. Assim, o saque de Roma por Alarico foi para Orósio em 412, quando na verdade se deu em 410. Deste modo, o ano 563 equivaleria ao nosso 561.

Tomados estes dois factos na devida conta, verifica-se que a discordância das fontes manuscritas é mais aparente que real, uma vez que, preenchidas certas lacunas, fàcilmente explicáveis, os manuscritos estão de acordo em relação à Era, como passamos a expor:

Os códices Viena Pal. lat. 411 e Vaticana Reg. lat. 424 trazem a *Era LXVIIII* (ano 31), que é um absurdo, mas de fácil correcção.

O erro teve origem na omissão do *D* no início e no desconhecimento do *X* aspado, porque deveria estar *DLX^{L}VIIII* (ano 561).

A omissão do *D* inicial seria devida a descuido, a não ser que já então usassem indicar apenas as dezenas e unidades, como hoje fazemos, às vezes, v. g.: 22-X-66. Repare-se ainda que o Viena Pal. lat. 411 traz esta Era num fragmento do Concílio, mas indica a data certa ao transcrever o texto completo, como adiante veremos.

O Paris lat. 1460 tem *Era XCVIII* (ano 60), omitindo o *D* inicial (talvez pelos motivos acabados de alegar) e uma unidade no fim. A última omissão é relativamente vulgar. quando se escreve *VIIII* em vez de *IX* [8].

O manuscrito da catedral de Urgel traz *Era DVIIII* (ano 471), omitindo, por conseguinte, *LXL* ou *XC* depois do *D*, o que daria *DLXLVIIII* (ano 561).

O códice A 87 da Biblioteca Ambrosiana de Milão traz duas Eras, a de *DXL* (ano 502) e a de *DLXVIIII*, de que adiante falaremos. Na primeira omite o *L* depois do *D* e *VIIII* no fim.

Oito códices (5 da Vaticana, 1 da Vallicelliana de Roma, 1 da Ambrosiana de Milão e o Breviário de Soeiro) escreveram *Era DLXVIIII* (ano 531), por terem usado o *X* simples em vez do *X^{L}* aspado.

A diferença entre estes dois sinais numéricos é de 30, uma vez que o *X* aspado é o nexo cursivo do *X* com o *L* do número *XL* (sendo, por isso, igual a 40 e não a 10). A passagem do *L* a uma simples aspa do *X* comprova-se com vários textos epigráficos, alguns dos quais portugueses.

A confusão do *X* aspado com o simples *X* é muito fácil, porque a aspa está frequentemente tão apagada ou reduzida que passa despercebida a quem não estiver de prevenção. Além disso, sendo o *X^{L}* aspado um sinal privativo da Península Hispânica, era fácil a um escriba estrangeiro desconhecer o seu valor, tomando a aspa apenas como traço caligráfico ou decorativo do *X*, como modernamente fizeram Hübner e Diehl [9],

---

[8] Como no Apêndice III se transcrevem os textos relativos à data do Concílio e se dão as respectivas notas bibliográficas, omitimo-las aqui.

[9] José Vives, *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda* (Barcelona, 1942), pp. 186-187.

IV — A DATA CRÍTICA NOS MANUSCRITOS

Passemos aos manuscritos, porque é neles que tem de basear-se o verdadeiro estudo crítico da data.

Limitamo-nos a fazer aqui uma síntese crítica dos dados cronológicos dos textos conciliares transcritos no Apêndice II.

São quatro esses elementos cronológicos:

1) A Era, que se encontra, em geral, na introdução ao texto do Concílio.

2) O ano terceiro do reinado de Ariamiro ou Teodomiro, com que se inicia o texto conciliar pròpriamente dito.

3) O mês.

4) O dia. Os dois últimos elementos vêm imediatamente a seguir ao ano do reinado.

Quanto aos elementos indicados nas alíneas 2) e 4), não há dificuldade alguma, porque todos os manuscritos se referem ao ano terceiro do reinado de Ariamiro e ao dia 1 do mês. Quanto a este, a grande maioria dos códices traz o de Maio: «*die Kalendarum Maiarum*» (1 de Maio), referindo-se os restantes a Março: «*die Kalendarium Martium*» (1 de Março). Esta divergência deve-se, porém, ao facto de alguns escribas terem lido erròneamente *Martium* ou *Martii* em vez de *Maiarum* ou *Maii*.

A diferença maior encontra-se na Era atribuída ao Concílio I de Braga pelos manuscritos, e foi em relação a ela que atrás dissemos que, *aparentemente*, era ainda mais desconcertante do que a das obras impressas, porque, enquanto estas oscilam entre os anos 502 e 572, aqueles vão do ano 31 a 561.

Note-se, em primeiro lugar, que o Concílio tem de ser posterior a 5 de Abril de 556, porque S. Martinho Bracarense, sagrado bispo de Dume neste dia [7], já tomou parte nele como prelado desta diocese. Por outro lado, o ano terceiro do reinado de Ariamiro, em que os manuscritos estão de acordo, obriga a interpretar a Era de modo a coincidir com este ano do reinado.

---

[6] Das 28 fontes manuscritas citadas no Apêndice II, 3 omitem o mês (n.os 2, 13 e 21), 6 trazem o mês de Março (n.os 1, 7, 8, 10, 11 e 12). As 19 restantes trazem o mês de Maio. Os n.os 8, 10 e 12 devem depender do mesmo protótipo, porque, além da variante Março, trazem *Hera* (em vez de *Aera* ou *Era*), *Armiari* (por *Ariamiri*) e *Galliae* (por *Galliciae*).

[7] Ver nota 3.

APÊNDICE I

Data da celebração do Concílio I de Braga, segundo a opinião de diversos autores [1]

Anos 502 e 521 (Era DXL e DLIX)

1) 1863, Paulus Hinschius: «Incipiunt gesta sinodi Bracarensis IX episcoporum currente *Era DXL*» e «Incipiunt gesta synodi Bracarensis VII episcoporum regnante Domino Nostro Jesu Christo currente *Era DLIX, anno tertio Ariamiri regis, die Kal. Mart.*» [2].

Ano 531 (Era DLXIX)

2) 1535, Jacob Merlin: «Incipit concilium Bracarense primum *Era DLXIX, anno tertio Ariamiri regis Kalendas Maii*» [3].

Ano 536

3) 1603, João Vaseu: «*536* Bracarae celebratum est primum concilium ab octo episcopis (...) *calendis Maii*, ut habent chronica regis Alfonsi, nam numerus Aerae in Codice Conciliorum vitiosus est. Huic Concilio Beatus Martinus adhuc Dumiensis episcopus interfuit» [4].

Anos 559/561

4) Inocêncio III, ao aprovar em 1199, a composição entre os arcebispos de Braga e de Compostela sobre os bispados sufragâneos do primeiro, ao sul do Douro, afirma ter havido um intervalo de 107 anos entre

---

[1] O texto deste Apêndice distribui-se pela ordem cronológica das datas atribuídas ao Concílio e, dentro destas, pela ordem cronológica das obras que o citam, pondo o ano antes dos nomes dos respectivos Autores.

[2] Paulus Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni* (Lipsiae, 1863), pp. 374 e 420 (P. 424: concílio II; P. 426: Capitula Martini; P. 433: concílio III).

[3] *Conciliorum generalium et provincialium atque decretorum Pontificum* (...) I (Parisiis, 1535), fl. 76 v. O autor errou em 30 anos, por não atender ao X aspado.

[4] Joannis Vasei Brugensis *Rerum Hispanicarum Chronicon*, em *Hispaniae Illustratae seu Rerum urbiumque Hispaniae, Lusitaniae, Aethiopiae et Indiae scriptores varii*... I (Francofurti, 1603), p. 673.

Como a composição tipográfica mecânica não tem o *X* aspado, tivemos de o substituir nas transcrições pelo seu equivalente X^L. Da forma mais ou menos nítida com que ele aparece dão ideia as fotografias adiante publicadas: N.os XVI-XVIII e XX-XXV.

O códice Vaticana Lat. 630 datou o Concílio da *Era DLXL* (ano 552) por ter omitido *VIIII* ou *IX* no fim.

O desaparecido códice de Lugo, do ano 1031, tinha *Era DLXLVIII* (ano 560), por ter omitido uma unidade no fim, o que, como dissemos, é frequente dentro do antigo sistema de escrever *VIIII* em vez de *IX*.

Finalmente, treze códices (4 do Escorial, 1 de Gerona, o desaparecido Hispalense, 2 de Madrid, 2 de Toledo, 1 de Paris, 1 de Roma e 1 de Viena) trazem a *Era DLXLVIIII* ou *DXCIX*, correspondente ao *ano 561*.

V — CONCLUSÃO

Se a estes treze códices juntarmos pelo menos os oito que, por desconhecerem o valor do X^L aspado, trazem a *Era DLXVIIII* (ano 531), teremos vinte códices, ou seja uma maioria esmagadora das principais fontes manuscritas, com a *Era* DLX^LVIIII (ano 561).

Atendendo, além disso, a que entre estes códices figuram doze dos treze manuscritos fundamentais [10] actualmente existentes com o Concílio I de Braga, devemos concluir que a «*Era DLXLVIIII* (ou *DXCIX*) (...) *die Kalendarum Maiarum*», isto é «1 de Maio do ano 561», é a verdadeira data deste Concílio [11].

---

[10] G. Martínez Díez, *La Colección Canónica Hispana*, I (Madrid, 1966), pp. 104-143, n.os 1 a 8 e 10 a 14, e pp. 201, 220-223, 228, 233 e 241.

[11] Além dos códices extractados no Apêndice II, consultamos vários outros que não trazem Era, por serem do *Epítome Hispânico*, da *Hispana Sistemática* ou de *Excerpta*, por ex.: Copenhague, Bibl. Real, Ny Kgl. S. 58; Verona, Bibl. Capitular, ms. 61; Lucca, Bibl. Capitular, 490; Paris, B. N., Lat. 1565, 3858 A e 3858 B; Vaticano, Lat. 5751 e Barb. lat. 679.

Aproveitamos este ensejo para agradecer às pessoas que nos auxiliaram na consulta de algumas obras difíceis de encontrar e sobretudo às que nos obtiveram microfilmes dos manuscritos conciliares: Rev.dos Drs. Joaquim Bragança (mss. de Paris), A. do Couto Oliveira (mss. do Vaticano), Mons. José Vives e Profs. Rev.dos Tomás Marín e G. Martínez Díez (mss. espanhóis), e M.elle J. Vielliard, Directora do Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, de Paris (para os restantes mss. estrangeiros).

o Concílio I de Braga e o segundo de Mérida: «cum a primo Bracarensi concilio usque ad Emeritense concilium *per spatium centum et septem annorum* hos quatuor episcopatus Bracarensen ecclesiam diceret possedisse» [5].

Como atrás dissemos, os 107 anos referidos por Inocêncio III não se podem tomar a rigor e é possível conciliá-los com a verdadeira data do Concílio I de Braga.

Ano 560

5) 1727, A. Pagi: «Concilium Bracarense I *anno DLX* indictum (...). Concilium Bracarense I *anno quingentesimo sexagesimo*, qui tertius Theodomiri Suevorum regis fuit, celebratum» [6].

6) 1788, Nicolau António: «in concilio Bracarensi primo *anno DLX*, hoc est Theudomiri seu *Ariamiri tertio celebrato*» [7].

7) 1938, Raul Plus: «O Concílio, reunido em Braga (Portugal), em *560*» [8].

Ano 561 (Era DXCIX)

8) 1575, João Baptista Pérez: «Bracarense primum (...) habitum in Gallaecia anno 3.° Argemiri (regis Suevorum) *Era 599*, ut dicitur in tribus codicibus manusc., licet in alio dicatur: *Era DLXXXXVIII*» [9].

9) 1593, Garcia Loaisa: «Synodus Bracarensis prima regnante Domino Nostro Iesu Christo, currente *Era DXCVIIII*. Anno tertio Ariamiri regis, *die calendarum Maiarum*» [10].

10) 1736, João Bollandus: «*Huius regis* (Ariamiro) *anno III, ipsis calendis Maii, Aera Hispanica DXCIX*, sive *anno Christi DLXI*, celebratum fuisse synodum Bracarensem primam indicat titulus praefixus» [11].

---

[5] Migne, *Patrologia Latina*, t. 214, col. 684, e Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, p. 235.

[6] *Critica historico-chronologica in universos Annales Ecclesiasticos Eminentissi et Reverendissimi Caesaris cardinalis Baronii* (...) auctore R. P. Antonio Pagi, O. M. (Antuerpiae, II, 1727, p. 631, e Lucae, 1741, X, pp. 216-217). Ver texto no Apêndice.

[7] *Bibliotheca Hispana Vetus*, 2.ª ed., I (Madrid, 1788), lib. IV, cap. III, p. 285.

[8] *A minha oração*, versão port. de T. F. Pinto (Lisboa, 1938), pp. 62-63.

[9] Citado por Flórez, *España Sagrada*, II (Madrid, 1754), 199. Carlos Garcia Goldoraz, S. I., *El Codice Lucense*, III (Roma, 1954), p. 415.

[10] *Collectio Conciliorum Hispaniae* (Madriti, 1593), p. 115. Ver texto no Apêndice III.

[11] *Acta Sanctorum Martii*, III (Venetiis, 1736), pp. 86-87.

11) 1741, Caetano Ceni: «Bracarense I cap. 61, *an. Christi 561* (...). *An. Chr. 561. Aera Hisp. 599* (...) Concil. Bracar. I celebratur» [12].

12) 1744, D. J. Contador de Argote: «Synodus Bracarensis I. Regnante Domino Nostro Jesu Christo, currente *Aera DXCVIIII, anno tertio Ariamiri regis, Cal. Maiarum*» [13].

13) 1757, D. Tomás Caetano do Bem: «Synodus Bracharensis I, regnante Domino Nostro Jesu Christo, currente *Era DXCII* (Erro por DXCIX), *anno tertio Ariamiri regis, die Kal. Maiarum.* Nimirum *anno Christi DLXI*» [14].

14) 1759, Henrique Flórez: «Acerca del tiempo y del rey que le mandó juntar, no concuerdan los Autores: pero (...) consta uno y otro. El año no fue el 536, señalado por Vaseo; ni el 563, de Baronio y otros, ni el 560, de Pagi, sino en el *561,* en que le colocan los codices mss. de concilios, expresando la *Era 599* (*correspondiente al 561*)» [15].

15) 1803, Caetano do Amaral: «Concilio de Braga do *anno 561,* a que assistiu S. Martinho como bispo de Dume» e «Concilio Bracarense I, reinando N. Senhor Jesu Christo, pela *Era 599, no anno terceiro do rei Ariamiro no I dia de Maio*» [16].

16) 1808, Francisco António González: «Concilium Bracarense primum octo episcoporum, habitum *Aera DXCIX, anno tertio Ariamiri regis, die calendarum Maiarum*» [17].

17) 1839, Herm. Teodoro Bruns: «Concilium Bracarense primum,

---

[12] *De antiquitate Ecclesiae Hispaniae Dissertationes* (Roma, 1741), I, p. XIV, e III, p. 366.

[13] *Memorias para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Braga, Primaz das Espanhas,* título II, tomo I (Lisboa, 1744), pp. 437 e 439. De pp. 439 a 455, transcreve a edição de Loaisa. De pp. 456 a 473 traduz as Actas do Concílio I: «tradução portugueza dellas segui a D. Rodrigo da Cunha, excepto em algumas palavras, que me pareceo não estavão muito conformes com o original latino», diz na p. 474. Até à p. 492 e da p. 539 a 642 seguem-se notas ao concílio.

[14] *Notícia previa da Colecção dos Concilios celebrados pela Igreja Lusitana* (Lisboa, 1757), p. 45. Segue a edição de Aguirre, mas enganou-se ao transcrever a Era, que é DXCIX e não DXCII, pois esta daria o ano 554 e não 561, que o A. indica.

[15] *España Sagrada,* XV (Madrid, 1759), pp. 227-28. Ver II, pp. 149, 153, 199, e IV, p. 136.

[16] *Vida e opúsculos de S. Martinho Bracarense* (Lisboa, 1803), p. 22. Ver texto no Apêndice. Esta edição depende da de Loaisa.

[17] *Collecio canonum Ecclesiae Hispaniae* (Madrid, 1808), cols. 597-598. Transcrito por Migne, *P. L.,* 84, col. 561.

octo episcoporum habitum *Era DXCIX, anno tertio Ariamiri regis die kalendarum Maiarum*» [18].

18) 1861, J. Tejada y Ramiro: «Concilium Bracarense primum, octo episcoporum habitum *Era DXCIX, anno tertio Ariamiri regis, die calendarum Maiarum*» [19].

19) 1864, Pio Bonifácio Gams: «*Im Jahre 561* wurde die erste Synode von Bracara gehalten (...). Es war eine Synode von 8 Bischöfen, gehalten *am 1 Mai, im Jahre 3 des Königs Ariamir, Aera 599 (561)*» [20].

20) 1883, C. P. Caspari: «Dieses Concil (von Bracara) in *Jahre DXCIX der* (...) *spanischen Aera* d. i. im *Jahre 561 n. Chr.*», e «... dem ersten Concilium im *Jahre 561*» [21].

21) 1910, F. de Almeida: «Reuniu-se em Braga um concílio em 561, o primeiro d'aquella cidade». Acrescenta em nota: «Divergem as opiniões quanto à data da celebração do concílio: alguns atribuíram-no ao anno de 563, outros ao de 564. A opinião mais seguida é a que prefere o anno de 561» [22].

22) 1910, M. Ott: «At the Synod of Braga, *in May, 561...*» [23].

23) 1913, J. Leite de Vasconcelos: «Em Braga dois concilios no período suévico, *em 561* e 572» e «1.º Concílio de Braga, *em 561*» [24].

24) 1928, Mons. J. A. Ferreira: «Celebrou-se o Concílio I de Braga no *dia 1 de Maio do anno 561*» [25].

25) 1928, É. Amann: «1er Concile de Braga, *en 561*» [26].

---

[18] *Canones Apostolorum et Conciliorum*, II (Berolini, 1839), p. 29.

[19] *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, III (Madrid, 1861), p. 606. Pp. 607-619: texto e tradução castelhana do concílio I; pp. 620-631: notas, texto e tradução do concílio II; pp. 631-651: Capitula Martini; pp. 652-660: notas, texto e tradução do concílio III. Ver texto no Apêndice III.

[20] *Die Kirchengeschichte von Spanien*, II (Regensburg, 1864), p. 457.

[21] *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum* (Cristiania, 1883), pp. IX e XXXVII. Sobre a data do concílio traz a nota seguinte: «Dieses Jahr ergiebt sich aus den Worten «*habitum aera 599*» in der Ueberschrift der Acten des Concils (s. Florez, *España Sagrada*, t. II, p. 199 undt t. IV, p. 136). Die Angabe, dass das Concil 563 gehalten worden, der wir bei Hefele, Dahn, Wagenmann und Anderen begegnem, ist unrichtig. Das Rechte haben Henschen, Florez, Gams und Andere», p. XIV, nota 3.

[22] *História da Igreja em Portugal*, I (Coimbra, 1910), pp. 55, 663 e 753.

[23] *The Catholic Encyclopedia*, IX (London, 1910), p. 731.

[24] *Religiões da Lusitânia* (Lisboa, 1913), III, pp. 559 e 565.

[25] *Fastos episcopais da Igreja Primacial de Braga*, I (Famalicão, 1928), p. 66.

[26] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X, 1.º P. (Paris, 1928), col. 204.

26) 1930, Carlos da Silva Tarouca: «Concilium Bracarense I (*a. 561*)» [27].

27) U. Moricca «Concilio di Braga del *561*» [28].

28) 1935, Dom F. Cabrol: «Les Pères du Concile de Braga (*561*)» [29].

29) 1940, Jesus San Martin: «El concilio 1.º de Braga (*561*)» [30].

30) 1941, Conradus Kirch: «Concilii Bracarensis (*561*)» [31].

30-ª) 1944, L. Gonzaga de Azevedo: «reuniu o primeiro concílio de Braga (*561*)» [31-a].

31) 1945, D. Justo Pérez de Urbel: «En el Concilio de Braga del *año 561*» [32].

32) 1947, Pierre David: «Premier Concile de Braga (*561*)» [33].

33) 1950, Claude W. Barlow: «A Council of all the bishops of Galicia was summoned by Lucretius, the metropolitan bishop of Braga, to assemble on the *Kalends of May of the year 561*, which in the title of the acts of the council is called the third year of Ariamir, king of the Sueves» [34].

34) Mário Martins: «O primeiro conc. de Braga celebrado *em 561*» [35].

35) 1953; — «En el Concilio de Braga (*561*)» [36].

36) 1954, J. Martins Gigante «a data exacta da reunião do 1.º Concílio Bracarense foi o *1.º de Maio de 561*» [37].

---

[27] *Fontes Historiae Ecclesiasticae Medii Aevi* (Roma, 1930), pp. 64 e 65.

[28] *Storia della Letteratura Latina Cristiana*, III, P. II (Torino, 1932), p. 1040, e III, P. III (1934), pp. 1493 e 1501.

[29] *Liturgia, Encyclopédie Populaire des connaissances Liturgiques* (Paris, 1935), p. 537.

[30] *El diezmo eclesiástico en España hasta el siglo XII* (Palência, 1940), p. 22.

[31] *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae* (Friburgo, 1941), p. 576.

[31-a] *História de Portugal*, I (Lisboa, 1944), p. 141.

[32] *Los Monges Españoles en la Edad Media*, I (Madrid, 1945), pp. 186 e 188, e II, pp. 110 e 231.

[33] *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle* (Paris-Lisboa, 1947), pp. 88 e 89.

[34] *Martini Episcopi Bracarensis opera omnia* (New Haven, 1950), p. 80.

[35] *Correntes da Filosofia religiosa em Braga dos sécs. IV a VII* (Porto, 1950), pp. 63, 65, 66, 71, 103, 104 e 117.

[36] *Enciclopedia de la Religión católica*, V (Barcelona, 1953), col. 149.

[37] «O primeiro Concílio Bracarense», em *Lumen* XI (Lisboa, 1947), p. 79, e em *Theologica*, I (1954), 167-210, e «O I concílio bracarense e a sepultura eclesiástica», em *Cenáculo*, série II, I (Braga, 1961-1962), pp. 4-12.

37) 1956, E. Cuevas y U. Domínguez-Del Val: «I Concílio de Braga, *en 561*» [38].

38) 1957, R. Naz: «Premier Concile de Braga *en 561*» [39].

39) 1958, Miguel de Oliveira: «Celebrou-se este Concílio na igreja metropolitana de Braga, no *1.º de Maio de 561*» [40]. Em 1950, escreveu: «Ao primeiro, em *561*, S. Martinho assistiu ainda como bispo de Dume» [41].

40) 1960, K. Bihlmeyer-H. Tuechle: «il sinodo di Braga (Bracara) in Galizia (*561*)» [42].

40-a) 1962, J. Pereira Cendão, «I Concílio Bracarense (...) concílio metropolitano *de 561*» [42-a].

41) 1963, J. Vives, T. Marin, G. Martínez: «Concílio de Braga I: *a. 561*» [43].

42) 1964, Hans E. Feine: «Auf der Synode (...) von Braga *561*» [44].

43) 1964, José Orlandis: «Concílio I de Braga celebrado bajo el reinado de Teodomiro (559-69) el *1.º de Mayo del año 561*» [45].

44) 1966, Avelino de Jesus da Costa: «O 1.º conc. do território port. foi o reunido em Braga a *1-5-561* [46].

Ano 563

45) 1577, A. de Morales: «En el concilio no se señala mas tiẽpo q̃ el *primero dia de Mayo del tercero año deste Rey* (Theodomiro), mas por

---

[38] *Patrologia Española*, Apêndice à *Patrologia* de B. Altaner (Madrid, 1956), pp. 31 e 50.

[39] *Dictionnaire de Droit Canonique*, VI (Paris, 1957), col. 835.

[40] *História Eclesiástica de Portugal*, 3.ª ed. (Lisboa, 1958), p. 40.

[41] *As paróquias rurais portuguesas* (Lisboa, 1950), p. 38.

[42] K. Bihlmeyer-H. Tuechle, *Storia della Chiesa* (Morcelliana, 1960), p. 315.

[42-a] «Os dois cânones do I Concílio Bracarense sobre bens eclesiásticos», em *Cenáculo*, série II, I (Braga, 1961), pp. 13 e 20. Ver p. 1: «I Concílio Bracarense (...) *em Maio de 561* (segundo os dados mais prováveis)».

[43] *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos* (Barcelona-Madrid, 1963), pp. IX e 65.

[44] *Kirchliche Rechtsgeschichte die Katholische Kirche* (Köln Graz, 1964), p. 93.

[45] «Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica», em *Anuario de Estudios medievales*, I (Barcelona, 1964), p. 103.

[46] «Concílios Bracarenses», em *Verbo-Enciclopédia Luso-Brasileira*; em «Braga, história religiosa», *ibidem*; «Braga, Metrópole, Primazia e Rito», em *Dic. de Hist. de Portugal*; «Concílios provinciais de Braga», em *Theologica*, I (Braga, 1954), pp. 221-223, e «XIV centenário do primeiro concílio de Braga», em *Novidades*, 8-XI-1959, e em *Diário do Minho*, 9-XI-1959.

la buena cuenta, que presto se averiguara por cierta, se entiende fue *el año quinientos y sesenta y tres del nacimiẽto*» [47].

46) 1592, Fr. Jerónimo Román: «Falta en el (*concilio I de Braga*) poner el año en que se celebró porque no señala mas que el dia e mes que fue *primero de Mayo*. Pero es cierto que fue en el de *quinientos i sesenta i tres*, como yo lo halle en Lugo» [48].

47) 1596, Cardeal Barónio: «*Ad an. 563*. Concilium Bracharense» [49].

48) 1603, João Mariana: «conventus Bracarae habitus est *anno 3 regni Theodomiri*. In conciliii actis, quod inter Bracarenses primum est, Ariamiri regis nomen legitur lectione nimirum vitiata. Fuit is *annus a Christi ortu 563*» [50].

49) 1606, Severino Bin: «Concilium Bracarense primum, sub Theodomiro Suevorum rege, *anno DLXIII* celebratum, tempore Joannis Papae III, est provinciale (...). *Anno tertio Ariamiri regis Kalendis Maii*» [51].

50) 1609, Frei Bernardo de Brito: «se juntarão em Braga oito bispos, neste anno de *quinhentos e sesenta e tres*, do nacimento de Christo, segundo Morales, inda que Dom Garcia de Loaysa (...) diz que foy no de sesenta e quatro, e no sexto del Rey Theodomiro» [52].

51) 1609, Frei António de Yepes: «Mandò el Rey este *año de quinientos y sesenta y tres* (segun la mas recebida opinion) congregar concilio en la ciudad de Braga, que era metropoli de todo su Reyno» [53].

52) 1634, D. Rodrigo da Cunha: «O segundo concilio [54] se congregou (...), reynando em Portugal e Galliza Theodomiro rey dos Suevos, no *anno de Christo de quinhentos e sesenta e tres*, como querem alguns, e no

---

[47] *Los otros dos libros undecimo y duodecimo de la Coronica General de España* que continuava Ambrósio de Morales... (Alcalá de Henares, 1577), fls. 65 v.-67. Ver texto no Apêndice.

[48] *La Metropoli de Braga*, ms. F. G. 603 da Biblioteca Nac. de Lisboa, fl. 31.

[49] *Annales Ecclesiastici* auctore Caesare Baronio Sorano ex Congregatione Oratorii, VII (Romae, 1596), pp. 471 e 486. Na ed. de Colónia (1609), t. VII, 574-91, e na ed. de Luca (1741): *Annales* (...) una cum critica historico-chronologica P. Antonii Pagi, tomo X, 197-217. Ver texto no Apêndice III.

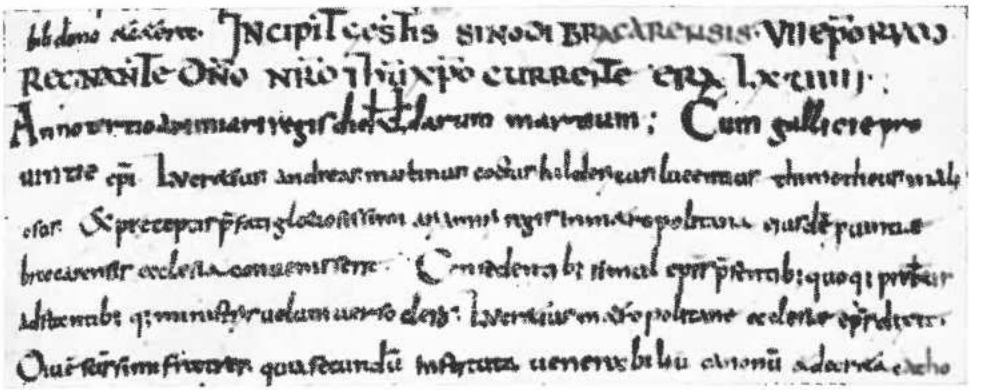
[50] «Historiae de rebus Hispaniae libri XX», em *Hispaniae illustratae seu rerum urbiumque Hispaniae, Lusitaniae* (...) *scriptores varii*, II (Francofurti, 1603), p. 340.

[51] *Concilia Generalia et provincialia...*, II (Coloniae, 1606), p. 640. Nas pp. 644-45, transcreve as notas de Loaisa e de Barónio.

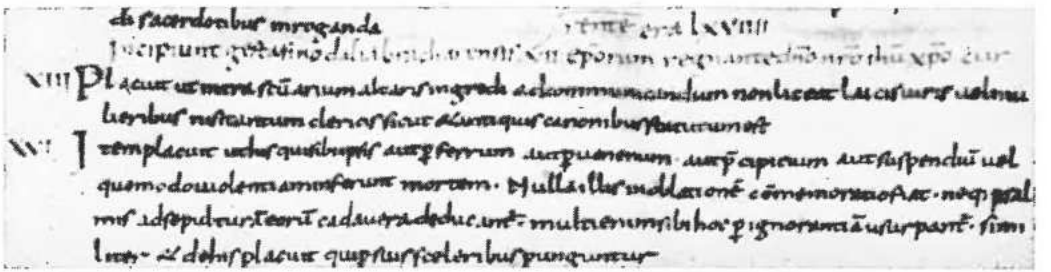
[52] *Segunda Parte da Monarchia Lusytana* (Lisboa, 1609), fl. 190.

[53] *Coronica general de la Orden de San Benito*. I (Yrache, 1609), fl. 239 v.

[54] D. Rodrigo da Cunha, Labbeus-Cossartius, Mansi e outros chamam concílio II ao do ano 561, por acreditarem no concílio de 411/12 inventado por Frei Bernardo de Brito.

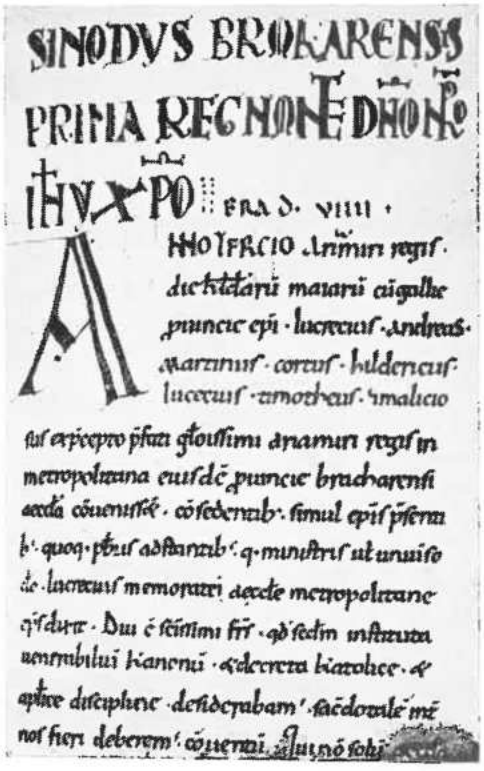


Est. I — Viena, Bibl. Nac., Pal. lat. 411, fl. 179 (cfr. N.º 1) [1]



Est. II — Vaticano, Bibl. Apost., Reg. lat. 423, fl. 21 v. (cfr. N.º 2)

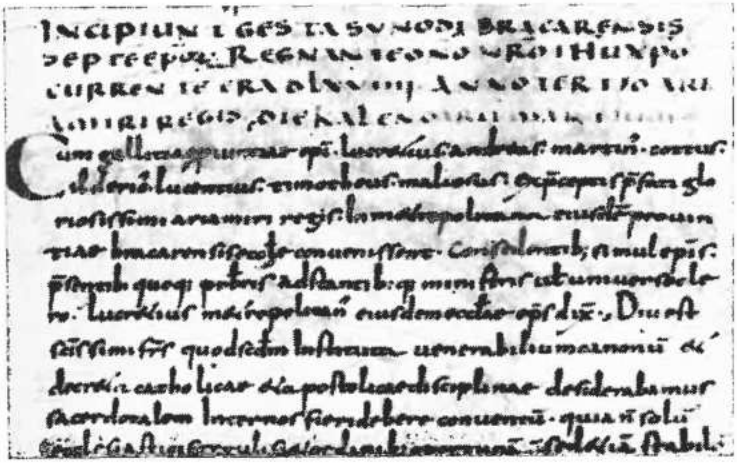
[1] O número indicado entre parêntesis corresponde ao número de ordem que demos aos manuscritos no Apêndice II.


SINODVS BRACARENSIS
PRIMA REGNANTE DNO
IHV XPO
ERA DCCC VIIII
ANNO TERCIO Adefonsi regis
dieb[us] Mauuri cigalle
pruncie epi · lucrecius · Andreas ·
martinus · cornes · hildericus ·
lucerius · timotheus · malacio
tus cepcepto psalmi gloriosissimi domini regis in
metropolitana eiusdē pruncie bracharensi
eccl[esi]a cōuenissēt · cōsedentib[us] · simul epi[sco]pis psbris
b[ea]t[o]q[ue] · pbris adstantib[us] · q[uo]q[ue] · ministris ut unusquisq[ue]
de · lucrecius memoriam · eccle metropolitane
cp[is]dicte · Dui e sctissimi frr · qd sedim instituta
uenerabilium · canonū · edecreta · karolice · ac
aplice · discipline · desiderabam[us] · sacerdotale me
nos fieri deberem[us] · cōuenit · [illegible]

Est. III — Urgel, Bibl. capitular, códice conciliar, fl. 182 (cfr. N.º 4)



Est. IV — Milão. Bibl. Ambrosiana, A 87 Inf., fl. 171 (cfr. N.º 5)


INCIPIUNT GESTA SYNODI BRACARENSIS
CUM GALLECA PRUNCIE EPI LUCRECIUS ANDREAS MARTINUS CORNES
Cum galleca pruncie epi lucrecius andreas martinus cornes
hildericus lucerius timotheus malacius excepto psalmi glo
riosissimi domini regis in metropolitana eiusdē provin
cie bracarensis sedis conuenissent · cōsedentib[us] · simul epi[sco]pis
psbris quoq[ue] · pbris adstantib[us] · q[uo]q[ue] · ministris ut unusquisq[ue] de
lucrecius metropolitani eiusdem eccl[esi]e epi[sco]pi dix[it] · Dui est
sctissimi frr quodsedim institutum uenerabilium canonū de
creta catholicae · et apostolicae disciplinae desiderabamus
sacerdotalem honorem fieri debere conuenit · quia nō solū

Est. V — Vaticano, Bibl. Apost., Ottob. lat. 93, fl. 94 (cfr. N.º 6)

de quinhentos e sesenta e quatro na opinião de outros (...). Como no *anno terceiro do rey Theodomiro ao primeiro de Mayo*» [55].

53) 1644, edição régia dos Concílios: «*Anno Christi 563* — Concilium Bracarense I, *anno tertio Ariamiri regis* celebratum, *die kalendarum Maiarum*» [56].

54) 1671, Labbeus-Cossartius: «*Anno Christi 563.* Concilium Bracarense II [54] *anno III Ariamiri regis* celebratum *die Kalendarum Maiarum,* cum Galliciae provinciae episcopi» [57].

Repetem-se as mesmas palavras nas subsequentes edições dos concílios de Estêvão Balúzio, J. Hardouin, N. Coleti [58] e Mansi [59], que acrescentam notas de Severino Bin e A. Pagi sobre a data do concílio.

55) 1711, Luis Moreri: «Théodémire, roi des Goths, en Espagne, s'étant converti de l'arianisme, permit aux prélats de tenir un concile à Brachara *l'an 563*» [60].

56) 1747, J. H. Boehmer: «imo Bracar. I circa *ann. 563*» [61].

57) 1759, Tomás da Encarnação: «Profuturo successit Lucretius, qui *anno 563,* Theodomiro seu Ariamiro Suevorum rege, Bracarae concilium ex Gallaeciae provinciae episcopis convocavit (...). *Era sexcentesima prima,* quae *in annum Christi quingentesimum sexagesimum tertium incidit*» [62].

58) 1760, Natal Alexandre: «*Anno Christi quingentesimo sexagesimo tertio,* Bracarae, quae Galleciae civitas est metropolis, celebrata est

---

[55] *Primeira Parte da Historia Ecclesiástica dos arcebispos de Braga* ... (Braga, 1634), pp. 39-40.

[56] *Conciliorum tomus duodecimus* ab anno DLIII ad annum DLXXVII (Parisiis, Typographia Regia, 1644), p. 567. Nas pp. 578-581, notas tiradas de Loaisa e de Barónio-Bin.

[57] *Sacrossancta Concilia ad Regiam editionem exacta...,* V (Paris, 1671), col. 836. O exemplar desta edição pertencente à Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra tem no frontespício a seguinte nota manuscrita: «Collegii Parisiens. Societat. Jesu».

Tanto este volume V como os outros desta Biblioteca estão cheios de correcções e de notas, que provam serem estes volumes destinados a uma nova edição dos Concílios. As notas estão redigidas em latim, mas têm observações em francês, v. g., «Un reglet», na col. 2. Texto e notas do Concílio I de Braga, nas cols. 836-845.

[58] *Sacrossancta Concilia ad regiam editionem exacta...,* VI (Venetiis, 1729), cols. 515-528 para o texto e notas.

[59] *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio...,* IX (Florentiae, 1763), cols. 773-784. Ver notas no Apêndice III.

[60] *Le Grand Dictionnaire Historique ou le Mêlange curieux de l'Histoire Sacrée et Profane* (18.ª ed.), II (Amsterdam, 1711), p. 421. Ed. de Paris (1725), p. 443.

[61] *Decretum Gratiani* (Halae Magdeburgicae, 1747).

[62] *Historia Ecclesiae Lusitanae,* I (Coimbra, 1759), pp. 277 e 287.

synodus a Lucretio metropolitano et comprovincialibus episcopis, Thedomiro Suevorum rege in Hispania regnante» [63].

59) 1870, F. Dahn: «Nach dieser Beherung trat am *I Mai a. 563* die erste Synode zu Braga zusammen, unter dem Vorsitz des Metropolita Lucretius auf dem Befehl des Königs Thedomir» [64].

60) 1907, L. Hefele-D. Leclercq: «*En 563* sept evêques de Galice siègerent avec leur metropolitain Lucrèce de Braga et un grand nombre de prêtres et de clercs» [65].

60-[a]) 1907, Tirso-López: «In the council *of 563* eight bishops...» [65-a].

61) 1934, Dom Cabrol: «Le Concile de Braga, *en 563*» [66].

62) 1935, F. Cimetier: «Concile de Braga, *563*» [67].

63) 1935, G. Duret: «Un Concile de Braga interdit de rien chanter de poétique à l'Église (*563*)» [68].

64) 1946, J. M. Cordeiro de Sousa: «Concilio bracarense de *563*» [69].

65) 1952, José Vives: «*563*, Concilio Bracarense» [70].

66) 1955, Mario Pighetti: «El Concílio II [54] de Braga (*563*)» [71].

66-[a]) 1960, P. Madoz: «Concilio primero de Braga, *de 563*» [71-a].

66-[b]) 1963, — «Braga (*Bracharen.*), *concilio di* (*1.° magg. 563*) (...) *il 1.° magg. del 563* si potè riunire a B.» [71-b].

66-[c]) 1965, N. M. Denis-Boulet: «O Concílio de Braga, *em 563*» [71-c].

---

[63] *Historia Ecclesiast. Veteris Novique Testamenti...*, V (Ferrariae, 1760), p. 428.

[64] *Die Könige der Germanen — Das Reich der Sueven in Spanien*, VI (Wurzburg, 1870), p. 577.

[65] *Histoire des Conciles...*, III, Parte I (Paris, 1907), p. 176.

[65-a] *The Catholic Encyclopedia*, II (London, 1907), p. 729. Ver nota 23. A.-M. B. indica a mesma data: «concile de Bracara ou Braga... (*563*)», em *La Grande Encyclopédie*, VII (Paris, s. d.), p. 958.

[66] *Tu es Petrus, Encyclopédie populaire sur la Papauté* (Paris, 1934), p. 270.

[67] *Liturgia* (Paris, 1935), p. 30.

[68] *Liturgia* (Paris, 1935), p. 421.

[69] *Contribuição para uma ementa dos jacentes portugueses* (Lisboa, 1946), p. 4.

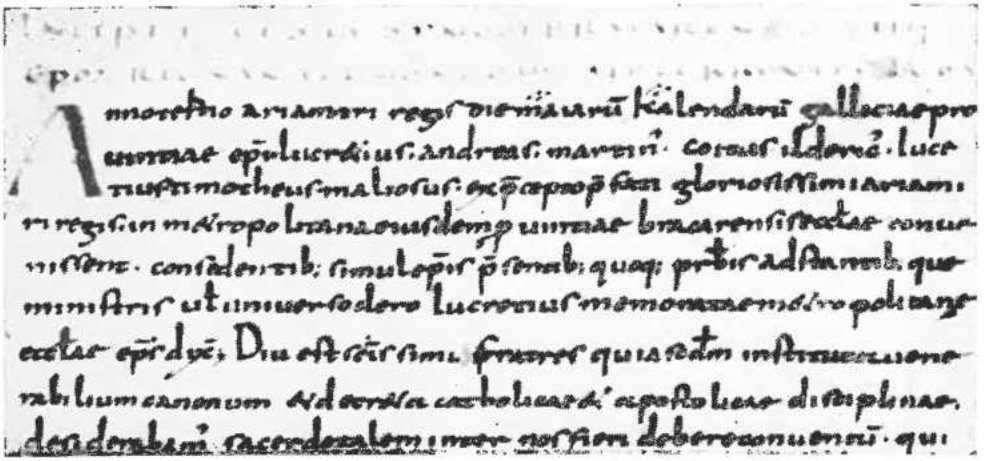
[70] J. Agustí y Casanovas y P. Voltes Bou, com a colaboração e sob a direcção de José Vives, *Manual de Cronologia Española y Universal* (Madrid, 1953), p. 81.

[71] *Historia de la Liturgia*, trad. espanhola de C. U. Irrisari, I (Madrid, 1955), p. 566.

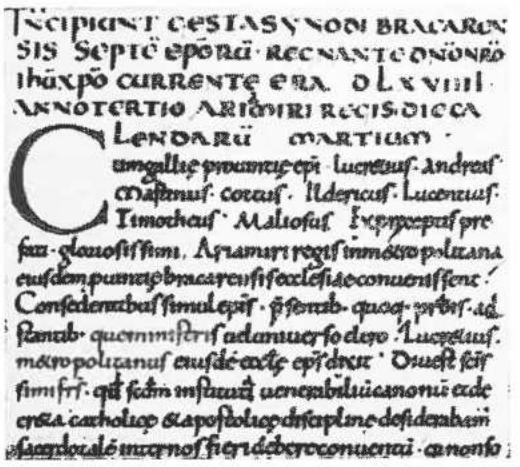
[71-a] «La colección canónica Hispana», em *Archivos Leoneses*, XIV (León, 1960), p. 90.

[71-b] *Dizionario dei Concili*, I (Roma, 1963), p. 207.

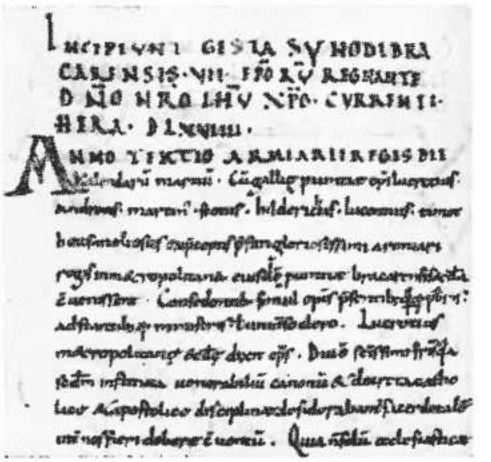
[71-c] Em *A Igreja em Oração. Introdução à Liturgia* (Singeverga, 1965), p. 386. Apresentam a mesma data Dom B. Botte e P. Salmon, *Ibidem*, pp. 43 e 948. No original francês, *L'Église em prière. Introduction à la Liturgie*, dirigida por A. G. Martimort (Paris — New York, 1961), pp. 37, 337 e 886.



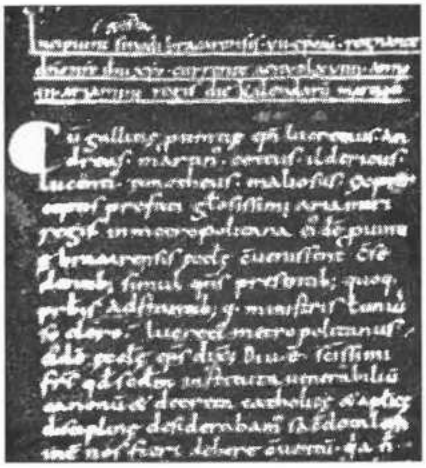
Est. VI — Vaticano, Bibl. Apost., Ottob. lat. 93, fl. 78 (cfr. N.º 6)



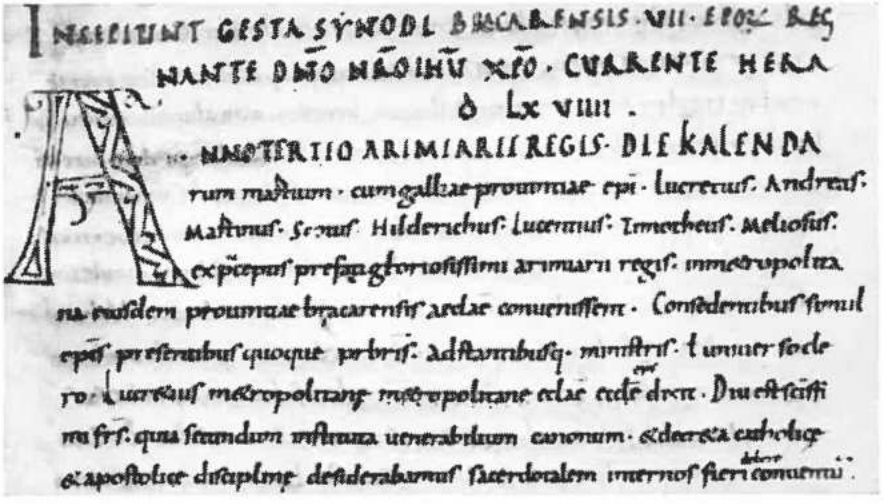
Est. VII — Vaticano, Bibl. Apost., Lat. 630, fl. 170 (cfr. N.º 7)



Est. VIII — Vaticano, Bibl. Apost., Pal. lat. 575, fl. 143 v. (cfr. N.º 8)



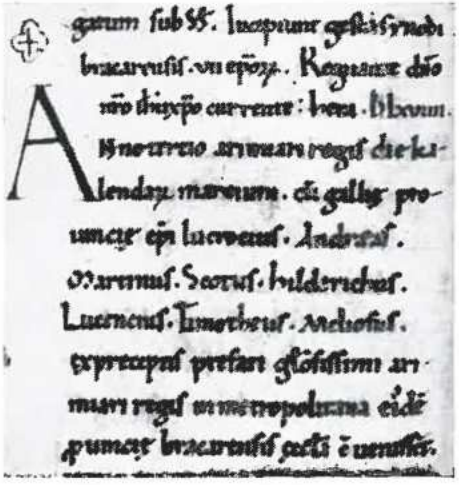
Est. IX — Milão, Bibl. Ambrosiana,
A 87 Inf., fl. 206 (cfr. N.º 9)



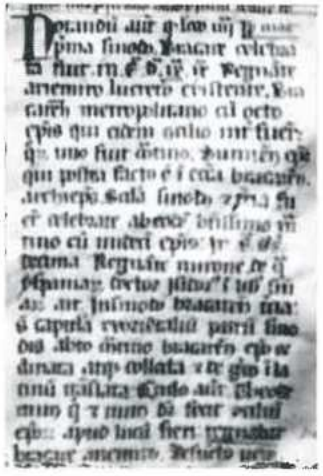
Est. X — Roma, Bibl. Vallicelliana, D. 18, fl. 141 (cfr. N.º 10)



Est. XI — Vaticano, Bibl. Apost., Lat. 1341, fl. 108 (cfr. N.º 11)



Est. XII — Vaticano, Bibl. Apost., Lat. 1338, fl. 203 v. (cfr. N.º 12)



Est. XIII — Braga, Bibl. Pública, ms. 657, fl. 206 (cfr. N.º 13)



Est. XIV — Vaticano, Bibl. Apost., Lat. 630, fl. 144 v. (cfr. N.º 14)

Anos 560, 561, 563 ou 564

Dada a divergência de opiniões quanto à data do Concílio primeiro de Braga, alguns Autores adoptaram ora um ano ora outro, ou indiferentemente qualquer um deles.

67) 1686, J. Sáenz de Aguirre: «Concilium Bracarense I (...) celebratum *Era 598, anno Christi 560, tertio Ariamiri regis* catholici, *die Kalendarum Maiarum,* ab octo episcopis» [72].

1694, o mesmo Autor passa a datar o concílio I do ano 561: «Synodus Bracarensis I, regnante D. N. Jesu Christo, currente *Era DXCIX, anno tertio Ariamiri regis, die Kalendarum Maiarum,* nimirum *anno Christi DLXI*» [73].

68) 1714, João Hardouin, adoptou primeiro o ano 561: «*Anno Christi 561.* Concilium Bracarense I. *Anno III Ariamiri regis* celebratum, *die Kalendarum Maiarum*» [74].

Este mesmo Autor na crítica autógrafa às actas dos concílios, seguiu o ano 563: «Critique des Actes du premier Concile de Bragues en 563. Le Concile de Bragues de *l'an 563, troisième du regne d'Ariamir...*» [75].

69) 1716, João Ferreras: «El Concilio primero de Braga, celebrado en el *año 561*» e «*A. C. 563. Era 601.* Theodomiro, rey de los Suevos (...) se celebrase, con que à *primero de Mayo,* que era *el tercero de su reynado,* se abrió el Concilio» [76].

70) 1870, Frederico Maassen: «Das erste (zweite) Concil von Braga vom *Jahre 563 (561)*» [77].

71) 1879, Aém. Friedeberg: «Conc. Brac. I. hab. *a. 561.* ap. Bruns II, 33» e «ex concilio Bracarensi I. (...) hab. *ao. 563.* ap. Bruns II, 35» [78]. O mesmo A., em 1882: «imo c. 6 Bracar. I *(561)*» [79].

72) 1933, Zacarias Garcia Villada: «El rey Ariamiro o Theodomiro y los obispos Martín, Andreas y Lucrecio asistentes al Concilio de Braga,

---

[72] *Notitia Conciliorum Hispaniae atque Novi Orbis* (Salamanca, 1686), p. 71.

[73] *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis,* II (Romae, 1694), 292. Esta edição baseia-se na de Loaisa. Na 2.ª ed., em 6 vols., feita por S. Catalanus (1753-1755), t. III, p. 177.

[74] *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales,* III (Pariis, 1714), col. 347.

[75] Bibl. Nac. de Paris, ms. lat. 1606, p. 45.

[76] *Synopsis Historiae de España,* III (Madrid, 1716), pp. 186 e 191.

[77] *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanon. Rechts im Abendlande* (Graz, 1870=1956), p. 229.

[78] *Corpus Juris Canonici,* ed. sec., I (Lipsiae), cols. XXI, 31, 53 e 935.

[79] *Quinque compilationes Antiquae* (Lipsiae, 1882=Graz, 1956).

en 561» e «Las amistosas relaciones existentes entre la Iglesia y el Estado brindaron ocasión propicia para que se reunira un sínodo en Braga el *I de Mayo de 563*» [80].

73) 1933, Ramon Bidagor: «Primer Concilio de Braga (*561-563*)» [81].

74) 1933, R. Aigrain: «*561-563* — Concile de Braga» [82].

75) 1933, «O primeiro concílio de que há notícia no território que constitui o nosso país é o de Braga, reunido em *561 (563 ou 564, segundo alguns autores)*» [83].

76) 1940, Manuel Torres: «haberse reunido el *año tercero de su reinado* [o de Teodomiro], el *día 1.º de mayo del 561*, el Concilio I de Braga» e «I Concílio de Braga, *año 563*» [84].

77) 1955, Justo Fernández Alonso: «Concilio celebrado en Braga en el *año 563* (...), Conc. I de Braga (*561*)» [85].

78) 1959, M. C. Díaz y Díaz: «Concilium Bracarense I *a. 563* (*sive 561*)» [86].

79) 1959, Gonzalo Martínez Díez: «Concílio I de Braga (*561*)» [87] e, em 1962: «los 22 cánones del I Concilio de Braga del *561*» e «los concílios II de Toledo (527), Valencia (546), Braga (*563*)» [88].

Em 1966, o mesmo Autor: «Sinodus Bracarensis prima (...) currente *Era DLXLVIIII*» (ano 561) e «El Concílio I de Braga (*563*)» e «Sínodo del *año 563*» [89].

Ano 572

80) 1585, a edição dos Concílios de Veneza: «Concilium Bracharense primum provinciale, tempore Ioannis papae, *anno Domini 572*», e

---

[80] *Historia eclesiástica de España*, II (Madrid, 1933), pp. 34 e 35.

[81] *La «Iglesia propia» en España* (Roma, 1933), p. 103.

[82] *Ecclesia. Encyclopédie Populaire des Connaissances Religieuses* (Paris, 1933), p. 284.

[83] *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (Lisboa, s./d.), s. v. *concílio*.

[84] *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, III — *España Visigoda* (Madrid, 1940), pp. 40, 282 e 294.

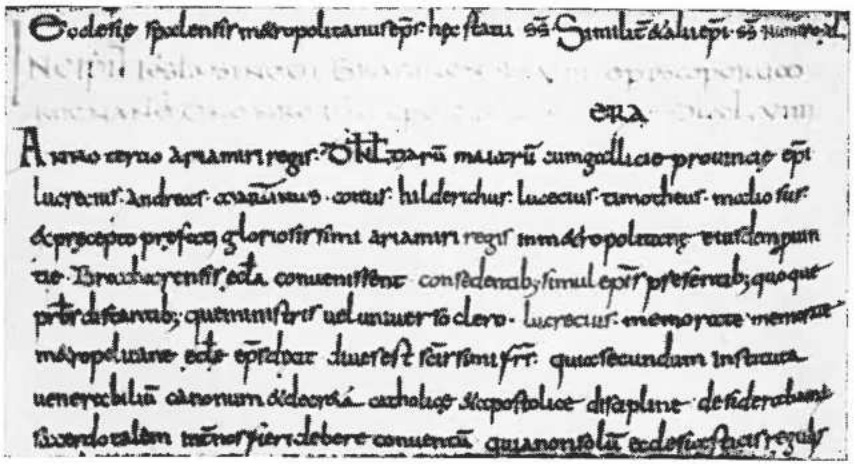
[85] *La Cura pastoral en la España romanovisigoda* (Roma, 1955), p. 375.

[86] *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, I (Salamanca, 1958), p. 7, n.º 17.

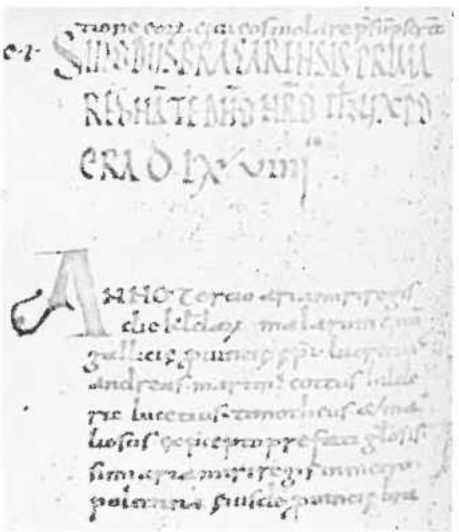
[87] *El patrimonio eclesiástico en la España Visigoda* (Comillas, 1959), pp. 22, 87, 94, e 100.

[88] *El Epitome Hispánico. Una colección canónica española del siglo VII* (Comillas, 1962), pp. 47, 72, 79, 81 e 84.

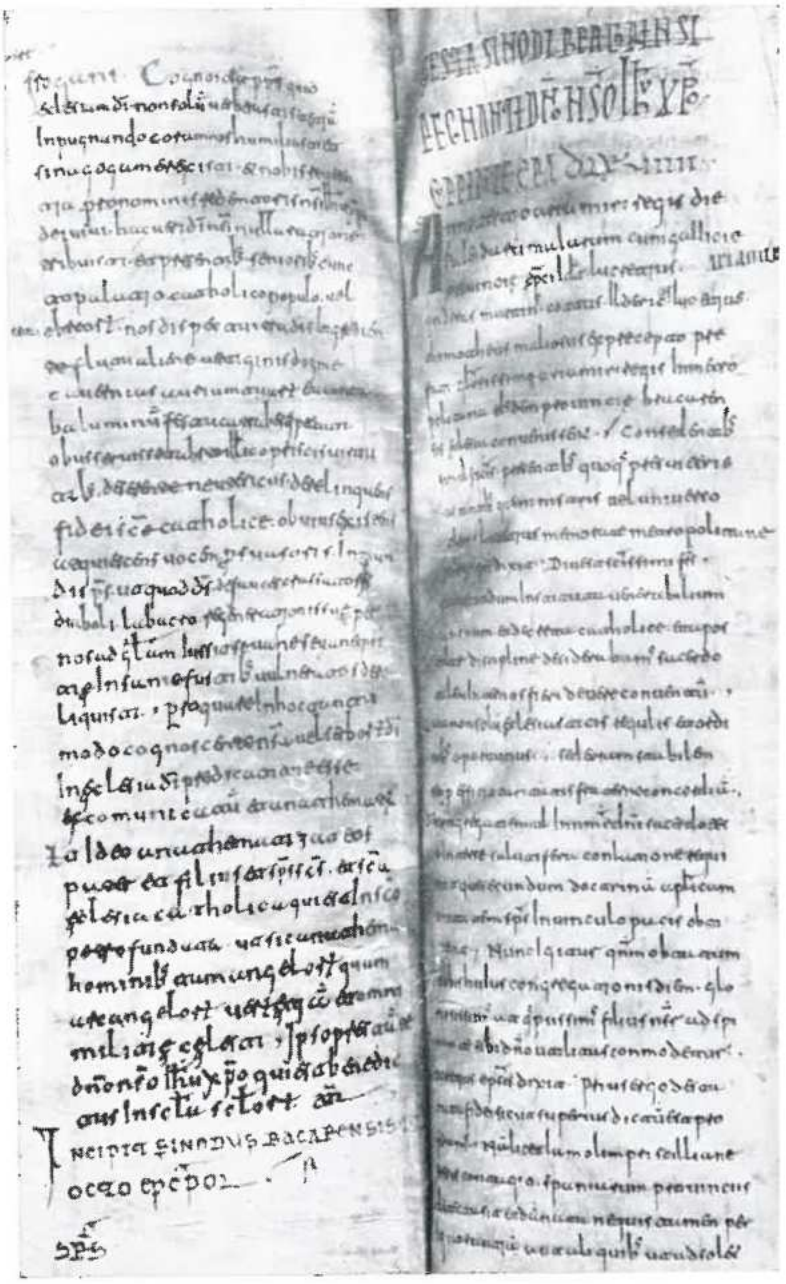
[89] *La Colección canónica Hispana*. I Estudio (Madrid-Barcelona, 1966), pp. 228, 233, 241, 281, 282, 292, 317, 318 e 343.



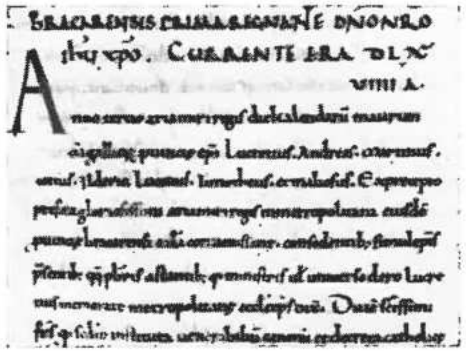
Est. XV — Viena, Bibl. Nac., Pal. lat. 411, fl. 126 v. (cfr. N.º 16)



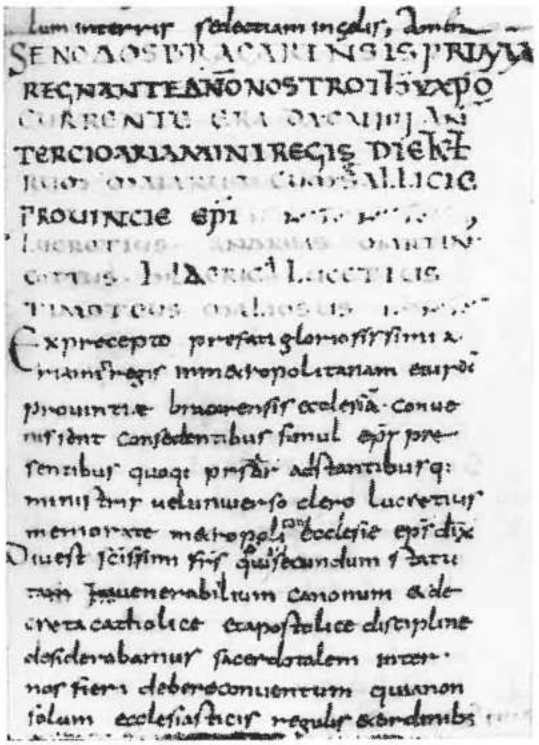
Est. XVI — Gerona, Bibl. Capitular,
códice conciliar, fl. 220 v. (cfr. N.º 17)



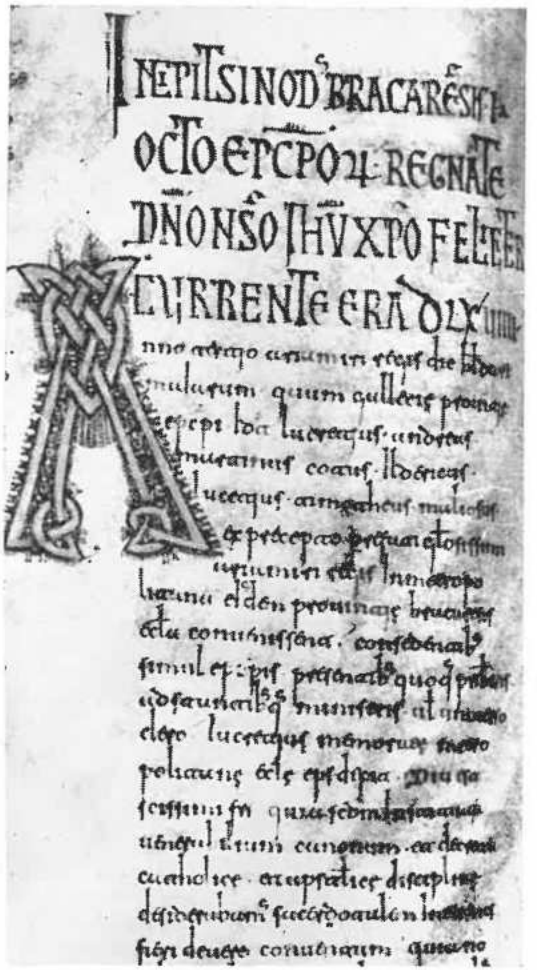
Est. XVII — Escorial, E-I-12, fls. 184 v.-185 (cfr. N.º 18)



Est. XVIII — Roma, Bibl. Angélica, n.os 1091, fl. 155 (cfr. N.º 19)



Est. XIX — Paris, Bibl. Nac., Lat. 3846, fl. 234 (cfr. N.º 20)



Est. XX — Escorial, D-I-2, fl. 210 (cfr. N.º 22)

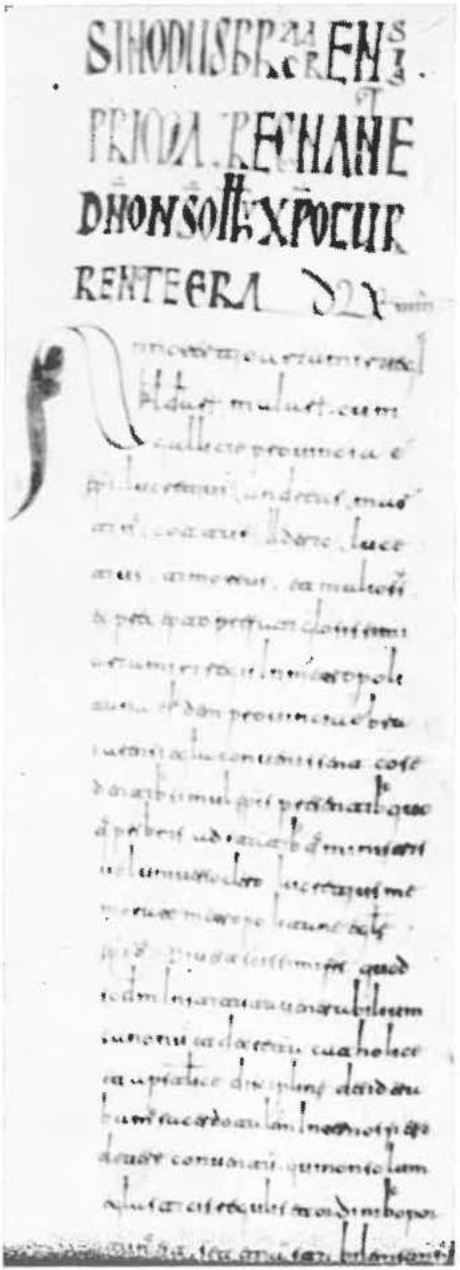


Est. XXI — Escorial, D - I - 1, fl. 194
(cfr. N.º 23)

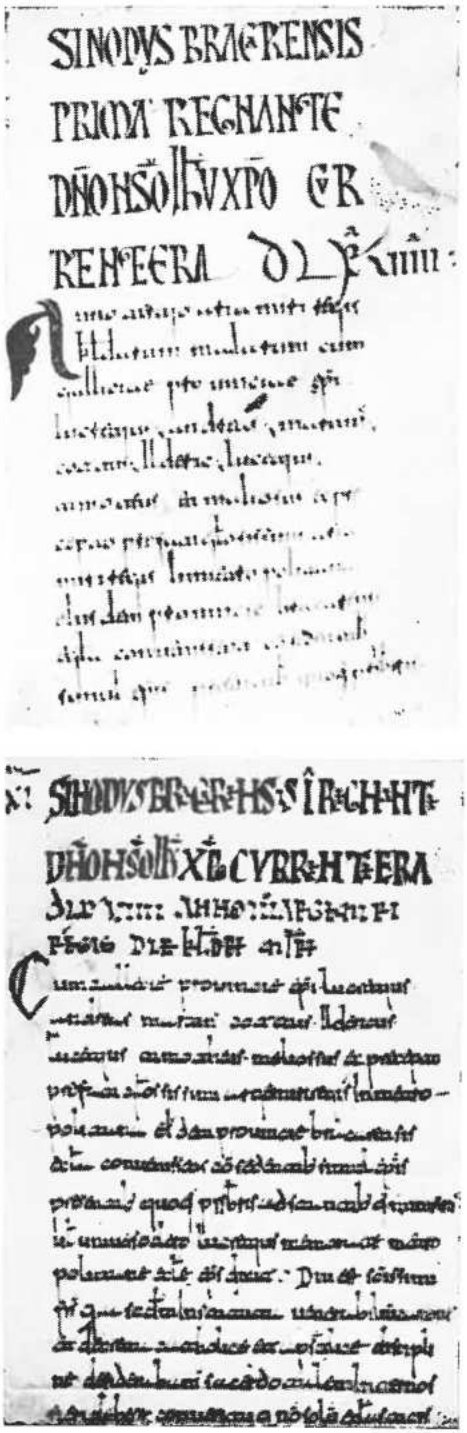


Est. XXII — Madrid, Bibl. Nac., ms. 1872,
fl. 232 (cfr. N.º 24)

Est. XXIII — Escorial, E-I-13, fl. 82 →
(cfr. N.º 25)



Est. XXIV — Madrid, Bibl. Nac.,
ms. 10041, fl. 214 v. (cfr. N.º 26)



Est. XXV — Toledo, Bibl. Capitular,
ms. XV-17, fl. 225 v. (cfr. N.º 27)

«Bracarense concilium primum (...) et cum ibi *Aera 610* ascribatur, inde hic etiam annum D. colligere possumus *572*» [99].

APÊNDICE II

Data da celebração do Concílio I de Braga segundo os manuscritos [1]

Ano 31 — Era LXVIIII

1) «Incipit gestis [2] sinodi Bracarensis VII episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Cristo currente *Era LXVIIII. Anno tertio Arimiari* [2] *regis die Kalendarum Martium.* Cum Gallicie prouintie episcopi...».

O mesmo códice traz também a Era exacta (ver n.° 16).

Viena, Bibl. Nac., Pal. lat. 411 (jur. can. 41), fl. 179. Do séc. VIII [3]. Estampa I.

2) «Incipiunt gesta sinodalia Bracharensis VII episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era LXVIIII*».

Vaticano, Biblioteca Apostólica, Reg. lat. 423, fl. 21 v. De c. 850. Est. II.

---

[99] *Conciliorum omnium tam generalium quam provincialium...*, II (Venetiis, 1585), índice e p. 825.

[1] Os manuscritos citam-se pela ordem cronológica da Era que atribuem ao Concílio I de Braga, e, dentro desta, pela ordem cronológica dos respectivos manuscritos.

Para a data destes, adoptamos a indicada por Gonzalo Martínez Diéz (*La Colección canónica Hispana*, I, pp. 104-143), e, para os casos nele omissos, Claude W. Barlow (*Martini Episcopi Bracarensis opera omnia*, pp. 87-94) ou os respectivos catálogos.

Para não alongarmos este trabalho com a descrição dos manuscritos, remetemos para os dois referidos autores.

Dada a importância que têm para a determinação crítica da data do Concílio os manuscritos que G. Martínez Díez considera básicos ou fundamentais, indicamos a correspondência dos nossos números aos números do referido A.: 1 e 16 = 1 (p. 104-109), 4 = 12 (pp. 139-141), 8 = 5 (pp. 120-124), 10 = 14 (pp. 142-143), 17 = 13 (pp. 141-142), 18 = 2 (pp. 109-114), 19 = 10 (pp. 136-137), 22 = 3 (pp. 114-117), 23 = 4 (pp. 117-120), 24 = 7 (pp. 128-130), 25 = 8 (pp. 130-32), 26 = 6 (pp. 124-128), 27 = 11 (pp. 137-139).

[2] *Sic.*

[3] Dada a sua antiguidade e importância, este códice está a ser reproduzido fototìpicamente na colecção «*Codices Selecti*», da Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, Áustria.

Sobre o Vaticana Reg. lat. 423, indicado no n.° 2, ver G. Martínez Díez, *obra cit.*, pp. 347-350.

Ano 60 — Era XCVIII

3) «Sinodus Bracarensis I[a], regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era XCVIII. Anno tertio Ariamiri regis die Kalendarum Maiarum.* Cum Galicie pouincie episcopi...».

Paris, Bibl. Nac., Lat. 1460, fl. 163. Do séc. XIV.

Ano 471 — Era D. VIIII

4) «Sinodus Bracarensis prima, regnante Domino nostro Ihesu Christo, *Era D. VIIII. Anno tercio Ariamiri regis die Kalendarum Maiarum.* Cum Gallie prouincie episcopi...».

Urgel, Bibl. Capitular, códice conciliar, fl. 182. Dos fins do séc. XI. Est. III [4].

Paris, Bibl. Nac., Lat. 3 850, fl. 279 v. Cópia do séc. XVII do códice anterior.

Ano 502 — Era DXL

5) «Incipiunt gesta sinodi Bracarensis VIIII episcoporum currente *Aera DXL. Anno tertio Ariamri*[2] *regis die Kalendarum Maiarum*».

No mesmo códice encontra-se também a *Era DLXVIIII* (ver n.º 9).

Milão, Bibl. Ambrosiana, A 87 Inf., fl. 171. Do séc. IX/X. Est. IV.

Ano 531 — Era DLXVIIII

6) «Incipiunt gesta synodi Bracarensis septem episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DLXVIIII. Anno tertio Ariamiri regis die Kalendarum Maiarum.* Cum Gallitiae prouintiae episcopi...».

Este mesmo códice traz também o seguinte: «Incipiunt gesta synodi Bracarensis VIII (?) episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DXLVIIII (?). Anno tertio Ariamiri regis die Maiarum Kalendarum.* Galliciae prouintiae episcopi...».

Por a tinta vermelha estar muito sumida, não é possível ler com

---

[4] A. Cordoliani, «Manuscrits de comput ecclésiastique conservés dans les bibliothèques de Catalogne» em *Hispania Sacra*, V (1952), p. 123.

segurança o número dos bispos nem a cota da Era. Se fosse, realmente, *Era DXLVIIII*, corresponderia ao *ano 511*.

Vaticano, Bibl. Apost., Ottob. lat. 93, fls. 94 e 78, respectivamente. De meados do séc. IX. Ests. V e VI.

7) «Incipiunt gesta synodi Bracarensis septem episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DLXVIIII. Anno tertio Ariamiri regis die Calendarum Martium*. Cum Galliae prouintiae...».

O mesmo códice também atribui o Concílio ao ano 552 (ver n.º 14).

Vaticano, Bibl. Apost., Lat. 630, fl. 170. Dos fins do séc. IX. Est. VII.

8) «Incipiunt gesta synodi Bracarensis VII episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Hera DLXVIIII. Anno tertio Armiarii*[2] *regis die Kalendarum Martium*. Cum Galliae prouintiae episcopi...».

Vaticano, Bibl. Apost., Pal. lat. 575, fl. 143 v. Séc. IX/X. Est. VIII.

9) «Incipiunt gesta sinodi Bracarensis VII episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Aera DLXVIIII. Anno III Ariamiri regis die Kalendarum Maiarum*. Cum Galliciae[5] prouintiae episcopi...».

Milão, Bibl. Ambrosiana, A 87 Inf., fl. 206 (ver n.º 5). Est. IX.

10) «Incipiunt gesta synodi Bracarensis VII episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Hera DLXVIIII. Anno tertio Arimiarii*[2] *regis die Kalendarum Martium*. Cum Galliae prouintiae episcopi...».

Roma, Bibl. Vallicelliana, D. 18, fl. 141. Séc. X. Est. X.

11) «Incipiunt gesta synodi Bracarensis septem episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Aera DLXVIIII. Anno tertio Ariamiri regis die Kalendarum Martium*. Cum Galliae prouintiae episcopi...».

Vaticano, Bibl. Apost., Lat. 1341, fl. 108. Séc. X. Est. XI.

12) «Incipiunt gesta synodi Bracarensis VII episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Hera DLXVIIII. Anno tertio Arimiari*[2] *regis die Kalendarum Marcium*. Cum Galliae prouinciae episcopi...».

Vaticano, Bibl. Apost., Lat. 1338, fl. 203 v. Séc. XI/XII. Est. XII.

13) «Notandum autem quod prima sinodus Bracare celebrata fuit in *Era D.ª LX.ª IX.ª*, regnante Ariemiro[2], Lucretio existente Bracarensi metropolitano, cum octo episcopis qui eidem concilio interfuerunt».

---

[5] Por a composição mecânica não ter o *e* cedilhado, substituímo-lo por *ae*, sempre que aparece.

Braga, Bibl. Pública, *Breviário de Soeiro*, ms. 657, fl. 206. Do Séc. XV, mas cópia de outro Breviário de meados do séc. XIV [6]. Est. XIII.

Ano 552 — Era DLXL

14) «Incipiunt gesta synodi B[r]accarensis nouem episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DLXL. Anno tertio Ariamiri regis* [die] *Kalendarum Maiarum.* Cum Galliciae prouintiae episcopi...».

Vaticano, Bibl. Apost., Lat. 630 (ver n.º 7), fl. 144 v. Est. XIV.

Ano 560 — Era DXCVIII

15) «Bracarense Concilium primum currente *Era DLXLVIII. Anno tertio Ariamiri regis, Kalendis Maii.* Cum Galleciae prouinciae episcopi...».

Códice de Lugo do ano 1031, destruído em 1671 no incêndio do Escorial, mas reproduzido no ms. Vaticana Lat. 4887 (cópia feita em 1575 por J. Baptista Pérez), fl. 274 [7].

Ano 561 — Era DXCIX (DLXLVIIII)

16) «Incipit [2] gesta sinodi Bracarensis VIIII episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DLXLVIIII. Anno tertio Ariamiri regis die Kalendarum Maiarum.* Cum Gallicie prouinciae episcopi...».

Viena, Bibl. Nac., Pal. lat. 411, fl. 126 v. (Ver n.º 1). Est. XV.

17) «Sinodus Bracarensis prima VIII episcoporum tituli» e «Sinodus Bracarensis prima, regnante Domino nostro Ihesu Christo, *Era DLXL VIIII.ª Anno tercio Ariamiri regis die Kalendarum Maiarum*».

Gerona, Bibl. Capitular, códice conciliar, fl. 220 e 220 v. Dos princípios do séc. IX. Est. XVI [8].

---

[6] Este segundo Breviário transcreveu, por sua vez, um antigo Leccionário que estava em uso na Sé de Braga em 1282 (P.e Avelino de Jesus da Costa, *S. Martinho de Dume* (ed. *Bracara Augusta*, 1950), p. 48, e Arq. Dist. de Braga, Gav. da Sé, doc. 1).

[7] Carlos García Goldaraz, *El Códice Lucense*, II (Roma, 1954), p. 821, e III, p. 187. Ver G. Martínez Díez, *La colección canónica Hispana*, I, pp. 154-57.

[8] Do códice de Gerona há uma cópia do P.e Burriel na Bibl. Nac. de Madrid, ms. 13 121 (A. Cordoliani, «Inventaire des manuscripts de comput ecclésiastique conservés dans les bibliothèques de Catalogne», em *Hispania Sacra*, IV (1951), p. 368).

18) «Incipit sinodus Bracarensis I[a] octo episcoporum. Gesta sinodi Bracarensi[s], regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DLXLVIIII. Anno tertio Ariamiri regis die Kalendarum Maiarum.* Cum Gallicie prouinciae aepiscopi...».

Escorial, Bibl. del Real Monasterio, E-I-12, fls. 184 v.-185. Do séc. IX. Est. XVII.

19) «Synodus Bracarensis prima, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DLXLVIIII.*[a] *Anno tertio Ariamiri regis die Kalendarum Maiarum.* Cum Galliciae prouincie episcopi...».

Roma, Bibl. Angélica, ms. 1091, olim S. l. 15, fl. 155. Do séc. IX/X. Est. XVIII.

20) «Senodos[2] Bracarensis prima, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DXCVIIII. Anno tercio Ariamini*[2] *regis die Kalendarum Maiarum.* Cum Gallicie[9] prouincie episcopi...»[9].

Paris, Bibl. Nac., Lat. 3 846, fl. 234. Do séc. IX/X. Est. XIX.

21) «Bracharense I, *era 599*».

Do códice hispalense, escrito em 911 e destruído em 1671, no incêndio do Escorial[10].

22) «Incipit sinodus Bracarensis I[a] octo episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo feliciter, currente *Era DLXLVIIII. Anno tertjo Ariamiri regis die Kalendarum Maiarum.* Quum Galleciae prouintjae episcopi...».

Escorial, Bibl. del Real Monasterio, D-I-2, fl. 210. Do ano 976. Est. XX.

23) «Incipit sinodus Bracarensis Prima octo episcoporum, regnante Domino nostro Ihesu Christo feliciter, currente *Era DLXLVIIII. Anno tertjo Argemiri*[2] *regis die Kalendarum Maiarum.* Quum Galleciae aepiscopi...».

Escorial, Bibl. del Real Monasterio, D-I-1, fl. 194. Do ano 994. Est. XXI.

24) «Synodus prima Bracarensis, regnante Domino nostro Ihesu

---

[9] Este códice usa o delta em vez do D no texto transcrito.

[10] C. de La Serna Santander, *Praefatio Historico-critica...* (Bruxelas, 1800), publicada em Migne, *Pat. Lat.*, t. 84, cols. 858-859. Loaisa (*Coll. Conc. Hisp.*, p. X da Introdução) diz que este códice atribuía o Concílio de Braga ao ano 560, o que é falso. Cfr. *Esp. Sag.*, XL, pp. 284-89, Cl. Sánchez-Albornoz, «Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas», em *Boletin de la Universidad de Santiago*, II (Compostela, 1929-30), p. 32, e G. Martínez Díez, *obra cit.*, pp. 146-154.

Christo, currente *Era DLXLVIIII.ª Anno tertjo Ariamiri regis die Kalendarum Maiarum.* Quum Gallicie prouincie aepiscopi...».

Madrid, Bibl. Nac., ms. 1872 (olim, P. 21, Vitrina 14.4), fl. 232. Do séc. X/XI. Est. XXII.

25) «Sinodus Bracarensis prima, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DLXLVIIII.ª Anno tertjo Ariamiri regis* [die] *Kalendarum Maiarum.* Cum Galliciae prouinciae aepiscopi...».

Escorial, Bibl. del Real Monasterio, E-I-13, fl. 32. Do séc. X/XI. Est. XXIII.

26) «Sinodus Bracarensis prima, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DLXLVIIII.ª Anno tertjo Ariamiri regis* [die] *Kalendarum Maiarum.* Cum Gallicie prouinciae aepiscopi...».

Madrid, Bibl. Nac., ms. 10 041 (olim, Toledo XV, 16), fl. 214 v. Do ano 1034. Est. XXIV.

27) «Sinodus Bracarensis Iª, regnante Domino nostro Ihesu Christo, currente *Era DLXLVIIII. Anno IIIº Argemiri*[2] *regis die Kalendarum Maiarum.* Cum Gallecie prouincie episcopi...».

Toledo, Bibl. Capitular, ms. XV-17 (olim Tol. 31, 5), fl. 225 v. Do ano 1095. Est. XXV.

28) «Synodus Bracharensis prima, regnante Domino nostro Iesu Christo, currente *Aera DXCVIIII.ª Anno tertio Ariamiri regis die Calendarum Maiarum*».

Toledo, Bibl. Provincial, ms. 517, fl. 261. Do séc. XVII.

APÊNDICE III

NOTAS SOBRE A DATA DO CONCÍLIO I DE BRAGA

1) De Ambrósio de Morales

El Rey Theodomiro de los Suevos, y como se convirtio a la verdadera fe con sus subditos, y el concilio que en Braga se celebro en su tiempo.

Por estos años buelven ya nuestros historiadores, a hazer mençiõ del Reyno de los Suevos, aviendo tanto tiempo que lo olvidarõ, San Isidoro y la coronica antigua escriven, que reyno en Galizia el Rey Theodomiro de los Suevos, sin dezir en que tiempo. Mas dandole la coronica antigua diez años, se entiende começo a reynar el año quinientos y sesenta: y esta cuenta parecera despues ser mucho mas cierta, q̃ no la de Itacio en su coronica, cuyos numeros no ay duda sino que estã errados en su libro. San Isidoro y la coronica vieja espressamente affirman, que entre Remismundo el postrero Rey catholico, en quien dexamos atras aquel reyno, y este Theodomiro de agora, uvo algunos Reyes Arrianos; y assi es forçoso, pues han passado cien años, o

poco menos en medio. Todos los tres authores escriven mucho de la gran Christiandad deste Rey, y como en su tiẽpo los Suevos bolvieron a ser verdaderos catholicos. El convetirse el Rey, y seguirle los suyos, todo lo atribuyen a San Martin obispo, que llaman Dumiense: que dizen avia venido de las partes de Oriente, sin señalar en particular de donde. Mas al fin parece nuestro Señor quiso viniesse la medicina, de donde avia salido la mala enfermedad. Atace truxo de Asia la pestilencia, y con San Martin vino de alla el remedio.

El Arçobispo Turonense en su historia, y en el libro particular que escrivio de los milagros de San Martin arçobispo Turonense, haze mencion desta conversion de los Gallegos y su Rey, y por la predicacion deste santo varon Martino Dumiense dize se cõcluyo. Mas la ocasion de começarse, atribuye a un milagro de San Martin el de Turs, desta manera. Hazia nuestro Señor en este tiempo muchos milagros en el sepulchro de este santo, y la fama dellos corria por todas partes. El Rey Theodomiro, tenia enfermo gravemente de dolencia larga un su hijo, y embio sus embaxadores por mar al sepulchro de San Martin, para que rogassen a Dios, por intercession del santo, le sanasse el hijo, llevando para offrecer alli tanto oro y plata como pesava el enfermo. Los clerigos de aquella Iglesia recebidos los dones, pedian en sus oraciones y sacrificios la salud de aquel Principe: mas por que su padre se estava en su error Arriano, no se alcanço se le quitasse al hijo la enfermedad: y assi bueltos los embaxadores a Galizia; lo hallaron toda via con ella. Entendiendo el Rey prudentemente el estorvo, mando luego edificar muy apriessa una Iglesia a San Martin, y dixo en publico. Si yo mereciere alcanzar reliquas del santo, y por su medio la salud para mi hijo, yo creere lo q̃ el creyo. Tras esto bolvio a embiar sus embaxadores con nuevos dones, y con el mayor e mas rico de la promessa de su conversion. Truxeronle un poco del palio del santo arçobispo, bolviendo en breve con prospero viento que tuvieron en la navegacion. El principe, estava ya milagrosamente tan sano, que salio a recebir la santa reliquia: y el Rey y su pueblo con mucho gozo començaron luego a entender en su conversion: tomando por fundamento della el hazer obispo al santo varon Martino, que tenian presente, cuya santidad y letras eran bien apropiadas, para el buen proceder del santo negocio. (...) para sundar mas de veras la fe catholica en aquella gente, y enseñarles con mas authoridad lo que convenia, y dexar buena institucion en las cosas ecclesiasticas: procuro este santo, que el Rey mandasse juntar concilio en Braga, metropoli por aquel tiempo con la primacia de toda Galizia. Este es el primero concilio de los que se celebraron en aquella ciudad, y andã impressos en el libro de los cõcilios; y aunque esta alli algo errado el nombre deste Rey llamandole Ariamiro, ninguna duda puede aver, sino que aquel cõcilio es del tiẽpo deste Rey, y q̃ assi se ha de emendar alli su nõbre. Porq̃ todos los tres authores ya dichos escriven deste concilio, dandolo a este Rey; y de tal manera tratan de las cosas que en el passaron, y se ordenaron: que manifiestamente se vee, ser un mismo concilio este primero de Braga, y el que ellos refieren de tiempo deste Rey. Y lo que yo desto entiendo es, que Myro era nombre comũ a estos dos Reyes de los Suevos, y el Theodo, y el Aria, eran como prenõbres de hõrra y dignidad; y assi no es maravilla que se hallen atribuydos a uno, o a otro. Y luego en unas escrituras antiguas parecera como esta mi cõjectura lleva algũ buen tino. En el cõcilio no se señala mas tiẽpo q̃ el primero dia de Mayo del tercero año deste Rey: mas por la buena cuenta, que presto se averiguara por cierta, se entiende fue el año quinientos y sesenta y tres del nascimiẽto. Lucrecio metropolitano de Braga, haze la proposicion deste concilio, pidiendo se trate primero de assentar bien firme todo lo de la fe catho-

lica, que tras esto se leã y confirmen los decretos de los concilios universales, y ultimamente se ordene lo que toca al servicio de las Iglesias, y honestidad y buen govierno del clero.

(...) Los ocho obispos, que se juntaron en este concilio son estos. Lucrecio, Andres, Martin, Cotto, Hilderico, Lucencio, Thimotheo, y Malioso. De Lucrecio se dize alli ser arçobispo de Braga: de Martino sabemos, que era agora obispo de Dumio, y presto se entendera, como lo fue luego de Braga. Assi mismo se vera que Lucencio era obispo de Coimbra, Andres de Iria, cerca de Santiago: y no ay duda sino que uno de los que restan era de Lugo, pues tenia obispo aquella ciudad, y no faltaria en el concilio.

Itacio cuenta a la larga, como en este concilio se les dividieron a las diocesis de Galizia y Portugal sus terminos. Mas como yo anticipe la division y repartimiento de los obispados de España, poniendola en el tiempo de Constantino, porque me parecio ser assi, necesario para entenderse bien las cosas de las Iglesias de España en esta historia: assi de la misma manera reservo lo deste repartimiento de los terminos destas diocesis, que agora se hizo, para quãdo adelante en general trate esto mismo en todo lo de España.

Quien vee nombrar aqui a Itacio y su coronica, no piense que es el mismo y la misma historia de Itacio, de quien se ha escrito en esta mi coronica mas de cien años atras: sino otro muy differente de aquel, que parece bivia en este tiẽpo, y tenemos suya una breve coronica de los Suevos, Vandalos y Godos. Mas lo de los Suevos, y señaladamente lo deste Rey Theodomiro y sus succesores, escrivio con alguna particularidad: todo lo de mas es cosa muy breve y de ningun provecho».

«*Los otros dos libros undecimo y duodecimo de La Coronica General de España* que continuava Ambrosio de Morales... (Alcalá de Henares), 1577, fls. 65 v.-67.

2) De Garcia Loaisa

«10 Bracarensis Synodus prima, octo episcoporum, regnante Domino Jesu Christo feliciter currente Era 599. anno tertio Argemiri regis, est in Hispalensi et altero Toletano; in aliis, Ariamiri, die Calendarum Maiarum. Lucensis et Hispalensis Era 568».

«Notae in concilium Bracarense primum:

«*Anno tertio Ariamiri.* Sic omnes codices mss. constanter habent, et excusi. Verum historici nostri, Theodomirum non Ariamirum regem Suevorum congregasse hoc concilium affirmant: de cuius mirabili ab errore et impietate Arriana, conversione agit Gregorius Turonens. lib. 5. cap. 11 et 37, sed existimo, idem esse Ariamirum et Theodomirum. Vasaeus aliter: secundum Bracarense, tempore Theodomiri coactum existimat; primum vero anno Theudi tertio. 536 Domini, sed in re dubia edditis et omnibus codicibus mss. demere fidem non ausim».

Collectio Conciliorum Hispaniae (Madriti, 1593), pp. X e 124.

3) Do Cardeal César Barónio

«Ad an. 560».

«Theodomirus rex Suevorum redditus catholicus» (na margem direita).

«Quod ad res Occidentalis Ecclesiae pertinet, ultimos adeamus Hispanarum fines Oceano contiguos, ipsam inquam Galliciae provinciam, ubi regnantes hactenus Suevi

reges iidemque impii post Alaxam apostatam haud modicum Catholicae Ecclesiae damnum intulere usque ad praesentem annum, quo regnare coepit Theodomirus, tenuitque regnum annos decem, secundum exactam doctissimi viri Moralis pervestigationem, cui haud inviti subscribimus. Quod autem hic ipse in concilio priori Bracharensi Ariamirus dictus inveniatur, error illapsus putatur. Commune fuisse reperitur tam patri quam filio, ut Miro uterque nominaretur: sed pater Theodo, Aria filio praenomen fuisse cognoscitur, licet apud Gregorium Turonensem idem qui Theodomirus, Charraricus etiam nuncupatus inveniatur, eumdem tamen esse cum ipso Mironis parente, ex eodem auctore probatur. Sed quanam occasione eiusdem regis conversio ad rectam fidem contigerit, hic ex ipso Gregorio res tunc temporis scribente depromimus, qui ait:

«Charrarici cuiusdam regis Galliciae filius graviter aegratabat...».

«Ad an. 563».

«*Concilium Bracharense* (na margem esq.).

Sed quid accidit? Dum Imperator in Oriente a Catholica fide deficiens insequitur orthodoxos (o mirabile divinae providentiae signum!) in Occidente qui erat haereticus ad fidem conversus princeps, colligit catholicos episcopos, per quos Concilium celebrat, quo damnentur haereses cum haereticis. Hoc enim ipso anno, qui tertius Theodomiri Suevorum regis numeratur, idem princeps celebrari curavit Concilium Bracharense in totius Galliciae metropoli civitate. Porro in editis ibi canonibus, loco Theodomiri, Ariamirus positus est, qui eius filius fuit. Praefuit autem Synodo Lucretius Bracharensis episcopus, qui successit Profuturo, praecessit autem Martinum. Est ipsius Synodi eiusmodi exordium: «Anno tertio Ariamiri regis, Kalend. Maii, cum Galliciae provinciae episcopi, etc.».

Annales Ecclesiastici, VII (Romae, 1596), pp. 471 e 486.

4) **De Bin e de Mansi**

«*Haec Garsias. Adde.* Illustrissimus cardinalis Baronius a Garsia dissentit primum in tempore; nam auctore Garsia celebratum fuit hoc concilium anno Domini nostri Iesu Christi 561, aera 599. Ex sententia autem Baronii illud habitum fuisse ponitur anno Christi 563, cum quo annus tertius Theodomiri coincidit. Secundo discrepat ab eodem Garsia, quod existimet hanc synodum sub Theodomiro, non autem sub Ariamiro celebratum fuisse: quodque nomen Ariamiri per errorem in acta concilii illapsum sit. Commune, inquit, fuisse reperitur tam patri quam filio, ut Miro uterque nominaretur: sed pater Theodo, Aria filio praenomen fuisse cognoscitur. Et liceat apud Gregorium Turonensem idem qui Theodomirus, Charraricus etiam qui Theodomirus, Charraricus etiam nuncupatus inveniatur: eumdem tamen esse cum ipso Mironis parente, ex eodem auctore probatur. Haec Baronius anno 560, nu. 6, item ann. 563».

Sacrorum Conciliorum Nova em amplissima collectio, t. II de Bin (Coloniae, 1606), p. 645, e t. IX de Mansi (Florentiae, 1763), col. 781.

5) De A. Pagi

«Saec. VI. An. Ch. 560.

III. *Theodemirus Suevorum rex fidem catholicam amplectitur.*

... Duos tamen ultimos Arianos Suevorum reges fuisse Hermenericum et Ricilianum, discimus ex Actis Sanctorum Martyrum Vicentii abbatis et sociorum, qui Legione in Hispania passi sunt, quae recitantur a Bollando ad diem XI mensis Martii, quo Legione coluntur.

In illis [*Acta Sanctorum*] legitur, Ricilianum regem, omnes catholicos acerbe vexasse, et templa eorum solo aequasse. Huic successit Theodemirus, quem Isidorus in Chronico Suevorum docet, ubi regiam potestatem suscepit, Suevos catholicae fidei reddidisse, *initente Martino monasterii Dumiensis episcopo.*

Factum id tertio regni ejus anno, quo primum Concilium Bracarense celebratum, sed quo Christi anno, non satis compertum. Garsias Loaiza in Notis ad illud consilium existimat, coactum fuisse anno DLXI, Era DXCIX, ideoque et Theodemirum anno DLIX regnum iniisse. Baronius autumavit, tertium Theodemiri annum, in ejusdem concilii titulo expressum, coincidere cum anno DLXIII, et Theodemirum currenti regnare coepisse.

Bollandus denique ad diem XX Martii in vita sancti Martini Dumiensis asserit Concilium I Bracarense recte a Garsia anno Christi DLXI consignatum, ideoque debuisse Theodemirum regem creatum esse anno DLVIII, aut in sequentis initio. Verum haec opinio contrarium habet Gregorium Turonensem Sancto Martino Dumiensi coaevum, qui lib. 5. cap. 37. scribit, hunc Sanctum Praesulem, cujus opera Suevorum conversio facta, et hujus occasione ipse ad praesulatum evectus, impletis in sacerdotio plus minus triginta annis, idque anno Childeberti Austrasiarum regis quinto, anno sc. DLXXX ad Deum migrasse. Inde enim consequens est Sanctum Martinum, qui Concilio Bracarensi subscripsit, jam ab anno quingentesimo quadragesimo nono, aut in sequenti episcopum Dumiensem renuntiatum esse, eoque circiter anno concilium Bracarense I habitum; cum dubitandum non videatur, quin initio conversionis regis, Galliciae episcopi convenerint, ad Regulam fidei et sanctae Religionis constituendam, ac ecclesiasticos informandos.

IV. *Theodemiri regni initium.*

Nihilominus quia Gregorius in referendis iis, quae extra Gallias gesta sunt, non raro fallitur, existimo a Garsia scriptore Hispano non recedendum.

Observavi enim, Innocentio III Ecclesiam Romanam administrante, ventilatam fuisse causam, quae jam agitata fuerat, sub diversis judicibus, inter Compostellanam et Bracarensem Ecclesiam, *super quatuor episcopatibus, videlicet Conimbriensi, Lamecensi, Visensi, et Egitaniensi*, et in Epistola Innocentii ad Petrum Compostellanum episcopum, recitata Tomo VI Concil. pag. 511 qua hanc litem dirimit, asserit, *a primo Bracarensi concilio, usque ad Emeritense Concilium fluxisse spatium CVII annorum.* Quare cum Concilium Emeritense congregatum fuerit die VIII Iduum Novemoris anni sexcentesimi sexagesimi sexti, apparet Concilium Bracarense ad

praesentem Christi annum [*560*], ideoque Thodemirum anno DLVII aut DLVIII regnum obtinuisse.

Dicitur concilium *anno III° Ariamiri regis celebratum die kalendarum Maiarum*, ubi Ariamirus alius non est, quam *Theodemirus*, qui et *Mirus* vocabatur, ut infra ostendemus.

Saec. VI. An. Ch. 563.

IV. *Concilium Bracarense I anno DLX indictum.*

Ad num. XIV et seqq. Concilium Bracarense I *anno quingentesimo sexagesimo*, qui tertius Theodemiri Suevorum regis fuit, celebratum, ut eo anno jam insinuavimus. Est illud inter Concilia Bracarae, quae Galleciae civitas metropolis, ordine *primum*, non vero *secundum*, ut male in edictione Labbeana Conciliorum, et passim a recentioribus appelatur. In Epistola enim Innocentii III Papae ad Petrum Compostellanum archiepiscopum, de lite quae inter Compostellanam et Bracarensem Ecclesias versabatur, primum Concilium Bracarense vocatur illud, quod Theodemiro regnante congregatum est: *Porro secundum Bracarense Concilium non praecessit Bracarensis Synodus nisi prima*, inquit Innocentius loquens de Synodis, quae semper I et II Bracarenses appellatae fuere. Praeterea Loaisa in Notis ad concilium Bracarense II ait, Theodemirum Era DCVII congregasse Concilium Lucense, seque invenisse scriptum: *Ego Theodemirus rex cognomento etiam Mirus Galleciae totius Provinciae rex*, etc. Et infra: *His itaque determinationibus seu definitionibus a me Nitigio nutu Dei Lucensis sedis episcopo, diligentissime exquisitis, per antiquorum virorum scientiam seu scripturarum seriem vetustarum studiosissime prius peractam Bracarensem Synodum secundam ibidem in diebus Gloriosissimi Mironis regis sub Era DCX, in praesentia ipsius regis, et omnium Catholicorum Magnatum totius Gallaeciae.*

Quod si concilium Bracarense Era DCX seu anno Christi DLXXII indictum, *secundum* ordine sit, Concilium Bracarense sub Theodemiro rege habitum nonnisi *primum* appellari potest. Loquitur Loaisa de duobus instrumentis a se visis, quae diversis annis scripta fuere, et ex priori discimus *Theodomirum*, fuisse etiam *Mirum* appellatum. Ipso initio concilii Bracarensis I legitur: *Anno III Ariamiri regis celebratum die Kalendarum Maiarum*, et in Praefatione ejusdem Concilii dicitur, episcopos convenisse ex praecepto praefati gloriossimi Ariamiri regis, ubi *Ariamirus* alius non est, quam *Mirus* seu *Theodomirus*».

Critica Historico-Chronologica in universos Annales Ecclesiasticos Eminentissimi et Reverendissimi Caesaris Cardinalis Baronii... Auctore R. P. Antonio Pagi, O. M., II (Antuerpiae, 1727), pp. 626-627 e 631.

6) **De Caetano do Amaral**

«*a)* Á celebração deste concilio assignou Vaseu o anno de 536; Baronio o de 563; Pagi o de 560: mas o mais certo he ter sido congregado no anno de 561, segundo se vê dos mss. mais authenticos. O manuscrito do Escurial, o Vigilano e o de Sevilha (como testifica João Vasques del Marmol) exprimem a era por estes numeros DXCIX: a edição dos Concílios dada por Merlin tem os numeros DLXIX; onde se vê que ao primeiro X falta o signal que o fez valer 40: como se acha nos mss. de Toledo por este

modo DLXLVIIII. O que tudo mostra *a era de 599, isto he, o anno da era vulgar 561.* V. Flores *Esp. Sag.*, tom. II, pág. 149 e 199».

Vida e Opúsculos de S. Martinho Bracarense (Lisboa, 1803), p. 22.

7) De Tejada y Ramiro

«No concuerdan los autores antiguos acerca del tiempo en que se juntó este primero concilio de Braga y del rey que lo mandó congregar; pero ambas cosas constan en el dia, sabiéndose que la era fué la de DXCIX (año 561) y el principe el rey Teodomiro, el dia y mes fueron el primero de mayo; y en esto es en lo que únicamente hay completa conformidad. Las ediciones y algunos manuscritos llaman al rey Ariamiro y Argemiro, como puede verse en las variantes latinas de nuestra Colección. Natal Alejandro atribuye á Teodomiro la convocación del concilio; previniendo que es errata el nombre de Ariamiro puesto en las ediciones. Lo mismo notó Baronio; pero no alegan prueba que convenza del error; y si Teodomiro tuvo ambos nombres, como algunos escriben, no debe suponerse errado el primero; sino decir que los codices le nombran Ariamiro, ó Argemiro, y los historiadores Theodomiro, pues el coetáneo Biclarense y San Isidoro usan de esta voz en el padre de Miro, que sucedio en el reino, y mandó juntar el segundo sínodo Bracarense: y el rey de los dos concilios no fué uno mismo (cimo jusgó mal Loaisa); porque el primero fué en año tercero del rey, y el segundo en año segundo; y repugna que un mismo rey tuviese menos años de reinado el el concilio posterior que en el anterior. Eran pues distintos, uno padre, otro hijo: este llamado Miro, aquel Theodomiro; como con distinción escribe el Biclarense sobre el año 570 en que el hijo sucedió al padre. Este es el tiempo inmediato al primero y segundo Bracarense, como convencen suas eras: y consiguientemente los nombres de los reyes que los congregaron fueron Teodomiro y Miro, sin que en ello permita duda la cronologia del Biclarense y eras de los concilios. Los mismos nombres autoriza San Isidoro. Erraron pues los copiantes, que variaron entre Ariamiro y Argemiro en lugar de Theodomiro, ó este tuvo dos nombres.

El año del reinado en el concilio II (aliás I) era el tercero, como unánimes refieren los códices y las ediciones antiguas y modernas; pero no habiendo cronología de su principio, solo puede averiguarse per la era de este concilio, que como se ha dicho, fué la 599, y consiguientemente empezó en la era 596 ó 597, antes de Mayo (año 559); porque de otra suerte no se contaria año en aquellas calendas en el año 561, era 599 de los códices».

Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de America, II (Madrid, 1861), p. 606.

Monjes y eremitas en las riberas del Miño y del Sil

Por Jesús Ferro COUSELO

Las riberas del curso medio e inferior del Miño y del Sil, llenas de bosques de robles y castaños y aun de olivares — suenan en la toponimia más de un *Olivedo* y de un *Eibedo*, ambos de *Olivetum*, y todavía hoy acusa su presencia el olivo — estuvieron largo tiempo pobladas de eremitas, que, bajo las reglas de San Fructuoso y de San Benito, se juntaron luego en cenobios.

Ya en tierras de la Puebla del Brollón — entonces de *Aguas Mestas* —, en una proclive hacia el río, había, desde no se sabe cuándo, un monasterio llamado de SAN MARTIN DE PIÑEIRA, que se formó, al parecer, de una asociación de ermitaños, que allí perseveraron en vida santa, hasta que el conde D. Fernando de Traba lo incorporó al de Montederramo, que doña Teresa de Portugal, «reina desde el mar Océano hasta el río Bibey», había trasladado de SEOANE VELLO, a orillas del Mao o Humano, afluente del Sil (1).

(1) *Archivo Histórico Provincial de Orense.* — (A. H. O.). — *Papeles de Montederramo.* — Del monasterio de Piñeira todavía en el siglo XVIII se conservaban «paredes y fundamentos de oficinas».

Los anacoretas abundaron en toda Galicia. De los que en el siglo IX moraban en las orillas del Ulla surgió el monasterio de San Juan da Cova (*Galicia Diplomática*, t. I, pág. 5). Hubo también muchos que buscaron su retiro en las proximidades del Océano, tal vez con el afán de abismarse en la inmensidad. *Así Monxía*, de donde *Muxía*, creemos debió de ser una *Monarquía*, formada por numerosos anacoretas, que se reunieron, al fin, en el monasterio de San Julián de Moraime (Vid. *La Monaquía y el Santuario.* — *Prólogo* de J. F. C. a «*Nossa Señora da Barca*» de D. VICENTE GONZALEZ, Orense, 1952. — Entre las donaciones que la condesa Argilona y otros hicieron a San Julián de Moraime, hacia 1093 (*Gal. Dipl.* t. I, pág. 54), figura la villa de *Sártevagos* (SARTEGUAS), cuyo nombre nos evoca los sepulcros antropoideos que solían excavar los eremitas. En la isla de Tambo y en las cercanías de Pontevedra hubo también monjes y eremitas, que dieron lugar al monasterio *peonense* o de Poyo, así

SANTA CRISTINA DE RIBAS DE SIL, fundado en el bosque de Merilán, debajo del monte Varona, aparece por vez primera en una donación que en 876 le hizo el presbítero Auterigo, sobrino del obispo de Lugo D. Juan (²).

como otros en los alrededores de Bayona, de donde surgió el monasterio de Santa María de Oya.

Los ermitaños perseveraron en Galicia hasta el siglo XVIII. Pero, a partir del XII, el ermitaño vive en completo aislamiento, sin relación alguna con el cenobio, entregado al culto del santo titular y a merced de las limosnas de los devotos o del escaso producto de sus manos. Muchas pilas antropoideas que encontramos excavadas en peñas de algunos descampados fueron hechas por los eremitas para su enterramiento, dentro o en los alrededores de la propia ermita. En las cercanías de Orense, en el lugar denominado *Sartádegos* de la feligresía de Vilar das Tres, se encuentran varias de estas pilas, excavadas en el solar de una antigua ermita dedicada a San Mamed, que sabemos existía aún en el siglo XVII.

En la Baja Edad Media eran frecuentes estas ermitas en el *camino de Santiago*, como la que en el lugar de Agolada, de la parroquia de San Vicente de Marantes (Ayuntamiento de Enfesta) levantó la ermitaña Tarina Martiz Rabicha, según inscripción de su sepulcro, datado en la «era mill e CCCC e oytenta», en cuyo año también fue allí sepultado un peregrino de Santiago, muerto en aquel camino por unos ladrones — (*peregrinus beati iacobi interfectus in hoc itinere a malevolis latronibus*). (Dibujos de un cuaderno existente en el Museo Arqueológico Provincial de Orense). Actualmente no se conservan estos sepulcros. La capilla fue alterada. No obstante conserva un bellísimo arco triunfal, de factura románica, aunque en sus molduras y decoración gótico, y la capilla mayor con canecillos y contrafuertes góticos y varias inscripciones del mismo tipo que las de estos dibujos.

Como un eco de la antigua vida eremítica, tan vinculada al culto de la Virgen Santa María, se alza, en la confluencia de los ríos Bibey y Camba, el famosísimo santuario de Nuestra Señora de las Ermitas, en tierra de Viana (Vid. M. CONTRERAS. — *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Las Hermitas situado en las montañas que baña el río Bibey en tierra del Bollo, Reyno de Galicia y Obispado de Astorga..., Salamanca, 1798.*

El Bierzo, en donde surgieron los grandes fundadores monásticos, S. Fructuoso, S. Valerio y S. Genadio, ha sido llamado, con razón, la Tebaida española. Como dice a este respecto, aunque con cierta hipérbole, el P. Florez (E. S. t. XVI, IV, 26) «la multitud de santuarios, la santidad de eremitorios, los muchos anacoretas, los monjes que sobresalieron en victorias del mundo, sólo podría contarlos el que sabe las estrelas del cielo De los monasterios bercianos nos da una brevísima reseña D. SILVESTRE LOSADA CARRACEDO en un trabajo con el título de «*Monasterios del Bierzo*», publicado en el libro «*Coronación Canónica de Nuestra Señora de la Encina de Ponferrada, en 1908*» (La Coruña, 1909).

(²) ARTURO VAZQUEZ NUNEZ. — *El Monasterio de Santa Cristina de Ribas de Sil*, en B. C. M. O. t. I, pág. 15, y ELISA FERNANDEZ SUAREZ, *El Monasterio de Santa Cristina de Ribas de Sil. — Colección Diplomática* (tesina para la licenciatura, año 1958, inédita).

SAN ESTEBAN, del mismo lugar, es atribuído a San Martín Dumiense, aunque el diploma que se conoce más antiguo es el privilegio de Ordoño II, por el que acota la jurisdición del monasterio, del que dice el documento que se hallaba entonces abandonado y en ruínas, si bien pronto debió de florecer de nuevo, pues a este rincón de oración y penitencia poco a poco fueron llegando nueve obispos, según nos atestigua una lejana tradición plasmada en las mitras que llenan el escudo de esta ilustre casa (3).

En aquellas fragosidades se levantaban a la vez eremitorios que convertían en una nueva Tebaida aquellos lugares desiertos de hombres y poblados de bosques. En la orilla izquierda y al fondo, la ermita de San Juan de Cachón, que, según una inscripción que allí se conserva, fue, a principios del siglo X, morada del beato Franquila (4), y en la montaña, entre otras, las de San Miguel, Nuestra Señora, Santa Cruz, San Lorenzo, Santa Baya o Eulalia, San Facundo y San Juan da Moura, que, según Yepes (5), todavía estaban en pie, «publicando y diciendo la mucha santidad que en ellas se profesaba». En la orilla derecha, las de San Cosme da Fraga, San Mamed, Nuestra Señora de la Piúca, Nuestra Señora de Bazal, San Pedro, San Xohán Degollado y las de los Santos Cosme y Damián (6). Quedan todavía los «sartegos» o sarcófagos excavados en la dura roca por quienes allí quisieron morir vivos para así ya no morir más.

Solían estos solitarios estar sujetos a un monasterio, que no siempre era el inmediato. Así junto al río Piúca moraba en 964 un ermitaño del monasterio de TEMES O TEMANES, en la orilla derecha del Búbal (7), y por este mismo tiempo, en los alrededores de la villa de Guillade, vivían dispersos muchos eremitas, dependientes unos de Bárcena, en tierra de Nóboa y Francelos, y otros de Budiño, no lejos de Tuy (8).

---

(3) ARTURO VAZQUEZ NUÑEZ. — *El Monasterio de Ribas de Sil*, in B. C. M. O., t. I, págs. 261-175.

(4) ANGEL DEL CASTILLO. — *La Ermita de San Juán del Cachón*, in Bol. de la R. Academia Gallega, t. XIX, pág. 81.

(5) *Corónica de la Orden de San Benito*, t. IV, pág. 295 v-296.

(6) MANUEL MARTINEZ SUEIRO. — *La Ribera Sagrada*, in B. C. M. O. Págs. 33-37.

(7) E. SAEZ. *Notas y documentos sobre Sancho Ordónez, rey de Galicia*, doc. n.° 8... El río Piúca (Peduca) pasa por la feligresía de Pombeiro, a desembocar en el Sil.

(8) *Tumbo de Melón de Fr. Lorenzo Pérez* (Año 1611). Doc. publicado por J. FERRO COUSELO, in *Petroglifos de Término...* pág. 220. — Recientemente han sido encontrados los restos de este monasterio, que por cierto acusan una gran antigüedad. —

Santa Cristina y San Esteban son los dos grandes cenobios de la ribera izquierda del Sil. En la derecha, ya en tierra de los *Lemavos*, POMBEIRO fue el más importante y el de más larga vida (9). Otros pasaron, en cambio, como rutilantes cometas, tales el ya referido de San Martín de Piñeira, el de SAN MIGUEL DE LOBIOS, y el de SANTA MARIA DE AMANDI, frontero al de Santa Cristina, que, según un privilegio de la catedral de Lugo, había sido destruído por los árabes y reconstruído por Alfonso II el Casto (10).

En el corazón de la tierra de Lemos se adentraron algunos más o menos famosos, como el de SAN VICENTE DEL PINO, en el castro que más tarde se llamó Monforte, en donde, en 840, suena como abad Galindo (11); el de SANTA MARIA DA RÉGOA, al pie de dicho castro (12); el de SAN PEDRO DE VALVERDE, que, como Pombeiro, fue uno de los pocos prioratos que aquí tuvo Cluny, basta que, a fines del

---

Posiblemente de estos eremitorios surgió también el monasterio cisterciense de SANTA MARIA DE FRANQUEIRA, cuyos dominios se extendía por las tierras del río Uma (*España Sagrada* — E. S. —, t. XL, pág. 203).

(9) Las más antiguas alcanzan al X, pero creemos que surgió también de los eremitorios. En las inmediaciones se conservan todavía restos de algunos de ellos. En el camino de Pombeiro a la famosa *Pena Beada* (*venata*) se hallaba el de San Juan Degollado, del cual queda un sarcófago excavado en la roca, una pila cuadrada (hemos visto otras semejantes en lugares en que nos consta hubo también ermitorios) y en una peña, en letra que puede ser muy bien del siglo X, una inscripción que dice: ORA FRATER ASTERIG ALFAPE.

Pombeiro fue priorato de Cluny y en 1526 fue definitivamente incorporado a San Esteban de Ribas de Sil. Tenemos en preparación un estudio sobre este monasterio y su colección diplomática. Un resumen de su historia se nos ofrece en la síntesis de un informe que se conserva en el monastrio de Samos y publica el P. MAURO GOMEZ PEREIRA en el *Bol. Com. Monumentos de Lugo*, t. IV, n.° 34, 1950.

(10) M. AMOR MELLAN. — *Historia de la Provincia de Lugo*, t. III pág. 167. Dicho documento sitúa el monasterio de Amandi en el territorio *Verosino*, junto al castro llamado Francos, a orillas del Sil. Pero no deja de ser apócrifo. Es de notar que los tumbos lucenses han sido víctimas de falsarios sin escrúpulos que han alterado y también forjado documentos, en su mayoría atribuídos a Alfonso II el Casto, a quien han querido convertir en el máximo protector de la iglesia lucense, junto con el rey suevo Teodomiro.

(11) ANTONIO LOPEZ FERREIRO. — *Ojeada sobre el estado de los monasterios de Galicia a fines del s. XI in Gal. Histórica*, I, pág. 45, y M. RUBEN GARCIA ALVAREZ, *En torno a los orígenes del monasterio de S. Vicente del Pino.*

(12) PEDRO BOO PITA, *Santa María la Real de la Régoa*, in B. C. M. Lugo, t. III, pág. 207.

siglo XV, se unió al de San Vicente (13), y, ya en la orilla del Cinsa o *Cinissa*, afluente del Cabe, entre los montes Faleiro y Pedroso, el de SAN JUAN DE CINIS, fundado en el siglo IX por doña Mansuaria e incorporado en el XI al de Samos (14).

El monasterio de SAMOS — el *Samonense*, como suele llamársele en los diplomas —, fundado em honor de los santos Julián y Basilisa en las riberas del Sarria, afluente del Miño, sin duda después del siglo VII, en que, por influjo de las leyendas monásticas, se introdujo el culto de dichos santos (15), con la protección de Alfonso II el Castro y luego de Ordoño II y de otros reyes, llegó a ser matriz de algunos de estos monasterios ribereños y uno de los más ricos y esplendorosos conventos de la Orden benedictina en Galicia (16).

Pero en ninguna otra parte como hacia la confluencia de los dos grandes ríos florecieron monjes y eremitas. Fue aquello una *Rivera* o *Rivoira Sacrata*, como poéticamente la llama el falso diploma de la reina doña Teresa a Montederramo, si bien desde las tierras bercianas hasta donde se vierten al Océano las aguas del Miño galaico, casi sin interrupción, podían entonces oirse los golpes del hacha y de la azada, junto con las dulces salmodías de frailes y solitarios.

La Ribera Sagrada podría, sin embargo, extenderse por un lado, en el Miño, desde las inmediaciones de la ciudad de Lugo, y por el otro, desde tierras de Viana, en el Bibey, hasta los Peares o *Pilares* de Ambas Mestas,

---

(13) Donado en 1125 por Munio Romariz y su mujer María Pérez a los cluniacenses (E. S. XI, 13).

(14) A. LOPEZ FERREIRO, id. pág. 50.

(15) PIERRE DAVID. — *Le Sanctoral Hispanique*, in *Etudes Historiques sur la Galice et de Portugal du VI au XII siècle*, pág. 212.

(16) Ordoño I, en 13 de julio de 1853, confirmó a este monasterio las donaciones de sus antecesores (Vid. A. FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática Española del período astur*, t. I, pág. 48) y en el 856 hizo donación del mismo al abad Ofilón (Id. pág. 254). El P. FLOREZ, a base de los referidos documentos, estudia los orígenes de este cenobio en sus «Memorias del Monasterio de Samos», insertas en el t. XL de su E. S. — Quedan referencias de varios monasterios en tierra de Sarria y que fueron incorporados al de Samos, como los de San Martín y Santiago de Barbadelo, aquél en un lugar que lleva todavía el nombre del Santo, y, éste en el lugar denominado Mosteiro, después de haber sido hospital de pergrinos, a partir de su anexión, en 1009 quedó convertido en priorato; el de San Martín de Real; el de San Pablo y San Esteban de Calsor; el dúplice de San Payo de Piñeira; el de Santa María de Corbelle y el de San Mateo de Villapidre (Vid. F. VÁZQUEZ SACO, *Iglesias románicas de la provincia de Lugo*, B. C. M. Lugo, t. II, pág. 61); YEPES, *Corónica...* t. II, págs. 216-217; P. PLÁCIDO ÁRIAS, *Historia del Real Monasterio de Samos*, Santiago, 1950.

en la confluencia del Miño y del Sil, y desde aquí hasta la misma ciudad de Tuy (17).

A orillas del Miño, casi a las puertas de la acrópolis lucense — como dice un documento de Alfonso V, *in suburbio ipsius civitatis* — en el lugar llamado FINGOY — *Fingoni,* nombre que recuerda un *possessor* germánico — se hallaban los monasterios de SAN ANTOLIN Y SANTA EULALIA, donado éste, en 995, por doña Faquilo, viuda de Tructino Bermúdez, muerto por los ismaelitas en Simancas, al rey Bermudo II y por éste a su mujer la reina doña Elvira, y más tarde, en 1071, donado, juntamente con aquél, por los reyes Fernando I y su mujer doña Sancha a su hija la infanta doña Elvira, la que, a su vez, en 1086, dona el de Santa Eulalia a la catedral lucense, a la que definitivamente se incorporan en su integridad ambos monasterios por la donación que, en 1088 y 1089, le hizo Alfonso VI (18).

Un poco más abajo, cerca ya de Portomarín, encontramos a SANTA MARIA DE LOYO o de *Ribalogio,* restaurado en 927, poco después de la devastación agarena, por el abad Quintila y, tras una terrible disipación, reducido a la observancia por el conde D. Gutierre, padre de San Rosendo (19), y, ya en el mismo Portomarín, el de monjas de SANTA

(17) MARTINEZ SUEIRO (loc. cit.) sitúa la *Ribera Sagrada,* término tomado del falso diploma de acotamiento atribuído a la reina doña Teresa de Portugal, en la margen izquierda del Sil y la extiende desde la desembocadura del Lor hasta Los Peares. Pero, al parecer, el término *Rivoira Sacrata* quiso aplicarse más bien a un extenso lugar que a una comarca. Los límites de este territorio que la reina doña Teresa dió, según el referido diploma, al abad Arnaldo y a sus compañeros, eran los siguientes: «*per Humanum* (río Mao) *usque ad Colobrinum maiorem; deinde per Cubitos de Felgoso et per collem qui est inter Felgossum et Humanum; postea per Carrera maiorem que ducit ad Nugariam et clauditur per Humanum*». Según esto, la Ribera Sagrada habría de situarse en el Mao y no en el Sil. Este territorio viene a coincidir precisamente con el coto de la casa matriz de Montederramo, lo que nos explica la finalidad perseguida con este documento, que, como ha demonstrado muy cumplidamente el Dr. TORQUATO DE SOUSA SOARES (*Documento de fundação do Mosteiro de Montederramo,* in *Rev. Portuguesa de Historia,* t. I, Coimbra 1941), no es, como se creía una copia figurada, sino simplemente un documento forjado a fines del siglo XII, como se evidencia por sus caracteres intrínsecos y paleográficos. En 12 de mayo de 1228 Alfonso IX confirmó el documento y con ello obtuvo éste plena validez jurídica, aunque no histórica.

(18) SANCHEZ BELDA, Luis. — *Documentos Reales de la E. M. referentes a Galicia.* — Madrid, 1953, n.° 106, 135, 161, 165 y 167; RISCO, E. S. XL, pág. 51.

(19) *Tumbo de Celanova,* fol. 62; Emilio SAEZ, *Notas y documentos sobre Sancho Ordóñez, rey de Galicia,* in Cuad. *H.ª de España,* XL, 1949 y *Los Ascendientes de San Rosendo,* pág. 37.

MARINA, fundado por el mismo conde D. Gutierre y su esposa doña Ilduara junto a la iglesia de Santa Maria, que, en 922, donó para dicho monasterio el obispo de Lugo Recaredo ([20]), y el del SALVADOR Y SANTA CRUZ, al que, en 925, D. Gutierre y doña Ilduara, le hicieron entrega de la hacienda que «para los religiosos que allí vivían» les había dejado un tal Gundulfo ([21]) y pusieron como abad, según se dice, a su hijo San Rosendo, hasta pasar, por último, a la Orden del Hospital, con el título de San Juan y los honores de Encomienda ([22]).

Bajando por el curso de este río, en una y otra orilla, hubo, tal vez entre otros, el de monjas de EIRÉ, que se da por fundado, a principios del siglo XII, por doña Escladia Ordóñez y dotado en 1129 por Alfonso VII, aunque su iglesia conserva todavía restos de una construcción prerrománica ([23]); el de SAN FIZ DE CANGAS, del que sabemos tan sólo que, a comienzos del siglo XII, era abadesa una doña Elvira ([24]); el de SAN MARTIÑO DA COVA, de canónigos reglares que como tal existía ya en el siglo XII ([25]) así como el de monjas benitas de SAN XOHAN DA COVA ([26]); el de SAN ESTEBAN DE ATAN, fundado, al parecer, en el siglo VII por el obispo restaurador Odoario ([27]) y dotado en 816 por el arcediano Damondo; el de SANTA MARIA DE FERREIRA DE PANTON o de Lemos, fundado, según se cree, en el siglo XI y enriquecido por la piadosa condesa Fronila, que, en 1175, lo puso bajo la dependencia del del Santa María de Meira ([28]); el de SAN VICTORIO DE RIBAS DE MIÑO, donado a Pombeiro por la reina doña Goto y, según un falso privilegio, que se da por otorgado en 927 por Ramiro II ([29]), erigido en la Fraga de Papelle por el abad Bermudo Páez de Sanabria; el de SAN PELAYO DE DIOMONDI O DEOMUNDI, fundado por el abad

([20]) E. S. t. XVIII, pág. 38; VAZQUEZ SACO, pág. 62.

([21]) E. S. t. XVIII, pág. 83; VAZQUEZ SACO, pág. 62.

([22]) M. VAZQUEZ SEIJAS, *El Hospital de San Juan de Puertomarín*, in B. C. M. Lugo, t. II, pág. 28.

([23]) En el siglo XIII debía de mantenerse aún la vida monástica en Eiré, pues, según el Tumbo de la Granja de Vales (A. H. O., Osera, sign. 932), en 1220 Sancha Fernández mandó a este monasterio el casal de Guimarães.

([24]) Angel del CASTILLO. — *La Arquitectura en Galicia*, in *Geografía General del Reino de Galicia*, Barcelona. s. a., pág. 735.

([25]) VAZQUEZ SACO, pág. 163.

([26]) Iid. pág. 98.

([27]) *Galicia Histórica*, II, pág. 387.

([28]) YEPES, t. IV, fol. 303; E. S. XI, pág. 31.

([29]) VAZQUEZ SACO, pág. 52.

Randino, tío del obispo Hermenegildo, que, en 954, le donó esta iglesia, entonces dedicada a San Esteban ([30]); el de SAN ESTEBAN DE RIBAS DE MIÑO, cuya iglesia es hoy «uno de los más bellos ejemplares del románico en Galicia» ([31]), y el de SAN ESTEBAN DE CHOUZAN, en tierra de Asma, fundado, al parecer, en el siglo IX y donado en 1114 al monasterio de Santa María de Oseira, que en él puso de nuevo monjas, entre las que, ya a comienzos del XIV, sobresale la priora doña Teresa Arias, que reedificó la iglesia desde sus cimientos ([32]).

Podríamos citar aún algunos otros en estas mismas tierras de Asma, Sardiñeira y Sabiñao, como el de SAN CRISTOBAL DE CANIZOS, próximo al Miño, donado en 933 a San Rosendo por el presbítero Illodefredo ([33]); el de SAN SALVADOR DE ASMA, cuya fundación se atribuye al conde D. Ero y a su mujer doña Adosinda, abuelos de San Rosendo, y el de SANTA MARIA DE CASTRO DE REY o de *Vultureira,* incorporado en el siglo XVI al de Montederramo, enriquecido por Alfonso VII con la granja de Santa Marta, en las riberas del Miño, y acotado por Fernando II, en 1160, siendo su abad Fruela ([34]).

Poco es lo que sabemos de estos monasterios anteriores al románico. De algunos apenas el nombre. Nos han llegado tan sólo simples referencias de los de SAN CLODIO, REBOREDA Y KARIOCA (Quiroga), que, en 1154, Vasco Pérez de Quiroga y su madre doña Elvira dieron a Raimundo, prior de los caballeros de San Juan o frailes de Ultramar, como decían entonces ([35]), y de algunos de los muchos que debió de haber en tierras de Camba y del Bibey, como el de SAN CIBRAN DE PINZA, dotado en 916 por el arcipreste Julián ([36]); el de SAN JUAN BAUTISTA

([30]) Id. pág. 76.

([31]) CASTILLO: *La Arquitectura...*; VAZQUEZ SACO, pág. 89.

([32]) J. RAMON FERNANDEZ, *Jornadas Románicas por tierras de Lugo,* in *Rev. Esp. de Arte;* A. H. O. sign. 933, *Tumbo de Furco,* pág. 1.

([33]) *Tumbo de Celanova,* fol. 152 v.

([34]) *Tumbillo de Santa María de Castro de Rey.* — (A. H. O., Montederramo, sign. 1340). — Castro de Rey fue unido a Montederramo por bula de Julio II, el año 1507.

([35]) E. S., XV, escritura VIII. — Ordoño II, en 956, manda que los monjes de Reboreta, Tribes y Caricoca obedezcan al obispo de Astorga Teudemundo. — En tiempos de Gándara, San Clodio era parroquia y su abad era señor de 500 vasallos y la renta valía más de 2.000 ducados. (*Armas...* págs. 175, 185, 254).

([36]) El monasterio de Pinza tuvo su origen en la *Canónica* que se formó allí en la época suévica, pues Pinza fue cabeza de una de las parroquias que nos da el Parochiale Suevicum.

Y SAN PELAYO, del que suena el abad Sepranto y los de SAN BREXIMO o *Veríssimo*, SAN JUAN DE CAMBA y tal vez BEMBIBRE (*Bene vivere*) y, en las inmediaciones de Trives Vello — la antigua *Nemetóbriga* —, el de FRIEIRA, en San Juan de Barrio, que en su nombre revela una comunidad de templarios, anterior a los sanjuanistas. De todos ellos perduró tan sólo el de monjas benitas de SAN SALVADOR DE SOBRADO DE TRIVES, hasta su incorporación al de San Pelayo de Antealtares, a comienzos del siglo XVI (37). A aquél debió de incorporarse el inmediato de SANTA MARIA DE CESURES, que encontramos ya en 1087 (38).

En estas mismas tierras de Trives y Caldelas, en la ribera izquierda del Sil, pasan cual flores tempranas, que había de segar muy pronto el de Montederramo, el de SAN MIGUEL DE RIBAS DE SIL, donado en 1157 a dicho monasterio, según el privilegio de confirmación dado en 1 de marzo de 1194 por el rey Don Sancho (39); por debajo del monte Penso, el de SAN CIBRAN, donado también a Montederramo por Fernando II, en 1170 (40); el de SAN LORENZO, próximo a Trives, en un lugar que aun se denomina *Mosteiro*, el cual en 1126, fue donado por Alfonso VII a Rodrigo Menéndez y confirmado en 1155 por Fernando II al hijo de aquél, también llamado Rodrigo Menéndez, que, como clérigo andaba al servicio de dicho monarca (41), y el de SAN ADRIAN, en Sacardebois, priorato de las tierras que los tumbos de Montederramo llaman la *Ribera*, el cual, según una inscripción que nos transmitió uno de aquelles tumbos, fue restaurado en 925 por su abad Froila y en 954 era su abad Randino, a quien su sobrino el obispo lucense Hermenegildo dió el lugar de Damundi, a orillas del Miño (42). En este mismo territorio de Trives, entre los ríos Navea y Escuadro, había en 963 un monasterio dúplice, dedicado a SAN SALVADOR Y SAN AGUSTIN, del que fue abadesa una D.ª Vi-

---

(37) J. RAMON FERNANDEZ. — *La iglesia de San Salvador de Sobrado de Trives.*

(38) *Tumbo de Celanova*, fol. 41 v.

(39) L. SANCHEZ BELDA. — *Documentos...* n.° 260.

(40) Júlio GONGALEZ. — *Regesta de Fernando II*, pág. 413.

(41) L. SANCHEZ BELDA. — *Documentos...* n.° 280, 281.

(42) Según el *Tumbo Nuevo de Montederramo, lel año 1648* (A. H. O. sign. 671, fol. 230), en la ermita de S. Adrián, antigua iglesia del monasterio, había una piedra con la siguiente inscripción: DEO IUBANTE STAURATUM EST TEMPLUM HOC OB HONOREM SANCTORUM ADRIANI ET NATALIE DEI SERVO FROILA ABBATE EDIFICAVIT CUNCTA CENOBII LOCUM... JUNII ERA DCCCC LXIII.

gila (43) y en el mismo Montederramo, el de SAN COSME, que muy pronto debió de quedar convertido en simple parroquia (44).

Aunque sumidos en cierta oscuridad, perseveran, en cambio, el de SANTA MARIA DE TORBEO, a orillas del Sil, y el de SAN PAYO DE ABELEDA, convertidos luego en simples beneficios monasteriales ñ parroquias (45).

Antes y después de la ciudad de Orense, jalonaron las márgenes del Miño: SAN LORENZO DE TEMES, a orillas del Búbal, más tarde priorato de Sobrado de los Monjes, y, próximo a él, SANTIAGO DE LOUSADA, que suena aún en 1293 (46); SAN VICENTE DE MIÑO; SANTA MARIA DE BARREDO, que, como dúplice, debió de ser fundado ya en el siglo IX por el famosísimo abad Senior, que repobló gran parte de estas riberas y erigió en ellas iglesias y monasterios, a los que dió reglas (*squalidavit et fecit vineas et casas multas*) (47); el de CELAGUANTES, cuyo nombre se ha derivado de *Cella hic orantes*, en alusión al convento que en 852 donó a Samos el rey Ordoño I (48); SAN SILVESTRE DE OIRA, restaurado en el siglo X por Cresconio con monjes de Celanova que le dió el abad Manilano (49); SAN SALVADOR DE REQUEIXO, en la feligresía de Canedo, propiedad de la familia de San Rosendo e incorporado por el Santo a Celanova; SANTA EUGENIA AD PORTUM ABBATIS, fundado, como el inmediato de SAN MARTIN DE LOUREDO,

---

(43) *Tumbo de Celanova*, fol. 76.

(44) Id.. fol., 61.

(45) J. RAMON FERNANDEZ, *La iglesia románica de Torbeo*, in *Archivo Español de Arte*, n.° 72, Madrid, 1945. — En 1127 Alfonso VII demarcó el coto del monasterio de Abeleda.

(46) J. RAMON FERNANDEZ. — *Jornadas románicas por tierras de Lugo*; VAZQUEZ SACO, pág. 53.

(47) A. FLORIANO CUMBREÑO. — *Diplomática Esp. del período astur*, t. I, pág. 211 n.° 46.

(48) Ordoño II confirmó al abad de Samos Ofilón todos los bienes que habiam pertenecido al abad Argerico, entre ellos el monasterio de *Hic Orantes* (*S. Belda, Doc.*, n.° 12).

(49) J. FERRO COUSELO. — *Los monasterios de Oira y Requeixo y la capilla de Santa Catalina en Reza a Vella*, Rev. «Posío — Arte y Letras, 1951, Orense. — Creemos que en la parroquia de Velle, frente a Oira, en la otra orilla dal Miño, debió de haber un pequeno monasterio, como indica el topónimo *Mosteirón* (de *Mosteriolo*), incorporado muy tempranamente al de S. Pedro de Rocas.

por el mismo abad Senior (50); el de SAN VICENTE, en el mismo LOUREDO, por debajo del castillo de este nombre; SANTA COMBA DE NAVES, con sus filiales de SANTA MARIA DE LOUREDO, en la orilla izquierda y SAN MAMED DE PALMES Y SAN ESTEBAN DE UNTES, en la derecha, también anteriores al siglo X; el de «donas» de SAN MIGUEL DE BOVEDA, fundado, según los tumbos, en 968, por Arias Fernández y su mujer Gudina Oduáriz, en tierras de Amoeiro, no lejos del Miño, e incorporado a San Clodio del Ribero de Avia, a fines del XV (51); en las orillas del Barbantes, los de SAN SALVADOR DE VILLAFEGIO (52) y el de BARRA, al que debió de estar adscrito San Vintila, que, a fines del siglo IX, hizo vida eremítica en Santa María de Pungín, en donde todavía se conserva su sepulcro (53), y, ya en la otra orilla del Miño, SANTA MARIA DE CASTRELO, al parecer, dúplice, del cual se cree fue monja la reina doña Goto o Gotoni, viuda de Sancho Ordóñez, que de 927 á 929 reinó en Galicia (54).

En la desembocadura del ARNOYA, en donde tampoco debieron de faltar los anacoretas, pues no hace mucho había allí numerosas ermitas, bajo la advocación del Salvador, fue erigido, en 891, un monasterio de monjas, que, en 1171, hubo de ser incorporado al de Celanova (55).

Uno de los grandes monasterios del Císter, SANTA MARIA DE MELON, fundado a mediados del siglo XII en tierra de Nóboa, se incorpora al nacer un pequeño pero rico cenobio que, bajo la advocación de

---

(50) FLORIANO CUMBREÑO. — *Diplomática...*, n.° 46. — Del monasterio de Santa Eugenia quedan todavía restos en un pinar inmediato al famoso Pozo Maimón del Miño.

(51) *Tumbillo de Bóveda* (A. H. O., San Clodio, sign. 1122).

(52) *Tumbo de Celanova*, fol. 172.

(53) *Tumbo de Celanova*, fols. 16 v, 82 y 172, y ANGEL DEL CASTILLO. — *La iglesia de Pungín y el sepulcro de San Vintila*, B. C. M. O., t. IX, pág. 109.

(54) A. VAZQUEZ NUNEZ. — La iglesia parroquial de *Santa María do Castrelo*, in B. C. M. O., t. I págs. 323-27; E. SAEZ. — *Notas y documentos sobre Sancho Ordóñez, rey de Galicia y Los Ascendientes de San Rosendo*. M. RUBEN GARCIA ALVAREZ, *El monasterio de Castrelo*, in *El Museo de Pontevedra*, entrega 22.

(55) A Celanova fueron incorporados la mayoría de los monasterios del S. del Miño: Santa María de Ribeira, fundado alrededor del 1900 y unido en 1011; S. Salvador de Paizás, fundado en 839; San Pedro de Bande, incorporado en 951; Pazó (*Palatiolo*), que en 982 poseía en herencia Guntroda (T. Celanova, fol. 97 v); S. Salvador de Sabucedo, edificado por la condesa D.ª Goto y su hija D.ª Lupa y unido a Celanova por la nieta de arquélla, Trudili Suárez (T. Celanova, fol. 183 v); S. Payo de Rabal, fundado a mediados del siglo X (T. Celanova, fol. 146), etc.

Santa María, había, ya en el siglo X, en un lugar llamado BARCIA o *Bárcena*, limítrofe con el realengo de Francelos y próximo al entonces naciente *Burgo de Boubou*, o de *Ribadavia*. Fue en el año 1155 y era su abad Giraldo (56). Próximo también a dicho burgo, en el lugar de FRANCELOS, que ostentó por muy largo tiempo la capitalidad de la comarca, hubo un monasterio, del que en 993 era abad Gondulfo (57). Probablemente formó parte de este cenobio la iglesita prerrománica, fechada en el siglo VIII ó IX, que con la advocación de San Ginés se conserva en esta villa ribereña del Miño.

Casi de por frente a este monasterio de Barcia, en un lugar llamado Barcielas (*Barcinelas*) y luego Prexigueiro (de *Persicario*), en donde había y hay unos baños que de antiguo tuvieron fama de «maravillosos», dependiente de dicho monasterio y luego de Melón, existía una ermita en el lugar en que, según tradición, sufrieron martirio, en la persecución de Domiciano, San Julián, San Dativo, San Vicencio y otros veintisiete compañeros, cuyas reliquias fueron llevadas a la capilla de San Julián del monte Aloya, inmediato a la ciudad de Tuy (58). Fue también, sin duda, un eremitorio, dependiente del antiguo monasterio de Bárcena, al igual que otros en tierra de Guillade, y que la ermita de San Gibrán de Monterrey, próxima a Sanín, que, en 1155, Alfonso VII el Emperador dió a este convento y a su abad Giraldo, tal como la poseía el monje de Bárcena Martín Gemúndiz (59).

Con el de Melón compartió el dominio de la mayor parte de la antigua tierra de *Castela* o del Ribero de *Avia* el de SAN CLODIO, cuya fundación

(56) *Tumbo de Melón de 1611*, fol. 42 v. (A. H. O. sign. 1361).

(57) *Tumbo de Celanova*, fol. 77 v.

(58) *Tumbo Dorado de Melón*, fol. 156 y 157 (A. H. O., sign. 1363).

(59) *Tumbo de Melón de 1611*, fol. 193. — El privilegio de Alfonso VII está fechado en Palencia el V de la kalendas de enero de la era 1193. — Comparecieron ante Fernando II en Allariz, Pedro Giráldez, abad de Antealtares, y Alvaro, abad de Mélon. — El rey nombró, como «honestos et sapientes viros qui hoc laudarent et inter eos secundum quod melius vidissent componerent», al electo de Santiago Fernando, al obispo de Orense D. Pedro, al de Lugo D. Juan, al de Mondoñedo D. Pedro y al de Coria D. Pedro, «qui in Allariz presentes erant in curia». Aunque reconocieron que, conforme a los documentos, la ermita era de Antealtares y Melón no la tenía más que desde hacía dos años (por el privilegio otorgado por el mismo Fernando II en Celanova en 28 de diciembre de 115 — Regesta n.° 362), sin embargo, «guiado por la inspiración divina», para evitar odios y discordias, dividieron la granja por partes iguales entre los dos monasterios. (Este doc. no figura en la *Regesta de Fernando II*). — Por debajo de Monterrey sitúa el Tumbo de Celanova (fol. 77 v) el monasterio de *San Miguel de Sendini*, el cual, en 993, las abadesas Eylo y Gyosende donaron a Celanova.

se atribuye por una vieja tradición monástica a unos monjes huídos de León en tiempos de los arrianos, si bien los documentos no van más allá del año 928, en que aparece dotado por los nobles Alvaro y Sabita (60).

Las Ordenes Militares, una vez asentadas en los reinos de España, no quisieron quedarse atrás en la repoblación monástica de estas riberas. A mediados del XII, vemos ya a los Hospitalarios en tierra de QUIROGA, a orillas del Sil. Los Templarios cuentan nada menos que con dos bailías, una en SAN PEDRO DE CANABAL, en tierra de Lemos, y otra en AMONARIO (Amoeiro), y, aunque en referencias un poco tardías encontramos a los mismos Hospitalarios en BEADE, MOURENTAN Y RIBADAVIA (61); a los del Santo Sepulcro, en PAZOS DE ARENTEIRO; a los de la Espada o santiaguistas, en SANTA MARIA DE LA BARRA y en SAN MUNIO DA VEIGA, y a los de Alcántara, en ARMESES y en la BATUNDEIRA.

Esta siembra monástica se extiende también copiosa por las tierras del curso inferior del Miño. En la antigua tierra de San Martiño, desde antiguo florecen dos pequeños cenobios, el de SAN PEDRO DE CRECENTE, convertido más tarde en colegiata, y el de monjas de SAN SALVADOR DE ALVEOS (Elvenos), que una vieja tradición da como erigido por el obispo Ermogio, en honra de su sobrino el niño mártir San Pelagio (62). En la otra orilla, próximos a la villa de Melgaço, alcanzaron merecida fama SANTA MARIA DE FIAES, primero de benitos y luego ciesterciense, que se cree existía ya en el siglo IX y del que se dijo que era el monasterio «mais rico das Hespanhas», y el de SANTA MARIA DE PADERNE, de canónigos reglares, fundado, al parecer, por doña Paterna, viuda del conde de Tuy D. Hermenegildo. Y, no lejos de éste, el de SAN JUAN DE LONGOVARES, que debió de tener su origen en una canónica de la época suévica (63).

---

(60) *Tumbos de San Clodio* (A. H. O., sign. 1077, 1101 y 1364).

(61) En Ribadavia se establecieron los Sanjuanistas en tiempos de Alfonso VI, cuando fue poblada la villa (*Apeo de la villa de Ribadavia*, Archivo Catedral Orense, Pergs. monacales, n.° 6174).

(62) Alveos fue también un monasterio de *haeredes*. En la segunda mitad del s. XI D.ª Velasquita lo adquirió de los *haeredes* y lo sometió a la observancia (GALINDO, *Tuy en la Baja Edad Media*, pág. 71, y ALFONSO VAZQUEZ MARTINEZ; *El Monasterio de San Salvador de Albeos*, in B. C. M. O., t. XVI — Sus ruinas están pidiendo una mano generosa que las salve de su total desaparición.

(63) En el *Tombo de Fiaes* (*Arquivo Distrital de Braga*) figura como monasterio de canónigos reglares. En el *Parochiale Suevicum* Longovares es una de las parro-

En las que más tarde se habían de llamar tierras del Condado, no muy lejos de la ciudad episcopal de Tuy, ya de antiguo florecieron monjes y eremitas, sobre todo en las fragosidades cercanas a los ríos Tea y Uma. Tenemos noticias, al menos, del de ANGOARES, a orillas del Tea, junto a la villa de Ponteareas (64), del de LOUGARES, y del referido de Santa María de Guillade.

Próximos ya la sede tudense ,nos encontramos con el antiquísimo de BUDIÑO, que, después de haber sido priorato de Cluny, a quien se lo donó en 1126 el conde D. Gómez Núñez, en 1436, fue, como otros muchos, incorporado a la Mesa Capitoular de Tuy (65), y también el de SAN MIGUEL DE CANS O CANALES, casi a par de la villa del Porriño, y que, como tantos otros, fue un monasterio de *haeredes*, hasta que por un pacto o *placitum* entre su abad Pedro y el de Melón Giraldo, hecho en 1165 ante Pelayo Curvo y su esposa doña María, en el palacio que éstos tenían en Mañufe, sus monjes pasaron al de Melón (66).

Tuy, desde muy antiguo, vió florecer en sus cercanías dos importantes monasterios: el de SAN BARTOLOME, en donde Gelmírez depositó las reliquias que subrepticiamente había traído de Portugal (67), y, en tierras portuguesas, el de SAN SALVADOR DE GANFEY, cuya fundación, no sabemos con qué fundamento, se señala en 691, y es atribuida por unos a San Fructuoso y por otros a San Martín Dumiense (68).

A partir de Tuy y hasta las orillas del mar, nacidos, sin duda, al calor de esta antiquísima y venerable sede episcopal, se formaron varios monasterios, de origen familiar en su mayoría, aunque algunos surgidos tal vez de los primitivos eremitorios. Nos son conocidos, pues suponemos y tenemos indicios de que debieron de existir otros, uno en PESEGUEIRO, al que alude la Historia de la vida y milagros de San Pedro González

---

quias de la diócesis tudense, y, como en todas estas parroquias suévicas, su comunidad de clérigos debió de quedar convertida en una *canónica* (Vid. J. FERRO COUSELO, *A Eirexa suévica no século VI*, Braga, 1961).

(64) E. S., t. XXII, págs. 22 y 215.

(65) El documento de donación, se halla en la B. N. de Paris entre los documentos de la Abadía de Cluny. Sitúa el monasterio «prope ipsam urbem ad radicem rupis magne que vocatur Vulturaria» (Cit. GALINDO, pág. 29).

(66) *Tumbo de Melón* de 1611, fol. 338.

(67) Se refiere este hecho en «La Compostelana» (lib. I, Cap. I). A comienzos del s. XV ya no había en él frailes. Era abad en 1418 D. Gómez, Fue anexado a la Mesa Capitular de Tuy por bula de Eugenio IV de 1 de junio de 1453 (GALINDO, págs. 78 y 79).

(68) PINHO LEAL. — *Portugal antigo e moderno*, art. *Ganfey*.

Telmo ([69]); el de SALCEDA, al cual se retiró, al ser repudiada, doña Aragonta González, segunda esposa de Ordoño II ([70]); el de SAN SALVADOR DE BARRANTES, restaurado por Alfonso VII y donado por el mismo a la Iglesia de Tuy, en 1138 ([71]); el de SANTA BAYA DAS DONAS, «de antiguo esplendor y selecta historia» ([72]), incorporado en 1437 a la Mesa Capitular de Tuy; el de SAN ESTEBAN DE ARAUJO, en una isleta en la boca del Miño, incorporado en 1130 a Celanova y trocado luego con el obispo de Tuy por la iglesia de la Magdalena de Ribadavia ([73]) y, ya en la costa, aunque no muy lejos de la desembocadura de aquel río, el de SANTA MARIA DE OYA, de larga y gloriosa historia, al que Alfonso VII unió el de SANTA MARIA DE LOUREZO y, en las cercanías de la antigua Erizana (Bayona), los eremitorios de San Cosme y San Damián ([74]).

Muchos de estos monasterios debieron de tener su origen, como ya hemos indicado, en la vida eremítica, de la que quedan tambien aquí testimonios. Así en los alrededores de la villa de Guillade, por debajo de los montes que discurren al río. Uma, en las iglesias y ermitas de San Salvador, Santa María, San Mamed, Santa Leocadia y en otros muchos de aquellos lugares «perseveraban en vida santa» gran número de ermitaños y otras personas piadosas, a quienes en 963 los sacerdotes Menendo y Placiencio y el hermano de ambos Vimara donan todo cuanto tenían en los términos de Uma, Guillade, Santiago de Oliveira y sus confines. En obediencia unos del monasterio de San Salvador de Budiño y otros del de Santa María de Bárcena, del que en aquella fecha era abad Pelagio, que como notario subscribe el documento ([75]).

De como la vida eremítica daba lugar al cenobio es un vivo ejemplo SAN PEDRO DE ROCAS. En tiempo de Alfonso III el Magno, un varón llamado Gemondo, andando de caza, descubrió la gruta que ya de antiguo sirviera de templo y se sintió llamado a la vida de retiro y penitencia. Vinieron luego por allí otros nobles que se sintieron tentados a seguir al

([69]) E. S. XXIII, 2.ª ed., pág. 259.

([70]) FLÓREZ, *Memorias de las Reynas Católicas*, t. II, pág. 83; *Galicia Histórica*, pág. 771; YEPES, t. V; SÁEZ, *Los Ascendientes de San Rosendo*, pág. 31.

([71]) GALINDO, id., págs. 80, 81, 82.

([72]) Id.; E. S., t. XXII, pág. 22.

([73]) YEPES, *Chrónica*, t. V, fol. 31 v.

([74]) E. S., t. XXII, págs. 22, etc.

([75]) *Tumbo de Melón de 1611*, fol. 337.

anacoreta, hasta que acordaron al fin constituirse en regla y eligieron a aquél por abad ([76]).

Pero, como muy bien dice Sánchez Albornoz, la mayoría de estos cenobios, «nacidos como fruto de la inquietud espiritual de un siglo turbado por una sacudida de un fervor torturante, fueron muchas veces flores místicas que perduraron sólo lo que tardó en extinguirse la congoja o la angustia de sus fundadores o lo que tardó en volver por sus fueros la humana flaqueza de la sensualidad» ([77]).

([76]) ARTURO VAZQUEZ. — *San Pedro de Rocas*, B. C. M. O., t. II pág. 54. — Al igual que Rocas, debió de surgir de la vida eremítica en estas riberas el inmediato monasterio — entonces de benedictinos con el título de SAN JULIAN, más tarde cisterciense de SANTA MARIA DE JUNQUEIRA DE ESPADAÑEDO, y del que en 1174 era abad Pedro Ordónez, que en dicho año hizo un pacto de amistad con el abad Pedro de Montederramo (Vid. SARA PEREIRA FERREIRO, *El Monasterio de Santa María de Junquera de Espadañedo y su colección diplomática*, tesima de licenciatura, año 1965, inédita).

([77]) *Cuadernos de Historia de España*. Buenos Aires, 1944.

Notas para uma cronología de Frutuoso de Braga

Por Manuel C. Díaz y Díaz

Pocas son las fuentes de que disponemos para reconstruir la auténtica biografía de Fructuoso, este formidable personaje del siglo VII hispano que sintetiza de modo único las ansias de superación espiritual y la incertidumbre e inseguridad moral de su tiempo. La primera de estas fuentes es, sin duda, la narración biográfica conocida bajo el nombre de *Vita beatissimi Fructuosi* [1], conglomerado de informaciones de credibilidad muy diferente zurcidas por un monje al que indudablemente hay que tener por seguidor, más o menos directo, de nuestro Fructuoso.

Como señalé en otra ocasión [2], este biógrafo busca solamente construir un legendario monástico del obispo bracarense, con despreocupación de toda crítica tanto cronológica como psicológica; alterna simples narraciones de estilo directo con párrafos más elaborados en una mezcla desigual y pintoresca en la que se adivinan fuentes diversas, de las que una parece especialmente relacionada con Mérida, otra podría ser Valerio del Bierzo cuyo estilo singular se descubre aquí y allá, apoyando la tesis de los que quisieron ver en la *Vita* una obra del anacoreta bergidense, y otra debería quizá identificarse con la narración de la que derivan los fragmentos conservados en el manuscrito de Salamanca que hace bastantes años describí por vez primera.

Otra fuente biográfica de Fructuoso es el poema suyo, que estudiaré más de cerca al tiempo de reemprender una nueva edición, en el que entre

---

[1] *Bibliotheca hagiographica Latina*, 3194. La más reciente edición es la de F. Cl. Nock, *The Vita Fructuosi*, Diss. Washington 1946. Una nueva edición tengo en preparación desde hace tiempo; espero que prontamente pueda ver la luz.

[2] M. C. Díaz y Díaz, A propósito de la Vita Fructuosi, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 25, 1953, 155-178; además, *Dictionn. de Spiritualité*, s. v. Fructueux de Braga (saint).

alambicadas frases, producto de una elaboración escolástica, pueden descubrirse detalles históricos que son los que de momento pretendo poner a contribución en estas notas [3]. Lo que de veras hace importante esta fuente es el hecho de que sus datos convienen y encajan de manera sorprendente con ciertas afirmaciones de la *Vita*, o de otras fuentes fructuosianas, cuyo alcance hasta ahora se nos escapaba.

Todavía disponemos de otras dos fuentes: la correspondencia de Fructuoso, cuya aportación empero para la cronología de nuestro personaje no es muy considerable [4], y finalmente las Actas Conciliares que nos dan luz especial aunque unilateral sobre un suceso tan importante como la elevación de Fructuoso a la dignidad metropolitana [5], los problemas que en estas circunstancias tuvo que afrontar, y condiciones en que la exaltación se realizó.

1

Fructuoso era de estirpe regia y, por consiguiente, de raza visigoda, ya que en virtud del canon 3 del Concilio Toledano V, de 636, sólo la nobleza que confiere la ascendencia goda permite legítimamente ocupar el trono: quem nec electio omnium probat nec Gothicae gentis nobilitas ad hunc honoris apicem trahit, sit a consortio catholicorum priuatus et diuino anathemate condemnatus. Su padre era un duque del ejército real, quizá de un grupo especial del ejército de España: ex clarissima regali progenie exortus... atque ducis exercitus Spaniae prolis [6]. Esta noticia concerniente al ejército de España resulta sorprendente y casi inexplicable si no la relacionamos con un dato del poema mencionado más arriba; en efecto, allí se vincula explícitamente a Fructuoso con la familia del rey Sisenando, y con la del metropolita de Narbona, Sclua, y el obispo de Béziers, Pedro. Se trata, por tanto, de una familia poderosa, aparentemente vinculada a la Narbonense, en la que ocupan sedes episcopales dos de sus miembros, mientras otro, quizá de otra rama, llega a ocupar el trono visigótico. Con este supuesto, parece que la precisión de la *Vita* en

---

[3] Editado por Flórez en *España Sagrada*, XV, Madrid 1759, 152; nuevamente por mí en *Hispania Sacra* 4, 1951, 142. Una nueva edición tengo ya desde hace algun tiempo preparada.

[4] Se conservan dos cartas de Fructuoso, cf. Díaz y Díaz, *Index scriptorum Medii Aeui Hispanorum*, Salamanca, 1958.

[5] Actas del Concilio X de Toledo, en cualquiera de las varias ediciones existentes.

[6] *Vita*, 2.

cuanto al destino en *Spania* del padre de Fructuoso puede comprenderse mejor. La verdad es que una relación más íntima con el Bierzo nos es acreditada por la indicación de que el padre de Fructuoso hubiera recorrido en una ocasión las montañas del Bierzo para tomar cuentas del estado de sus rebaños, lo que parece implicar que poseía allí tierras en que éstos pastasen. En uno de estos viajes, siendo niño todavía Fructuoso, acompaña a su padre y toma así contacto con la comarca bergidense que hará posteriormente célebre. En este momento, segun la *Vita,* Fructuoso era aún *puerulus* [7]. No importa que se trate aquí, con preferencia, de un lugar común hagiográfico, porque lo que me interesa subrayar es el hecho de que el narrador quiere ir atribuyendo a cada período de la vida de Fructuoso un paso adelante en su marcha ascética y monástica.

Pasan los años y mueren los padres de Fructuoso. Este, entonces, decide asumir el género de vida que de tiempo atrás le había atraido, y para que su decisión sea irrevocable depone su hábito seglar y se hace tonsurar. Luego se confía a la educación espiritual y literaria de Conancio de Palencia, obispo erudito cuyo prestigio singular es subrayado por la noticia que a su vida dedicó Ildefonso de Toledo en su tratado «de uiris illustribus». Cuando se halla en la escuela de Palencia era ya un *adulescens,* lo que de acuerdo con la terminología de la época quiere decir entre los 15 y los 25 años. Veamos el pasaje correspondiente de la *Vita:* post discessum igitur parentum, abiecto seculari habitu tonsoque capite, quum religionis initia suscepisset, traditit se erudiendum spiritualibus disciplinis sanctissimo uiro Conantio episcopo; quumque sub illius degeret regimine, aliquanto tempore transacto, unos envidiosos — resumo la anédocta — quisieron humillarlo, pero — prosigue la *Vita* — orante sancto adulescente fueron castigados por el cielo en lugar de conseguir su propósito [8]. Así pues, Fructuoso tonsurado y converso se inició en la vida religiosa. ¿Cómo? ¿Dónde? Quizá nunca lleguemos a saberlo, pero es probable que al ingresar en la escuela palentina.

Segun la *Vita,* después de haber finalizado sus estudios con Conancio, Fructuoso regresó ad locum illum solitudinis supra memoratum [9]. No sabemos cuál sea con precisión este lugar, porque en la versión actual de la biografía no se nos describe ninguno, más que de un modo muy inespecífico al aludir al viaje berciano con su padre muchos años atrás. Pero todo incita a crear que haya sido en sus propias posesiones familiares de

[7] *Ibid.*
[8] *Vita,* 2.
[9] *Vita,* 3.

donde había salido para completar su formación espiritual, y a donde retorna al haber concluido ésta. Pero los años han pasado. Llega un momento, importante para la Península, en que Fructuoso deuotionem quam dudum paruulus elegerat iam perfectus impleuit; nam construens cenobium Complutense, iuxta diuina precepta nihil sibi reseruans, omnem assem facultatis suae ibidem conferens eum locupletissime ditauit, et tam ex familia sua quam ex conuersis ex diuersis Spaniae partibus sedule concurrentibus eum agmine monachorum affluentissime compleuit [10].

Hay en esta noticia unos detalles de sumo interés. Es probable que el monasterio de Compludo haya sido fundado sobre los mismos lugares en que él ya había ejercitado su anacoretismo; pero esta fundación ocurre cuando él ya no es ni un niño, puerulus, ni un adolescente como cuando estaba en la escuela de Conancio, sino un adulto, perfectus, quizá de sobre 30 años, edad que se consideraba a la sazón la plenitud del hombre. Debemos rondar el año 640. Veamos en qué se apoya esta data.

La *Vita* nos cuenta cómo poco tiempo después de la fundación de Compluto, un uir iniquus, cuñado de Fructuoso, sororis eius maritus, intentó detener la obra de éste al denunciarlo al rey como pródigo de los bienes heredados de sus padres [11]: sin duda, querría el cuñado de Fructuoso que éste no pudiera disfrutar de la herencia para luego distribuirla a los pobres y dedicarla al establecimiento de nuevos cenobios, tanto más cuanto que parte de los esclavos de la familia habían profesado el monacato en esta fundación con evidente perjuicio económico de la otra partícipe de la herencia. Ahora bien, no podemos por menos de poner en relación este hecho con unos datos que nos suministra el poema arriba mencionado, cuyo difícil texto ha hecho que haya sido poco tenido en cuenta. En el poema se alude, en los cuatro versos finales, tan atormentados como los restantes todos, a su cuñado y a su hermana de la siguiente manera:

> mihique uidelicet extat unica soror
> unicum sortita pignus memorabile nobis,
> in quo receptans pii gaudia magna uiri
> Visinandi potitus fruitur propagine nomen.

De estos versos deduzco dos datos positivos: uno, que Fructuoso sólo tenía una hermana, y otro, que el marido de ésta, Visinando de nombre

---

[10] *Vita*, 3.
[11] *Vita*, 3.

— y por ello, muy probablemente, noble godo — había tenido en ella un hijo, recompensa de Dios a su piedad.

En el poema, por otro lado, se da como muerto a Sisenando con evidente ponderación y admiración devota, lo que indudablemente nos sitúa después del 12 de marzo de 636 en que falleció. También se da allí como muerto al metropolita Sclua de Narbona, que en enero de 638 asistió, y presidió, el Concilio VI de Toledo. Podemos, por tanto, lícitamente concluir que el poema es posterior a 638. Un nuevo término esta vez *ante quem,* nos lo da otro hecho. En 642, en virtud de una importante revolución, asciende al trono Chindasvinto, apoyado por una facción de la nobleza, en franca oposición a la familia de Sisenando, Chintila y Tulga; tanto a los familiares como a los partidarios de esta familia se les somete a una purga implacable como sabemos bien por fuentes informadas [12]. ¿Es verosímil pensar que en este momento Fructuoso emprendiese la alabanza entusiasta de Sisenando y su familia, originaria de la Galia, cuando sabemos de la represión de Chindasvinto? Evidentemente, el poema hubo de ser compuesto después de enero de 638 y antes de 642, probablemente en torno a 640. Por este tiempo, Visinando, el cuñado de Fructuoso, todavía merecía de éste el máximo respeto y está vivo; ahora bien, el narrador de la *Vita* se encarga de informarnos con complacencia innegable de que poco después de la actuación del cuñado contra Fructuoso aquél falleció. Esto nos da, por tanto, una fecha probable para la fundación de Compludo, el año 640 más o menos. Y no más tarde, porque si fuera Chindasvinto el rey que atendió a Visinando para escuchar su reclamación, difícilmente dejaría, sobre todo al comienzo de su reinado, de tomar medidas enérgicas contra un miembro noble de la propia familia del rey depuesto, al que con cualquier excusa habría podido desposeer de sus bienes, como sabemos que hizo con buena parte de la nobleza goda.

Me parece que esta discusión, aunque un poco extensa, nos ha llevado a un resultado interesante: es muy probable que la fundación de Compludo haya tenido lugar hacia 640, cuando quizá Fructuoso tenía algo más de 30 años. De donde se deduce, asimismo, con notable verosimilitud que debió nacer entre 600 y 610. Al tiempo que se establece una data muy aproximada para la fundación de Compludo se fecha también, y no deja de ser interesante, la *Regula monachorum,* que podríamos situar entre 640 y 641 aproximadamente.

---

[12] *Fontes Hispaniae Antiquae,* IX, Barcelona 1947, 299 s. para fuentes. Añádase la noticia del Pseudo-Fredegario IV, 82.

2

Otro momento clave es el del intento de Fructuoso de peregrinar al Oriente. Resulta superfluo analizar aquí los íntimos móviles que llevaban al fundador de tantos monasterios en el Oeste y Sur de la Península a visitar las regiones egipcias, cuna del monacato, que debieron siempre ejercer singular atracción sobre nuestro personaje, devoto y ferviente admirador de los monjes de la Tebaida.

La *Vita* nos describe en escuetas e imprecisas frases el suceso: succendit eum inmensus sancti desiderii ardor ut partem occupans orientis nouam arriperet peregrinationem; quumque hec cum paucis et electis discipulis suis clam pertractasset et nauem sibi ad subuectionem preparasset, quam omni predestinatione ascendens transfretaret ad orientem, ab uno proditore detectus discipulo egressionis aditus non ualuit impetrare. Quid multa? quum hec agerentur, peruenit ad regis temporis illius auditum; formidans igitur rex et omnes prudentes illi familiariter adsistentes talis lux Spaniam desolaret, iussit eum sine aliqua molestie perturbatione comprehendi et ad se usque perduceri[13]. El intento de Fructuoso, pues, falla, a juicio del biógrafo, por la indiscreción de un discípulo, y por el temor del rey de que Fructuoso abandonara España. La excusa real parece no poder sostenerse ni siquiera en el supuesto de una interpretación benévola; por otra parte, la detención se presenta con tanta cautela y como queriendo justificarla hasta tal extremo, que el conjunto resulta altamente sospechoso.

Estas dudas ante la narración se ven favorecidas por una noticia que nos ha conservado un manuscrito de Salamanca, descrito por mí. En efecto, inserto en la biografía conocida, junto con otros fragmentos que deben proceder de una recensión distinta que la que conservamos comunmente, encontramos en el capítulo VII, después de la noticia de la fundación del monasterio Peonense, el texto siguiente: cumque desiderium peregrinacionis uigente inter fragorum crasse nauigera conscendisset eieccione, qualiter in Franciam transmeauerat indeque orientem ducente domino penetraret, a propriis famulis proditus a Dogilano duce Lucense multi comprehensi sunt Francorum, adhuc in terra residui negocia perpetrantes, et tamdiu eos tenuit in pignore quousque uir dei iam de alto pelago ad proprium monasterium remearet[14].

---

[13] *Vita*, 17.

[14] Descripción del códice en *Hispania Sacra* 4, 1951, 133-146; edición de los fragmentos intercalados en el art. de *Cuadernos de Est. Gall.* citado en la nota 2, pág. 178.

Dentro de su latín bárbaro aparecen aquí unos nuevos datos que debemos analizar de cerca, porque ayudan a encontrar luz en la maraña de la narración y en la oscuridad de los ambientes políticos visigodos del momento. ¿Pueden conciliarse ambas descripciones? Probablemente sí, de la siguiente manera. El comercio y relaciones marítimas entre Galicia y las Galias no nos son desconocidas; es, por tanto, muy probable que Fructuoso intentase aprovechar un barco de esta procedencia para a través de Francia continuar su viaje hasta Oriente. Que todo ello haya tenido lugar en Galicia es verosímil, pues ambas narraciones nos ponen en relación con el fervor de su monacato el ardiente deseo de peregrinar a la Tebaida; nada, pues, obsta a que sea realidad la intervención del duque de Lugo, Dogilán. Ambas narraciones están acordes en dos puntos, en el interés real para evitar sin medidas extremas la partida de Fructuoso, y en subrayar la consideración con que el rey y sus agentes actúan, encubriendo en todo momento con razones religiosas sus propios intereses.

Por la correspondencia de Fructuoso y Braulio sabemos que por 651 estaba aquél en Galicia entregado a su labor fundacional [15]. Es probable que por estos años haya caido la fundación del cenobio Peonense. Pues bien, como conocemos por el VII Concilio de Toledo, del año 646, Chindasvinto, como parte de su política, había tomado muy duras medidas contra los trásfugas y exiliados [16]. Si ahora combinamos todos estos datos con el que ya conocíamos de antes, la conexión de Fructuoso con una familia real enraizada en la Narbonense, nos queda que la presencia de la nave franca que lo acoge para trasladarlo a las Galias, y de allí al Oriente, levanta formidables sospechas políticas: un personaje ya prestigioso — recordemos los términos de la carta de Braulio —, relacionado con la Narbonense, que so pretexto de peregrinación se traslada en una nave franca a las Galias, entonces como en todo momento, inseguras e inquietas, en medio de la represión de Chindasvinto, tenía que causar zozobra en los ambientes del poder. El biógrafo de Fructuoso tuvo noticia del suceso, lo adobó y lo presentó positivamente como un dato más que servía para avalorar la virtud de Fructuoso; por supuesto, que la noticia de que el rey lo hizo detener es prácticamente inaceptable, dadas las regiones por las que vagó Fructuoso. Si una vez más combinamos las datas que nos brindan los detalles de esta historia, estancia en Galicia sobre 651, temores políticos y represalias contra los exiliados desde 646, y aun un detalle psi-

[15] J. Nadoz, *Epistolario de san Braulio de Zaragoza*, Madrid 1941, 191.
[16] Conc. Tolet. VII, pref. y canon I.

cológico importante, el que la peregrinación se presenta como deseo de hombre maduro que, antes de iniciar el declive vital, quiere fortalecer su espíritu y su devoción, nada nos impide tener por altamente probable la fecha de sobre 650-652 para el intento de peregrinación a Oriente que la biografía atribuye efectivamente a Fructuoso.

3

Finalmente, querría tocar el problema de su elevación al obispado de Dumio. Hace tiempo dí como indicio de la parcialidad monástica del biógrafo de Fructuoso el hecho de que no mencionase esta consagración y sí, por el contrario, su exaltación a la sede metropolitana de Braga que tuvo lugar, como es sabido, en 656, en el Concilio X de Toledo, al deponer los Padres a Potamio, arzobispo irregular de aquella sede [17]. A este Concilio X se presenta Fructuoso como obispo de Dumio, o sea obispo-abad del célebre monasterio establecido por Martín de Panonia un siglo antes como medio de envangelización del pueblo suevo, y sale de él designado metropolitano: éste es el único rango que en Fructuoso conoce su piadoso biógrafo. ¿Cómo explicar esto? Primero, por el carácter tan especial del abadiato-obispado de Dumio, cuya singularidad ya resultaba muy poco inteligible para la segunda mitad del siglo VII, pudo ocurrir que el monje zurcidor de la *Vita* no se hubiera enterado del ascenso de Fructuoso a abad-obispo; pero esto, a pesar de los pocos puntos que calza dicho escritor, me parece muy poco creible. Ahora me inclino más bien a pensar que la consagración en Dumio es inmediatamente anterior al Concilio de Toledo mencionado, y por ello inmediato también a su accesión a la sede metropolitana bracarense, lo cual fue lo único que llamó la atención de los monjes del Bierzo fuentes de nuestro biógrafo, que de esta suerte tuvieron solamente por metropolita a su antiguo padre y guía monacal.

Estas consideraciones, me parece, sostienen nuestro intento de poner el obispado de Dumio en el año 655 o quizá incluso en el mismo año 656, ya que el Concilio se reune el 1.° de diciembre de este año. Frente a los variados sucesos que tuvieron lugar anteriormente en tiempos de Chindasvinto, el reinado de Recesvinto parece haber sido más tranquilo para Fructuoso.

---

[17] Art. cit. nota 2, 157 s.

★

He aquí tres nuevos puntos en la cronología de Fructuoso que me parece que pueden darse por alcanzados, ya que convienen perfectamente con lo que antes sabíamos y con los datos indiscutibles que poseemos por fuentes precisas y determinadas.

Universidad de Salamanca.

La coleccion canonica de la iglesia sueva los capitula martini

Por Gonzalo Martinez DIEZ, S. J.

INTRODUCCION

La figura de San Fructuoso cuyo XIII centenario estamos hoy conmemorando representa un momento histórico en que la provincia bracarense se ha incorporado ya a la monarquía visigótica; la misma vida del Santo y sus actividades apostólicas tendrán como teatro, antes de centrarse en esta sede metropolitana las diversas regiones y las diversas provincias del reino toledano: su nacimiento en el Bierzo, su entronque quizás con la misma familia regia toledana, su educación en Palencia, sus fundaciones monasteriales en León, en Castilla, en la Lusitania, en la Bética, en la «Gallaecia», sus episcopados de Dunio y Braga rompen la estructura de cualquier marco provincial y convierten a nuestro Santo en partícipe insigne del que hacer nacional del reino visigodo.

En el orden de la legislación canónica ese afán común del reino visigodo ha culminado en la Hispana en cuya formación ha estado también muy presente la provincia bracarense aportando sus dos concilios del 561 y 572 así como los cánones de San Martín de Braga; y muerto San Fructuoso la bracarense continuará en la misma línea incrementando, como otras provincias, la colección nacional visigótica con el tercer concilio de Braga 675).

Pero antes de esta incorporación al mundo visigótico, que encarna como nadie nuestro Santo, la provincia bracarense había vivido siglo y medio de particularismo encuadrada políticamente dentro del reino suevo; y este particularismo había dejado sentir también su impronta sobre la legislación canónica que se redacta dentro de ese mismo reino suevo y que será la obra más perdurable de otro santo obispo de esta metrópoli: San Martín de Braga.

Dejando para otra ocasión el estudio pormenorizado de los dos concilios bracarenses de cuyas tareas el mismo San Martín será el primer protagonista, vamos ahora a centrarnos especialmente en el estudio de la colección canónica redacta por el santo como colofón y complemento de esos concilios; nos referimos a los «Capitula Martini», en la colección que merecerá ser llamada por el autor del Epitome Hispánico con el expresivo nombre de «Libro Bracarense».

I

La legislación canónica primitiva en la província bracarense

La conversión del pueblo suevo al catolicismo en la segunda mitad del siglo VI va a crear en toda la província bracarense un clima de renovación, de revitalización, de restauración de toda la vida cristiana en sus diversos aspectos: dogmático, litúrgico, disciplinar, catequético y pastoral.

Instrumento y resultado a un mismo tiempo de estas ansias renovadoras van a ser los dos concilios bracarenses del 561 y del 572 que plasmarán en normas concretas canónicas la euforia religiosa de aquellos decenios aureos de la época sueva.

El año 561 hacía ya muchos años que los obispos de la Gallaecia romana no se reunían en concilio; así nos lo dirá el mismo metropolitano Lucreâcio: «Diu est, sanctissimi fratres, quod secundum instituta venerabilium canonum et decreta catholicae et apostolicae disciplinae desiderabamus sacerdotalem inter nos fieri debere conventum» (1); y de los primitivos sínodos de la provincia ningún recuerdo nos han conservado las fuentes.

Pero también en la Bracarense como en las demás provincias eclesiásticas había tenido lugar la recepción de los cánones conciliares no sólo de los sínodos ecuménicos sino también de los particulares de otras iglesias; precisamente en el programa de trabajo en tres puntos del concilio del 561 figura como segundo la lectura recordatoria de esos cánones antiguos: «tum deinde sanctorum patrum instituta recensitis canonibus innotescant» (2).

---

(1) GONZALEZ, *Collectio Canonum*, col. 597-598.
(2) GONZALEZ, *Collectio Canonum*, col. 599-600.

De acuerdo con este orden del día (3) tuvo lugar la lectura de un códice que fue llevado ante el concilio: «Relecti ex codice coram concilio tam generalium synodorum canones quam localium: post quorum lectionem Lucretius episcopus dixit: Ecce ex ipsa canonum lectione agnoscat sancta fraternitas vestra non sólum in generalibus conciliis sed etiam in localibus congregatos simul sacerdotes uno consensu ea quae ecclesiástico conveniebant ordini statuisse ... » (4). Y a renglón seguido el metropolitano presidente invicta a los obispos bracarenses a que también ellos imitando a los sínodos cuyos cánones acaban de oir, establezcan las normas eclesiásticas pertinentes.

Nada en las actas del año 561 nos particulariza cuales eran los concilios del «codex» deído en el aula conciliar; no parece que se conservaran disposiciones sinodales de algún otro concilio anterior de la propia bracarense, ya que 11 años más tarde el concilio siguiente distingue al del año 561 con el calificativo de primero: «quia quum primum in ecclesia Bracarensi episcoporum concilium congregatum est» (5), además de ser el único en ser evocado y mandado leer en el aula por los obispos bracarenses.

Respecto de los sinodales generales, que habían sido recibidos y aceptados en la Iglesia de Braga nos informan expresamente las actas del año 572 que enumeran los cuatro concilios que más tarde habrían de encabezar el elenco de los concilios llamados ecuménicos: «Sancti enim patres ac praecessores nostri ad generales synodos undique collecti pro unitate rectae fidei fecerunt, sicut in Nicaea... et in Constantinopoli... et in Epheso... et in Chalcedone...» (6). Tanto las disposiciones de estos cuatro concilios como las de otros sínodos particulares fueron leídas también en esta segunda asamblea de los obispos bracarenses el año 572: «aut certe speciales synodos per suas unusquisque provincias... quas

---

(3) Propositis his capitulis et relectis Lucretius episcopus dixit: Quoniam ea quae catholicis abominanda sunt et damnanda, manifestius et apertius etiam ignorantibus declarata sunt, necessarium post hoc arbitror, si vestrae fraternitati videtur ut instituta nobis sanctorum patrum recensitis antiquis canonibus innotescant, quae ad instructionem clericalis disciplinae pertinent relegantur. Omnes episcopi dixerunt: Placet hoc dictum, et congrua res est, ut quibus fortasse per incuriam abolita sunt ecclesiastica constituta, audiant sanctorum canonum regulam et observent. GONZALEZ, o. c., col. 601.

(4) GONZALEZ, o. c., col. 601-602.

(5) GONZALEZ, o. c., col. 607-608.

(5) GONZALEZ, o. c., col. 607-608.

(6) GONZALEZ, o. c., col. 607-608.

oportet nos legere et intelligere et tenere» (7), pero tampoco se especifica aquí cuáles eran los concilios particulares aludidos por los padres conciliares.

Sólo indirectamente a través de los «Capitula Martini» que no se glorían de haber aumentado el canon de concilios recibidos en Braga sino únicamente de haber corregido y mejorado su texto, podemos formar el elenco de los concilios locales, que oían leer los obispos bracarenses del año 561 y del año 572, y que suponemos coincidentes con las fuentes de dichos «Capitula», a saber: Ancira, Neocesarea, Cangres, Antioquía, Laodicea y I de Toledo.

Este era el estado de la normatividad canónica en la provincia bracarense por los años en que San Martín, predecesor de San Fructuoso en Dumio primero y en Dumio y Braga más tarde, se disponía a redactar sus «Capítula», normatividad que encontraba su expresión en los cánones de cuatro concilios generales y seis particulares aparte de los sínodos de la propia provincia que acaban de ser celebrados.

A los concilios habría que añadir algunas epístolas dirigidas a obispos de la provincia, a saber la del Papa Vigilio al Metropolita bracarense Profuturo (8) y la que los obispos de las cuatro provincias peninsulares dirigieron a Balconio obispo de Braga (9), y quizás también la del Papa San León a Toribio obispo de Astorga (10).

Pero acerca de la presencia en el reino suevo de otros concilios españoles, v. g. Elvira, Zaragoza, Tarragona, Gerona, II de Toledo, Lérida, Valência, así como de las series de sínodos de Africa y de las Galias no existe el menor indicio y lo mismo cabe decir de las colecciones de decretales pontificias.

---

(7) GONZALEZ, o. c., col. 607-608.

(8) «Relecta est auctoritas sedis apostolicae ad quondam Profuturum directa episcopum», Concilio I de Braga, cfr. GONZALEZ, *Collectio Canonum*, col. 602.

(9) «Cuius etiam praecepta Tarraconenses et Carthaginenses episcopi, Lusitani quoque et Beatici facto inter se concilio regulam fidei contra Priscillianam haeresem cum aliquibus capitulis conscribentes ad Balconium tunc huius Bracarensis ecclesiae praesulem dixerunt... si vestrae placet reverentiae recitetur»; cfr. GONZALEZ, o. c., col. 599-600.

(10) Cfr. GONZALEZ, o. c., col. 599-600.

II

Los capitula Martini»: Su transmisión manuscrita

Esta colección que San Martín había preparado para su iglesia bracarense desbordó pronto los límites de la provincia y del reino suevo incorporándose de pleno derecho a las colecciones más amplias de ámbito peninsular que verán su luz en el nuevo reino unificado bajo Leovigildo.

Estas colecciones a que aludimos son el Epitome Hispánico y la Hispana Cronológica; la primera de ellas sólo nos va a ofrecer un texto epitomado, esto es, un brevísimo resumen de cada capítulo que aunque informándonos del contenido de los «Capitula» nos dejaría ayunos acerca del texto mismo compuesto y redactado por el prelado bracarense.

No ocurre lo mismo con la Hispana, que reproduce literalmente en toda su integridad la obra de San Martín; más aún, los «Capitula», lo mismo que los tres concilios bracarenses de los siglos VI y VII, han llegado hasta nosotros única y exclusivamente por medio de la Hispana, hasta el punto que si por hipótesis esta última colección hubiera desaparecido con sus derivadas, no tendríamos otra noticia de la colección sueva que los breves resúmenes del Epítome.

Por eso la tranmisión manuscrita de los «Capítula Martini» se identifica con la historia de los manuscritos de la Hispana y de las colecciones derivadas de la misma de las cuales constituye una parte.

A esta conclusión ya había llegado Barlow (1) y por cierto con exceso ,al incluir el mismo Epítome Hispánico entre las colecciones derivadas de la Hispana, aunque se trata, como es sabido, de una colección anterior e independiente de la gran colección nacional visigoda.

No insistiríamos más en la tradición manuscrita de los «Capitula Martini» y nos contentaríamos con remitirnos al «stemma» de la Hispana que hemos publicado en otro lugar (2) si no creyéramos conveniente llamar la atención aquí sobre las numerosas y graves inexactitudes que en la reseña y clasificación de los códices de nuestros «Capitula» oscurecen una obra tan meritoria en otros puntos, hasta el grado de que su uso resulta peligroso y desorientador en el campo que nos ocupa.

Cierto que el mismo Barlow nos da la clave de estos fallos al declararnos que no le fue posible consultar los manuscritos españoles que eran

(1) MARTINI Episcopi Bracarensis, *Opera Omnia*, p. 87.
(2) *La Colección Canónica Hispana*, p. 205.

los más esenciales en la tarea que se había propuesto; pero es el caso que las inexactitudes no se limitan a los códices de las bibliotecas hispanas.

A continuación indicamos algunas de las rectificaciones que creemos más necesarias.

El elenco de manuscritos de la Hispana Cronológica que aparece en la obra citada es deficitario en varias unidades, pero esta no tiene importancia, más grave es que figuren dentro de él 9 códices ajenos o pertenecientes a otras colecciones sin distinguirlas suficintemente de la Hispana:

1) Madrid, B. N., Vitr. 13, n. 4. Bajo esta signatura ya abandonada desde hace varios decenios no existe, ni ha existido códice alguno de la Hispana, ni relacionado con ella; quizás sea una reduplicación del Madrid B. N. 1872, ya señalado por Barlow que tuvo en otro tiempo la signatura Vitr. 14, 4.

2) París, B. N. lat. 12 445, que contiene una miscelánea canónica compuesta con múltiples fragmentos de varias colecciones canónicas como la Quesnelliana, las Falsas Decretales; únicamente los folios 156v-163r que contienen precisamente los Capítula Martini, se derivan de la Hispana (3).

3) Vaticano Reg. Lat., 423 con una colección derivada de la Hispana formada de los concilios galicanos y catalanes de la misma con algunos cánones, muy escasos, toledanos y los Capítula Martini (4).

4) Vaticano, Vat. lat. 1341, es el códice de la Hispana de Autun, en la que más que la Hispana genuína e contienen ya las primeras mixtificaciones del taller del Pseudoisidoro que preparan el camino a las Falsas Decretales.

5) Paris B. N. lat. 3846, su contenido constituye la Colección de Saint Amand.

6) París B. N. lat. 1455, con la misma colección de Saint Amand.

7) París B. N. lat. 3841, se trata de un códice con la Dionisiana-Hadriana a la que se han añadido algunos cánones toledanos y los Capitula Martini procedentes probablemente de Isidoro Mercator ya que contiene también algunos pasajes de Angilramno.

8) Vaticano, Vat. lat. 1338, que representa la colección conocida en la historia de las fuentes canónicas por Adriana-Hispánica.

9) Florência, Biblioteca Laurenziana, XVI-15, que contiene también una miscelánea canónica mezclando en sus 114 folios decretales pon-

(3) Cfr. *La Colección Canónica Hispana*, pp. 353-355.

(4) Cfr. o. c., pp. 347-350.

tificias, textos patrísticos y cánones conciliares; sólo los folios 32v-44r con los Capítula Martini y algunos fragmentos de los 3 primeros concilios toledanos proceden de la Hispana (5).

Parecidas inexactitudes se repiten al reseñar los códices de otras colecciónes; así entre los manuscritos del Epítome Hispánico se incluye el Vaticano Barb. lat. 679 que pertenece a las Falsas Decretales. Entre los de la Hispana Sistemática se enumera el Toledo 15, 17 que es nada menos que el célebre códice conciliar complutense de la Hispana Cronológica.

Nada tiene pues de particular que el «stemma» de los Capítula Martini, edificado por Barlow sobre una base manuscrita tan frágil adolezca de errores esenciales de perspectiva y que sólo pueda ser utilizado con muchas reservas para conocer las rlaciones que puedn unir a algunos de los manuscritos particulares realmente utilizados por el autor norteamericano.

No insistimos aquí más en la presentación positiva del «stemma» de los Capitula por confundirse éste con el de la Hispana que ya hemos presentado y analizado minuciosamente en otra obra.

Esta misma integración de la obra de San Martín dentro de la Hispana hizo también que su historiografía autónoma no comience hasta época muy reciente, en 1870 con la obra de Maassen que les dedicó cuatro páginas considerándoles independientemente de la Hispana (6) y sin que después de él se pueda registrar ningún progreso de importancia.

La misma relación de dependencia une a los Capitula Martini con la Hispana desde el punto de vista editorial; la colección sueva seguirá todas las vicisitudes editoriales de la Hispana y de las colecciones derivadas de la misma como las Falsas Decretales. Ciñéndonos aquí a la Hispana genuina y dejando a un lado la obra espúrea del Pseudoisidoro los «Capitula Martini» fueron editados sucesivamente como parte de la Hispana por Loaysa en 1593, por el Cardenal Sáenz de Aguirre en 1693 y por González en 1808 siendo ésta la mejor de todas las ediciones hasta e presente (7).

También han sido los Capítula Martini objeto de edición particular, separándolos de la Hispana; la primera vez que vieron la luz de este modo fue debido a la iniciativa del arzobispo de Braga por cuya iniciativa

(5) Cfr. o. c., pp. 360-361.

(6) *Geschichte der Quellen*, pp. 802-806.

(7) Como estas ediciones de la Hispana y sus reimpresiones han sido detalladamente estudiadas y criticadas en otro lugar, cfr. *La colección canónica Hispana*, pp. 56-94, no insistimos más en ellas.

publicó en 1803 Antonio Caetano do Amaral la edición y traducción al portugués que había preparado Caetano Brandão (8); esta primera edición separada no aporta nada nuevo al texto que es transcrito de Loaysa pero resulta interesante por el esfuerzo que realiza en la identificación de las fuentes de cada capítulo.

La segunda edición de este mismo tipo es la realizada por Barlow entre las Opera Omnia de San Martín, pero al no haber podido utilizar los principales manuscritos de la Hispana perdió una excelente ocasión de mejorar el texto de González.

III

Fuentes de los capitula

En el breve prólogo con que San Martín presenta los Capítula y declara las intenciones que le han movido a trabajar en la composición de una nueva colección no se alude nada más que a los cánones griegos delos Padres Orientales y a juzgar únicamente por lo que en el prólogo se indica podríamos creer que toda su obra se redujo a traducir de nuevo esos cánones griegos y ordenarlos sistemáticamente primero los referentes a los clérigos y a continuación los que atañen a los laicos:

«Sancti canones qui in partibus orientis ab antiquis patribus constituti sunt graeco prius sermone conscripti sunt, postea autem succedenti tempore in latinam linguam translati sunt: et quia difficile est ut simplicius aliquid ex alia lingua transferatur in alteram, simulque et illud accidit, ut in tantis temporibus scriptores aut non intelligentes aut dormitantes multa praetermittant, et propterea in ipsis canonibus aliqua apud simpliciores videantur obscura; ideoque visum est, ut cum omni diligentia et ea quae per translatores obscurius dicta sunt, et ea quae per scriptores sunt immutata, simplicius et emendatius restaurem id primum observans, ut illa quae episcopos vel universum pertinent clerum una parte conscripta sint, similiter et quae ad laicos pertinent simul sint aduna ut de quo capitulo aliquis scire voluerit, possit celerius invenire» (1).

Pero examinados más de cerca los Capítula nos encontramos con que

---

(8) *Collecao de cánones ordenada por S. Martinho Bracarense com a versão em Portuguez*, Lisboa, 1803.

(1) GONZALEZ, o. c., col. 613.

buena parte de los cánones de la colección bracarense no tienen por fuente los concilios griegos y entre los inspirados en estos concilios hay bastantes que no se limitan a una mera tradución sino que han sido retocados, adaptados, ampliados compendiados por el autor de la colección.

Esta divergencia entre lo declarado en el prólogo y la realidad de los «Capítula» nos obliga a pantearnos una doble cuestión eurística: Cuáles fueron las fuentes utilizadas por San Martín para cada canon?, cuál fue el tratamiento que hizo de estas fuentes?.

La primera de estas cuestiones ya fue abordada por Brandão y también Barlow que en su edición indica al pie de cada capítulo el canon que le sirvió de inspiración; pero aparte de algunas pequeñas rectificaciones en las fuentes señaladas por estos autores, todavía es posible avanzar algo más en la investigación eurística de la obra de San Martín. Para ellas vamos a presentar un breve elenco de los capítulo s con las fuentes identificadas de cada uno de ellos siguiendo en cada concilio la numeración de los cánones que ofrece la edición de Gonzalez e incluyendo entre paréntesis cuadrados las referencias que no creemos sean fuentes:

1. — Laodicea 13 + Laodicea 12 compendiado.
2. — Nicea 4
3. — Antioquía 19
4. — Antioquía 9
5. — Nicea 15
6. — Antioquía 21
7. — Antioquía 13
8. — Antioquía 23
9. — Antioquía 16
10. — Antioquía 18
11. — Antioquía 17
12. — Ancira 18
13. — Antioquía 14
14. — [Cfr. Car. IV 32, Cart. V. 4, Agde 22]
15. — Antioquía 24
16. — Antioquía 25
17. — Ancira 15
18. — Antioquía 20, omite las determinaciones de las fechas.
19. — Laodicea 40
20. — Neocesarea 11
21. — Nicea 1

22. — Nicea 2
23. — Toledo I, 2
24. — Nicea 9, ampliándolo a todo el clero
25. — Neocesarea 9 y 10
26. —
27. — Neocesarea 1, lo amplía a los diáconos
28. — Neocesarea 2.
29. — Toledo I, 18
30. — Toledo I, 19
31. — Toledo I, 16
32. — Nicea 3, lo amplía a las mujeres.
33. — Nicea 16 y 17
34. — Antioquía 3
35. — Antioquía 12, adapta la referencia de los emperadores.
36. — Antioquía 6
37. — Antioquía 4, al que añade el párrafo final del 5.
38. — Neocesarea 7
39. — Ancyra 10
40. — Laodicea 20
41. — Laodicea 21
42. — Laodicea 45
43. — Toledo I, 3. al sentido y ampliado al lector bigamo.
44. — Toledo I, 4, breve resumen.
45. — Laodicea 15
46. — Toledo I, 10, no transcrito literalmente sino al sentido.
47. — Ganfres 3
48. — Laodicea 51 y 52
49. — Laodicea 44 y 46
50. — Laodicea 50
51. — Toledo I, 20; no literalmente
52. — Toledo I, 20; no literalmente
53. — Laodicea 56
54. — Neocesarea 6
55. — [Cfr. Cartag. III, 24]
56. — Neocesarea, 13; Breve resumen
57. — Nicea 20, pero con una ampliación al principio
58. — Ancira 14
59. — Laodicea 36
60. — Laodicea 54

61 — Laodicea 55
62. — Nicea 18
63. — Toledo I,5, transcripción no literal modificado el sentido
64. — [Cfr. Cart. IV, 50]
65. —
66. — [Cfr. Cart. IV, 44; Agde 20]
67. — Laodicea, 59
68. —
69. —
70. — Laodicea 32 y 33
71. — Ancira, 24
72. —
73. —
74. —
75. —
76. — Ancira 20
77. — Ancira 21
78. — Ancira 22 y 23
79. — Neocesarea 2; amplía el canon también a los varones
80. — Neocesarea, 3
81. — Ancira 16 resumido y 17 modificando el sentido
82. — Nicea 12
83. — Antioquía 2; primera mitad.
84. — Antioquía 2; segunda mitad.

Vemos pues que entre las fuentes de los Capitula además de los cánones griegos figura el Concilio I de Toledo junto con doce cánones de procedencia no identificada; analizaremos ahora más al detalle cada una de ellas comenzando por los concilios orientales.

En el prólogo de los «Capitula» se describe la antigua versión latina de los concilios griegos como obscura, incompleta y crónica en algunos puntos: «... accidit ut in tantis temporibus scriptores aut non intelligentes aut dormitantes multa praetermittant et propterea in ipsis canonibus aliqua apud simpliciores videantur obscura ...» (2); nuestro primer interés se centra en rastrear cual pudo ser entre las diversas versiones de los concilios griegos la utilizada precisamente en la iglesia nueva y que mereció el juicio peyorativo de San Martín.

(2) GONZALEZ, *Collectio Canonum*, col. 613.

Maassen (3) siguiendo a los hermanos Ballerini (4) había dado por supuesto que la versión aludida par el obispo bracarense era la Isidoriana, por ser la más divulgada en España.

Pero ciertos indicios estructurales peculiares de la versión galaico-hispana de Nicea. y de la versión gálica de Ancira, Neocesarea, Gangres y Antioquía que no se dan en las restantes versiones y que reaparecen en cambio en los «Capitula Martini» nos han forzado a separarnos del parecer de los autores arriba citados para preferir la versión Galico-Hispana para Nicea, y la Gálica para los restantes concílios griegos, salvo Laodicea.

Los indicos estructurales a que aludimos son los cuatro casos en que un capítulo de San Martín corresponde a dos canones de dichos concilios griegos, a saber: 25 = Neocesarea 9 y 10; 33 = Nicea 16 y 17; 78 = = Ancira 22 y 23; 81 = Ancira 16 y 17. Pues bien, en los cuatro casos la versión gálico-hispana de Nicea, y la versión gálica de los otros concilios presentan también ambos cánones griegos, al igual que los Capítula, como si fueran un sólo canon (5).

Podría acaso objetarse que estas fusiones de dos cánones en un sólo capítulo puede tomarlas San Martín no le da versión que trataba de corregir sino del original griego por él utilizado; pero nos vemos obligados a rechazar esta hipótesis como altamente improbable ya que no conocemos ningún original griego con estas abrupaciones de cánones. El texto griego carente habitualmente de títulos delante de los cánones, podía dar más bien pie a una continuidad textual, pero la coincidencia en una determinada fragmentación de ese texto arguye la presencia de un modelo que sirviera de pauta a esa coincidente división.

Para el concilio de Laodicea que no se contiene en la version Gálica, el texto de los Capítula no ofrece ningún punto de contacto que permita relacionarle con ninguna de las dos versiones conocidas: La Isidoriana y la Dionisiana; es muy probable que no tuviese San Martín nada que enmendar en este concilio por carecer Braga de estas versiones.

Además delos concilios griegos utilizó también el prelado bracarense y muy ampliamente un concilio español, el I de Toledo; de los 20 cánones de éste, diez dieron lugar a otros tantos capítulos de la nueva colección.

---

(3) Dass der spanische Verfasser hier vorzugsweise die isidorische Version in Auge hat kann keinem Zweifel unterliegen und wird auch von den Ballerini angenommen», *Geschichte der Quellen*, p. 104.

(4) Cfr. P. L., 56, 84.

(5) Cfr. TURNER. C. H., *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, I, pp. 224-226; II, p. 8, 10-11 y 13.

Precisamente por tratarse de un texto original latino nos puede reflejar mejor que ningún otro la manera que tenía el autor de los Capítula de tratar sus fuentes.

De los diez capítulos tomados al concilio toledano cuatro, a saber el 23, 29, el 30 y el 31 son transcripciones literales de otros tantos cánones de éste, pero los otros seis modifican notablemente el texto original bien sea reproduciendo en vez de la literalidad del texto el sentido libre del mismo como en los cap. 46, 51 y 52, bien compendiándolo en un breve resumen como el cap. 44, bien ampliando lo prescrito en el canon a un nuevo supuesto no previsto en aquél como en el cap. 43, bien sea finalmente suprimiendo algunas concreciones y añadiendo otras como en el cap. 63 donde desaparece la mención de «aut castellum aut vicus aut villa» y se convierte en cambio al «sacrificium quotidianum» en «quotidianum psallendi sacrificium matutinis vel vespertinis horis».

Todas estas adaptociones y manipulaciones de los cánones toledanos patentizan bien a las claras que a pesar de lo que parece traslucirse del prólogo de los Capítulos en que el autor se presenta como si lo único que pretendiera fuera restaurar la pureza del texto corrompido por los malos traductores y copistas negligentes: «ideoque visum est, ut cum omni diligentia et ea quae per translatores obscurius dicta sunt et quae per scriptores sunt inmutata simplicius et emendatius restauren...» ([6]) en realidad su obra también en lo que se refiere a los cánones griegos más que una restauración del texto es una acomodación y adaptación bastante libre del mismo a las circunstancias y necesidades de la iglesia sueva; veamos un ejemplo.

El c. 10 de Ancira de donde procede el c. 39 establece que el diácono que antes de ser ordenado descubre al obispo las dificultades que encuentra para la guarda del celibato y le declara su propósito de contraer matrimonio, queda autorizado para casarse aun después de la recepción del orden diaconal y permanecer en dicho orden; así lo dice el texto griego y lo mantienen las versiones Prisca, Isidoriana y Dionisiana ([7]). Esta norma chocaba con la disciplina occidental y por ello la versio Gálica no duda en alterarla apartando al diácono casado, en cualquier supuesto, aun en el previsto por el concilio de Ancira del ejercicio de su ministerio diaconal.

San Martín va también a encontrarse con este canon que contradecía

([6]) GONZALEZ, *Collectio Canonum, col.* 613.
([7]) TURNER, *Ecclesiae Occid. Monum. Iuris Antiq.*, p. 83, 80-81.

al celibato diaconal praticado en la iglesia bracarense, cuál su actitud?, se limitará a traducir fielmente el canon oriental?. Nada de eso, perferirá jugar su papel de acomodador de los textos orientales a la disciplina bracarense adoptando una solución original y radical al mismo tiempo: el aspirante al diaconado que declare su propósito de casarse no debe ser ordenado.

Cuando el autor de los Capítula no duda en alterar tan radicalmente lo dispuesto por el canon oriental nada puede extrañarnos que en otros casos como en los cap. 1, 4, 56 y 81 nos ofrezca tan sólo un resumen del canon griego, no su versión literal; o que extienda las prescripciones de los concilios griegos a otros supuestos no previstos en los cánones originales, como en los cap. 10, 27, 32 y 79, o que adapte el texto a las estructuras políticas del reino suevo, como en el 35.

Dados los no escasos elementos personales que el prelado bracarense ha introducido en los capítulos precedentes de los concilios griegos no resultaría nada ilógico que sus innovaciones hubieran llegado hasta componer algunos capítulos enteramente de su propia invención.

En efecto los «Capítula» ofrecen doce capítulos a saber: 14, 26, 55, 64-66, 68, 69, 72-75 cuyas fuentes no han sido identificadas; de ellos los cuatro últimos 72-75 abordan la represión de ciertas supersticiones muy concretas y especificadas que no se encuentran mencionadas en ningún otro lugar de la legislación canónica anterior a San Martín. En cambio en el tratado «De correctione rusticorum» dirigido al obispo de Astorga, Polemio y destinado a la catequesis del pueblo más retrasado de su diócesis que todavía conservaba algunos usos y costumbres paganas se mencionan las mismas supersticiones (8) que aparecen en los cánones 73, 74 y 75. Dado el aire local que rodea a este grupo de cánones, no creo que pueda abrigarse duda seria acerca de la autoría de San Martín respecto de los mismos.

Lo mismo puede decirse del 68 y 69 que condenan ciertos abusos populares a los que tampoco les falta el sello local, como la celebración de la misa en el campo sobre las tumbas de los difuntos o los banquetes funerales sobre las mismas tumbas.

Otro grupo de capítulos, el 64, 65 y 66 cuenta con algunos precedentes en los Statuta Ecclesiae Antiqua y en el concilio de Agde pero su tenor literal es enteramente difernte, por lo que no puede asegurarse que sus cánones hayan inspirado el texto de San Martín, más bien nos inclinamos

(8) Cfr. BARLOW, *Martini episcopi, Bracarense opera omnia*, p. 198.

también a pensar en la paternidad del metropolitano bracarense para los mismos por tratarse de normas disciplinares muy simples que llevan también el sello del concretismo de los otros capítulos originales de San Martín.

Menos claro es el caso de los tres capítulos restantes: 14, 26, 55; de una parte las expresiones literales no son el reflejo de ningún canon determinado que pudiera haber servido de fuente literaria al prelado bracarense, de otra parte, al menos los capítulos 14 y 26, no recogen normas propias de la provincia galaica, sino principios generales de disciplina eclesiástica comunes a todas las iglesias y que reaparecerán una y otra vez en concilios y decretales como son la prohibición de enajenar arbitrariamente y sin control los bienes eclesiásticos y el alejamiento del clero de los bígamos en sus diversas formas y de los homicidas.

Nuestra opinión es que San Martín conocedor de esta disciplina universal ha querido también darla acogida en sus «Capítula» son que para ello haya tenido delante ningún canon particular que pueda ser calificado de fuente literaria del capítulo correspondiente.

En cuanto al cap. 55 tiene un precedente muy claro en un canon africano, en Cart. III, 24 de la Hispana (9) o en redacción más amplia Cart. 37 de la Dionisiana, pero el tenor literal del capítulo es muy distinto del del canon africano; además el texto bracarense ofrece una especie de conclusión: «Haec tria unum sunt in Christo Iesu, haec hostia et oblatio Dei in odorem suavitatis» que nos recuerda las conclusiones muy típicas de los otros capítulos originales de San Martín, v. g.; 66, 72, 73 y 74.

Por esto nos inclinamos a precisar que el canon africano no es respecto del cap. 55 fuente inmediata y directa, lo cual no significa que San Martín desconociese la disciplina africana, y que el mencionado capítulo no sea una reminiscência consciente o inconsciente de lo establecido por el concilio cartaginense.

(9) GONZALEZ, *Collectio Canonum*, col. 131.

IV

La colección de la iglesia sueva

Este análisis de las fuentes de los Capítula nos demuestra que San Martín en su obra lo que pretendió ante todo fue dotar a la iglesia bracarense de una colección canónica que sirviese a la obra de restauración católica emprendida por aquellos años en el interior del reino suevo.

Por eso la primera propiedad de la nueva colección ha de ser, usando um término hoy en boga, el «aggiornamento», la actualización de la disciplina eclesiástica; de aquí que no se recojan en ella todos los cánones orientales de Nicea, Ancira, Neocesarea, Gangres, Antioquía o Laodicea ni del Concilio Toledano I. De los 183 cánones de estos concilios sólo 79, los que se han creido más apropiados, han pasado al código bracarense; de aquí también los retoques y modificaciones que sufren estos mismos cánones seleccionados.

La segunda característica de la nueva colección va a ser su sencillez, nada de textos complicados; de aquí los resúmenes, la simplificación de los textos y de sus expresiones, la evitación de cánones reiterativos y repeticiones enojosas, cotejando los Capítula con los cánones griegos que les sirven de fuentes, se observa el esfuerzo realizado en aquellos para adaptarlos a un nivel cultural más simple.

La tercera característica de la colección sueva es el orden sistemático en que distribuye sus capítulos; en la historia de las colecciones canónicas ocupa el segundo lugar por orden cronológico entre las sistemáticas, únicamente precedida por la Breviatio canonum del diácono africano Fulgencio Ferrando, compuesta poco antes del 546 (1).

El Profesor Le Bras (2) siguiendo a Sejourné (3) sugería hace años que el cuadro sistemático de los Capítula parecía haber sido tomado del de Fulgencio Ferrando; cierto que existen unas semejanzas básicas, ambas colecciones comienzan por los cánones relativos al estado clerical y dentro

(1) MAASSEN, *Geschichte der Quellen*, p. 800.

(2) «... en Galice, Martin de Braga traduisait les canons grecs pour les mettre en ...un cadre imité, semble-t-il, du Breviaire de l'Africain Ferrand», *Sur la part d'Isidore de Seville et des espagnols dans l'histoire des collections canoniques*, en Revue des Sciences Religieuses, 10 (1930) 252.

(3) Le dernier Pere de l'Eglise, Saint Isidore de Seville, p. 325.

de él por la regulación de los obispos, pero este orden es tan obvio que creemos que se trata de una mera coincidencia y no de ninguna imitación.

Además el orden de los Capitula casi se limita a lo indicado en el prólogo: «hoc simul observans, ut illa quae ad episcopos vel universum pertinent clerum una parte conscripti sint, similiter et quae al laicos pertinent simul sint adunata ut de quo capitulo aliquis scire voluerit possit celerius invenire (4), sin alcanzar el rigor lógico y el desarrollo del cuadro sistemático de Ferrando: obispos, presbíteros, diáconos, clérigos y estado clerical, concilios, delitos eclesiásticos: hereticos, judíos y paganos, bautismo, cuaresma, otras disposiciones. Vemos también que muchas de las normas canónicas que en Ferrando figuran en diversos apartados de su clasificación se hallan entremezcladas en el sistema más simple y elemental de los Capítula que no sobrepasa las indicaciones del prólogo.

Otra nota de la colección bracarense es la limitación y aislamiento que parecen reflejar sus fuentes; resulta extraño que ya en el último tercio del siglo VI no utilice los textos africanos, ni los concilios galos, ni uno sólo de los visigóticos, la explicación de esta anomalía tiene que hallarse en la situación geográfica y política del reino suevo ubicado en el Finisterrae y con una única frontera terrestre no muy amistosa por cierto. Además la iglesia bracarense anterior a San Martín, todavía no repuesta de la conmoción priscilianista, tuvo sin duda que vivir circunstancias difíciles dentro del reino suevo pagano primero y arriano después que explican este relativo aislamiento.

Ni las embajadas del rey Chararico a Tours, narradas por Gregorio de Tours (5) parecen haber aportado a la Gallaecia sueva los concilios gáleos que por otra parte fueron celebrados en su mayoría en el sur y en el Oriente de las Gálias, ni las relaciones mediterraneas atestiguadas por la carta de Profuturo al Papa el 538 y por la llegada de San Martín hacia el 550 parecen tampoco haber enriquecido el tesoro disciplinar de la iglesia bracarense con los cánones africanos.

Respecto de los concilios visigodos: Tarragona, Gerona, II de Toledo, Lérida y Valência el desconocimiento de los mismos que reflejan los Capítula puede representar más bien una postura política defensiva de la iglesia sueva frente a las tendencias expansionistas del reino toledano.

La misma limitación y pobreza de fuentes canónicas refleja el Con-

(4) GONZALEZ, *Collectio Canonum*, col.

(5) Libri octo miraculorum. De virtutibus S. Martini, M. G. H., Scriptores rerum Merovingicarum, I, Hannover, 1885, pp. 594-596.

cilio I de Braga (563) pues todas sus frecuentes citas de los cánones antiguos encuentran perfecta correspondencia con sólo los concilios griegos de los Capitula y el Concilio I de Toledo. Esta coincidencia de fuentes entre el Concilio del 563 y los Capítula nos confirma la no recepción en Braga por aquellas fechas de concilios particulares de las iglesias galicana, africana y visigoda.

El código canónico de la iglesia sueva ,que quieren ser los Capítula, presenta todavía otra característica, la de complementar o coronar la obra legislativa de los dos concilios bracarenses del 561 y del 572.

Estos concilios habían abordado y dado una respuesta a los problemas mas urgentes: extirpación de las supersticiones priscilianistas, ordenamiento litúrgico, regulación económica de la iglesia con algunas otras disposiciones singulares; a los Capítula corresponderá llenar un marco más amplio y completo regulando otras situaciones e instituciones de la comunidad eclesial.

Creemos pues que los Capítula son posteriores al Concilio II de Braga (1-VI-572); con toda certeza son posteriores al 569, pues sólo a partir de este año, según el llamado Parrochiale Suevorum se constituyó Lugo en provincia independiente, suceso que ya se presupone en la colección bracarense; pero carecemos de datos que nos permitan una mayor precisión cronológica.

V

Pervivencia de los «Capítula»

A esta colección tan marcadamente localista en sus orígenes en sus tendencias y en sus destinatarios le tenía reservado el futuro una vocación universal. Al redactar sus cánones San Martín pensaba en los habitantes de una provincia en la que todavía no habían desaparecido muchas de las supersticiones paganas, pero no podía imaginarse que sus textos rebasando todas las fronteras geográficas y temporales se incorporarían al tesoro jurídico de la iglesia occidental en la que serían admitidos y citados como normas generales.

(*) Cfr. DAVID, Pierre, *L'organisation ecclesiastique du Royaume Sueve au temps de Saint Martín de Braga*, en Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siecle, Lisboa-Paris, 1947, p. 82.

El proceso de universalización se inicia ya el año 583 con la incorporación de la provincia bracarense al reino visigodo; sus concilios y los Capítula de su santo obispo se integrarán dentro de la gran colección nacional que es la Hispana (1) y pasarán a ser patrimonio de la iglesia visigoda toda entera.

Esta continuidad de la tradición sueva en el reino visigodo no se da sólo en las normas eclesiásticas; los mismos reyes toledanos se consideran sucesores y herederos de las obligaciones de los reyes bracarenses como aparece en la intervención protectora de Recesvinto ante el decimo Concilio de Toledo (656) durante el episcopado de San Fructuoso sobre el testamento de San Martín de Braga, que había encomendado la defensa de su última voluntad al rey suevo Mirón: «ut succedentibus per ordinem regibus ad complementum eius ipsius testamenti constitutio commendata maneret» (2).

Braga aporta a la Hispana sus concilios y los Capítula de su restaurador, y a su vez reabe como propia a esa misma colección Hispana; desde este momento el destino de la pequeña colección sueva que hemos estudiado quedará fundido con el de la gran colección visigótica.

No vamos a repetir aquí lo que en otra parte hemos escrito acerca de la supervivencia de la Hispana (3 : su exclusivo e indiscutido reinado en la península hasta el siglo XIII y el primer plano que ocupará en la reforma carolingia como transmisora del derecho de la antiguedad cristiana; será en el mundo canónico lo que San Isidoro en el de la cultura clásica.

Aunque la mayor parte de las colecciones canónicas europeas de los siglos VIII-XII deberán a la Hispana mediada o inmediatamente muchos de sus capítulos, hay entre ellas una que contribuyó como ninguna otra a

---

(1) Su incorporación a la Hispana tiene ya lugar en la primera de sus recensiones (a. 634) como «acapite» independiente bajo el título de «Capítula ex orientalium Patrum sinodis a Martino episcopo Galliciae ordinata atque collecta»; la recensión Juliana (a. 681) añadirá otro «a capite» más el «Concilium Bracarense quod actum est sub anno quarto gloriossisimi domini nostri Wambanis Regis, era septengentesima XIII, regni eius», pero sin otorgar a este concilio un número de orden dentro de la serie bracarense; será la Recensión Vulgata la que designará a los Capítula como Concílio Bracarense III, «Sinodus Bracarensis III quod sunt capitula ex orientalium Patrum sinodis a Martino episcopo ordinata atque collecta quod sunt excerpta eiusdem Martini», y al Concilio del año 675 como «Sinodus Bracarensis IIII, VIII episcoporum».

(2) GONZALEZ, *Colectio Canonum*, col., cfr. GARCIA-GALLO, Alfonso, *El testamento de San Martín de Dumio*. en A. H. D. E., 26 (1956) 369-385.

(3) *La Colección Canónica Hispana*, pp. 327-381.

la difusión de los cánones españoles y entre ellos de los «Capítula Martini», esa colección es la del Pseudoisidoro.

Quiso la suerte que de los 84 capítulos de San Martín sólo uno de ellos, el 15, fuera manipulado y mixtificado por los fabricantes de las Falsas Decretales (4) por lo que bien fuera por textos genuinos bien por colecciones espúreas los capítulos bracarenses pasaron sin adulteraciones salvo la excepción señalada a través de las complicaciones alto-medievales hasta el Decreto de Graciano.

En esta obra en la que como en un inmenso océano confluyen todas las corrientes canónicas de los XI primeros siglos de la Iglesia nada menos que 61 «auctoritates» han sido tomadas de 54 cánones de los «Capítula» (5); este éxito numérico se debe sin duda a las cualidades de simplicidad, concretismo y brevedad con que San Martín supo adornar sus «Capítula».

Todavía hoy día está viva la memoria y la influencia de la colección bracarense en la disciplina actual de la iglesia; a través del Decreto de Graciano el vigente Codex Iuris Canonici recoge no menos de veinte citas de los Capítula» (6), destino universal de las normas que un día con amor y celo pastoral redactó en Braga su obispo San Martín pensando en su clero y pueblo.

---

(4) Cfr. BARLOW, *Martini opera omnia*, p. 128.

(5) Cfr. ed. FRIEDBERG, Pipsiae, 1879, p. XXII, y RODRIGUEZ SOTILLO, *Las fuentes ibéricas del Decreto de Gratiano*, en Miscelánea Comillas, 20 (1953) 321-322.

Algumas observações sobre a linguagem da Peregrinação de Etéria

Por Paulo DURÃO, S. J.

O objectivo da presente comunicação está suficientemente indicado no seu título: não se pretende nela apresentar a *Peregrinação de Etéria*, nem examinar o interesse histórico e litúrgico de tão curiosa narrativa. Tudo isso é hoje suficientemente conhecido dos eruditos. Pretende-se apenas chamar a atenção para algumas curiosas formas da sua linguagem, em razão da semelhança, que nels se verifica com o português actual. Convém não esquecer que a autora desta «Peregrinação» era natural «de extremis terris» (p. 164) e provàvelmente da região da Galécia.

Já outros estudiosos tentaram descobrir neste velho texto latino do século V, quer galicismos (Meister), quer hispanismos (Anglade). Não nos foi possível obter esses trabalhos, a que só vimos referência na introdução preliminar à edição de que nos servimos, e que é a de «Sources Chrétiennes» (*Éthérie — Journal de voyage*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1948). A esta edição nos referimos ao fazermos as citações.

Não é nosso propósito demonstrar coisa alguma nem sugerir qualquer teoria. Sem nenhuma ideia preconcebida, e sem pretensões a um estudo exaustivo, iremos sòmente apresentar as palavras e os giros de frase, que nos feriram a atenção numa simples leitura. Talvez este nosso trabalho possa despertar a curiosidade dos professores ou alunos de filologia portuguesa e estimulá-los a fazer sobre este assunto um estudo mais completo e profundo.

Para dar certa ordem à nossa exposição, indicaremos primeiro as palavras ou breves locuções; depois, alguns giros de frase.

Palavras e breves locuções

A palavra «púlpito» já se encontra registada em Ducange; todavia as autoridades por ele alegadas são de época muito posterior à «Peregrinação de Etéria»; vale a pena notar que essa palavra já se encontra neste velho texto (p. 138(: *in eo loco, ubi pulpitus est.*

À palavra «missa» atribui-se geralmente o sentido de «envio», ou despedida da assembleia dos fiéis. Neste nosso texto aparece o mesmo vocábulo, ao que parece, com o sentido que hoje vulgarmente lhe damos. Descreve a Autora uma celebração litúrgica e diz que se faz certa leitura dos Actos dos Apóstolos e *postmodum fit ordine suo missa* (p. 248).

Encontramos também a palavra *tumbae* (p. 148).

Passando a diversas locuções usuais em português, mencionarei primeiro a designação dos dias da semana. É sabido que esta é, em português, igual à que se emprega no latim litúrgico. Há, porém, uma circunstância particular, que feriu a nossa atenção: no latim litúrgico diz-se ordinàriamente «feria secunda»; «feria tertia»; etc.; na narrativa de Etéria vem sempre essas duas palavras por ordem invertida, exactamente como em português: *secunda feria; tertia feria,* etc.

Outra locução com que se topa quase em cada página é a seguinte: *Ac sic* ou *hac sic,* que corresponde ao nosso «assim».

Embora com sentido diverso do que tem hoje em português a palavra «cada», vale a pena notar as expressões em que entra a palavra «cata», por exemplo *cata pascha* (p. 152); *cata Johannem* (p. 238).

Giros de frase

Mais interessantes, porém, do que simples palavras e locuções são alguns giros de frase, em que se está a ler, sob as palavras latinas, a correspondente maneira de dizer em português. Citemos alguns a título de exemplo:

«Tínhamos de atravessar o vale» = *vallem traversare habebamus* (p. 98).

«O monte sobe-se todo a direito» = *Totum ad directum subis* (p. 102).

«Saíamos fora das portas da igreja» = *egressi sumus foras hostium ecclesiae* (p. 106).

«De porta em porta» = *de porta in porta* (p. 114).

«Voltámos ao nosso caminho» = *reversi sumus ad iter nostrum* (p. 116).

«Madrugando viemos» = *maturantes venimus* (p. 118).

«Iam adiante» = *inante ibant* (p. 122).

«De pequenino foi criado no mosteiro» = *a pisinno in monasterio nutritus est* (p. 128). Esta palavra «pisinnus» aparece várias outras vezes. Assim, por exemplo (p. 136): *ecclesia est pisinna* = a igreja é pequenina.

«Descemos dos animais» = *descendimus de animalibus* (p. 148).

Há em português arcaico a palavra «suso», que significa «para cima». Também a encontramos na «Peregrinação de Etéria»: *duxerunt (nos) suso ad ecclesiam* (p. 150): levaram-nos para cima, à igreja.

Uma das expressões mais curiosas é aquela em que entra o verbo «fui», com o sentido de *ir* e não de *ser*. Aparece diversas vezes: «fui à igreja» = *fui ad ecclesiam* (p. 172); ou ainda: «fui ao bispo» = *fui ad episcopum* (p. 182).

Reparemos ainda nesta expressão: «logo que se começou a fazer manhã», que vemos assim no nosso livro = *ubi coeperit se mane facere* (p. 216). Ou então nesta outra: «De sábado até quinta-feira», comparando-a com a que se lê a p. 218: «*de sabbato usque in quinta feria*»; e ainda: «cada um como pode» = *unusquisque quomodo potest* (p. 248).

Muitos outros exemplos deste género poderíamos aduzir; julgamos que não vale a pena. Há, porém, uma frase, que não devemos omitir, e com ela terminaremos esta singela comunicação.

Descreve a nossa Peregrina a procissão de Domingo de Ramos, em Jerusalém, e diz que, quando se aproxima a hora undécima, se lê o passo do evangelho, em que se narra que as crianças com ramos e palmas correram ao encontro de Jesus, dizendo: «Bendito o que vem em nome do Senhor». E logo se levanta o Bispo e começa a procissão, que parte do alto do monte Olivete. Nela se incorporam todas as crianças da região, com ramos nas mãos, até mesmo as pequeninas, que ainda não podem andar e que os pais têm ao colo. «E que os pais têm ao colo»... Como é que Etéria diz isto em latim? *In collo illos parentes sui tenent* (p. 222). Na edição bilingue, que vamos seguindo, esta expressão é assim traduzida para francês: «que leurs parents portent à leur cou» (p. 223). Realmente o sentido de «collum», em latim clássico, é «pescoço» ou «cou» em francês. Mas seria bem estranho que os pais levassem os filhos ao pescoço. Por isso, a esta versão francesa foi acrescentada a seguinte nota: «La coutume constante des femmes de Palestine est de porter leurs enfants en bas âge à califourchon sur l'une ou l'autre épaule». Será esta a explicação daquela curiosa frase? Não parece muito clara, pois estar escarranchado

no ombro é uma posição muito diferente daquela que as palavras realmente significam: «tenent in collo», ou como diz a versão francesa: «portent à leur cou». Por outro lado, trazer as crianças ao pescoço também não parece admissível...

Não estará a solução deste pequeno problema em que, já no tempo de Etéria, as palavras por ela usadas tinham o mesmo sentido que ainda têm hoje em português: *Parentes tenent filios in collo*: *os pais têm os filhos ao colo*? É uma sugestão que timidamente apresentamos ao juízo dos especialistas.

Una villa asolagada que pertenecio al Obispo Dumiense Rudesindo I

Por Enrique Chao ESPINA

El Padre Florez hablando del Obispo Rudesindo 1.°, dice que este presidía la Iglesia Dumiense en el año 877. Añade que el Rey Don Alfonso III, le hizo concesión de Dumio junto a Braga que «fué después presentada al Rey D. Ordoño II, en el año de 921 por el Obispo Sabarico pidiendo confirmación y nuevo reconocimiento de límites como se hizo».

Hecha esta rápida ambientación, sabemos — por el mencionado Flórez — que el monarca Alfonso concedió al obispo Rudesindo I, la villa de Arenas, según el siguiente texto:

«— En el mismo año concedió el Rey a este Obispo la Villa de *Are, nas,* junto al monte de Faro, territorio de Vivero con el Valle Juanzes: cuya data concluye;

Facta est a me concessio III Kal. Ma... Era CMXV año 877). Ego Adefonsus hanc concessionem a nobis editam conf.

«Sub Xpti noie Alvarus Eps.	Quiriacus strator
Sub Xpti noie Felmirus Eps.	Didacus Presbyter
Sub Xpti noie Nausti Eps.	Hermenegildus
Sub Xpti noie Ataulfus Eps.	Puricelius
Sub. Xpti noie Sebastianus Eps.	Argibus

«En el original hubo más confirmaciones; pero no pudieron leerse más que las referidas, sacadas del Sr. Villaamil de la Historia Ms. del Ilmo. Navarrete. El Rey Dn. Fernando IV y D. Henrique II hicieron mención de este Privilegio de la Villa Arenas, al confirmar los de Mondoñedo. Pero hoy no existe la Villa «que estuvo en la Ria de VIVERO) por haberla arruinado el mar» (1).

---

(1) P. Florez — España Sagrada tomo XVIII — páginas 66-67.

Este texto tendría escasa importancia si la sumergida villa que perteneció a la mitra dumiense no contase con otros detalles de interés. La sumergida villa, está rodeada de sugestivas leyendas, de interesantes datos que se relacionan con la historia, de valiosos hallazgos arqueológicos y de un misterio que nos atrae y subyuga, el cual pide ser desvelado para resolver algunos acuciantes problemas de los tiempos antiguos y medios.

Nuestro trabajo sólo pretende hacer una breve exposición de los datos que hemos podido recoger en torno a esta villa, y presentar las conclusiones a que hemos llegado. Nuestro tema se ajustará a estos tres puntos:

I La leyenda de Stabañón.
II Las piedras y el documento al descubierto.
III Reconstrucción histórica de Stabañón y de la villa de Arenas,

I

La leyenda de Estabañón

En un lugar marinero y encantador que parece creado para dioses y peces, *ábrese* — a poca distancia de Vivero (Lugo) — un arco de playa que aparenta ahogar al sol entre espumas y arenas. Esta circunstancia le valió el topónimo de Area, o Arenas, por el cual se le conoce y, a fé, que bien lo merece.

Es magnífica por su orientación, sus finísimas arenas, su limpieza natural y hasta por su paisaje de rara y exótica belleza.

Aquí está sumergida la villa que fué de la mitra Dumiense, y aquí nació la leyenda que vamos a referir, y de la cual se han ocupado mis antecesores cronistas y otros escritores.

La boca popular, bebiendo en los caños de la tradición, cuenta que en la parroquia de San Julián de Faro, a poca distancia de la llamada playa de Area, existió donde hoy se llama laguna de Carrucedo, una villa o población importante de mucha antiguedad:

Refiere la tradición que alcanzó gran florecimiento y que tenía como oficio primordial la pesca de la ballena.

Tanto la tradición como los que hacen referencia a la villa que estudiamos, la llaman con los nombres de *Estabañón* y de *Arenas*. Algunas veces se encuentra escrito *Stabañón* y, tal vez, por simplificación o elipsis se lee *Sabañón*.

Para explicar la desaparícion o humdimiento de la población, la leyenda nos cuenta que cuando Santiago vino a cristianizar y a predicar el Evangelio a nuestra tierra arribó a Estabañón en una barca de velas. El Santo Apóstol había sufrido una fuerte tempestad, llegaba rendido y mojado, y suplicó a un zapatero del poblado que le socorriese y amparase. Y se dice que el artesano, empecatado, y de duras estrañas, enfurecido y fuera de sí arrojole con toda su fuerza una horma al rostro. Retirose el Apóstol llorando y ascendió penosamente al monte Faro, bajo cuyas cumbres se extendía la villa y la maldijo para siempre con este fulminante anatema:

«— Arrevírate, vila, c'o d'abaixo pr'a riba».

Y escuchó la mar aquella imprecación del «Hijo del Trueno»: la tempestad alzose al cielo en galerna espantosa y abriose el agua como bocaza infernal sepultando a la villa maldita y maldecida.

No falta a esta curiosa y polipétala leyenda su «rosario» de variantes. Hace más de medio siglo, mi paternal profesor de Humanidades, el canónigo y académico Don Francisco Fanego Losada oyó contar a su abuela la historia de la villa asolagada. Ella la recibió de los labios de sus antecesores y coincide en lo esencial con lo que acabamos de referir, con sólo dos variantes: la primera que llama a la villa «Valverde», y la segunda, porque el ofendido no es el Santo Apóstol, sino el mismo Jesucristo.

Otras versiones hacen extensiva la conducta del zapatero a todos sus conciudadanos; y ya no es sólo este, sino toda la villa, la culpable y pecadora. En este caso, es una nueva Pentápolis que si no sucumbe bajo el fuego de Dios se hunde con eterno castigo, bajo el soplo de la marea infinita.

Todavía hoy, la imaginación de los marineros y campesinos que por aquellos contornos viven o los visitan, afirman que no sólo han visto algunas veces la torre de la iglesia, sino que oyeron, en más de una ocasión, un lejano pero perceptible sonido de las campanas, en tañido de misterio y de tristeza.

No es única — como es de todos conocido — la leyenda de villas «asolagadas» o de castillos y palacios sumergidos por permisión divina y como castigo de faltas, a veces, horribles. Vivero es rico en leyendas y está esperando un libro sobre tan apasionado tema, que nadie, todavia ha escrito. Y en este Vivero, hay según la boca desdentada y legendaria de los siglos una capilla bajo el pozo llamado de Piago, y cuya campana perteneció a la Parroquial de Santa María. Garcia Dóriga y Donapetry se han ocupado de esta legendaria historia y allí remitomios al lector.

Las villas sumergidas, preñadas de leyendas, son abundantes en todas las literaturas y seria ociosa erudición referirmos a ellas. No obstante, por haber hecho mención del nombre «Valverde», conviene aclarar que esta misma denominación se da en la villa de *Riveira* a la lacustre ciudad que cita el Turpino, y que se afirma fué cercada por Carlomagno y ahogada en el limo por la maldición del gran Emperador.

Y ahora cabe preguntar ¿qué hay de cierto en tan peregirna conseja?; Don José Castro Bolaño, escribía en el pasado siglo:

«No lejos de la Colleira y en la ribera opuesta, se detiene la vista en el arenal y marisma de Estabañón, donde según la tradición están sepultadas las ruinas de una población importante, que en fecha desconocida desapareció abismada por un terremoto o arrasada tal vez por la ferocidad de los Normandos, cuando en el siglo IX llevaron a sangre y fuego las costas de Galicia. Ahora ocupa la soledad aquel lugar desierto donde sólo se oyen el graznido de la estúpida gaviota y el choque de las olas, que vienen a estrellarse n la movediza arena» (²).

II

Las piedras y el documento al descubierto

Que existe en el mencionado lugar una villa sumergida, no sólo lo dice el pueblo y las leyendas, sino que tiene en su haber, otras pruebas irrefutables.

El Padre Flórez, además del texto citado, nos da otra valiosísima referencia en «La Cantabria». En efecto, después de informarnos del orden que los puertos tienen, según, Plinio, desde Vizcaya hacia Asturias, escribe Florez:

«Pueden reducirse en virtud del mismo orden, en esta forma: el de la Victoria a Santoña, el de Blendio a Santander, y el de Vereasueca (que pone Plinio confinando con Asturias) al puerto de San Martín de la Arena en Suances» (³).

Mucho me entusiasmó el hallazgo de este trascedental texto por el cual conocemos la antiguedad y sabemos que la advocación era: «San Mar-

(²) Don José Castro Bolaño artículo en los Almanaques de Soto Freire — año 1867.

(³) P. Florez — La Cantabria — página — 61.

tín», tan familiar no sólo a la sede mindoniense y bracarense, sino a la comarca de Vivero, donde el nombre de San Martín Castelo es todo un símbolo.

Pero, a parte de la tradición y los documentos, la sumergida villa levantó cabeza y manotazo para no dejar lugar a dudas. Así, a fines del pasado siglo, escribía Jacobo Araujo:

«En una de las riberas más próximas a la isla que dejamos historiado (se refiere a la Colleira) y bajo las sombrías bóvedas de un gigantesco *cabo o promontorio,* duermen sepultadas entre montañas de arena y légamo, removidas continuamente por el oleaje de un mar embravecido, las ruinas de un pueblo que la tradición afirma hundido en el siglo X, y cuyos vestigios en dias de bonanza se transparentan aún al través del azul diáfano de las aguas, sin que ninguna sociedad, ni corporación científica, celosa del buen nombre de su patria, se haya ocupado hasta aquí de extraer siquiera un fragmento de aquel celoso panteón» (4).

Cuatro años más tardãe — en 1887 — se refería García Dóriga a nuestro tema con estas palabras:

«...allá había, hace muchos siglos, una villa llamada *Estabañón* (vulgo Sabañón), que debido a un terremoto o una maldición del cielo, se hundió en medio de un terreno pantanoso cubierto ahora de lagunas, al través de cuyas aguas. según ciertas gentes, todavía se distinguen hoy algunas casas, y, sobre todo, la elevada torre de una iglesia» (5).

Coinciden algunos textos en que se veian vestigios de la villa, algunos «dias de bonanza al través del azul diáfano de las aguas». Y esto es muy factible, como lo sería sobrevolando las aguas en un avión o en un helicóptero, mejor que desde el interior de una embarcación.

A todo esto hay que añadir que varias veces, los temporales nos han regalado con sorprendentes hallazgos y, hasta ruinas. Sobre mi mesa de estudio tengo un recorte de periódico — sin fecha, ni título — que me regaló mi amigoe Juan Naya, Cronista de La Coruña, y dice textualmente:

«— Los habitantes de la sumergida villa de Stabañon o Sabañón, cerca de Area, en las inmediaciones de Vivero, dedicábanse a la pesca de ballena. En la laguna en donde, según la tradición estuvo la dicha villa, se encuentran aun vigas, y en lugar cercano se descubrieron en 1841 ó

---

(4) Album Histórico Científico y Literario de Galicia (Tomo 1.° año 1883).

(5) La Cueva de los encantos — por Alfredo García Dóriga, Publicose en el «Album Histórico — Científico y Literário de Galicia — de El Correo Gallego. Tomo II, páginas 269 a 276 — Ferrol — 1887.

42 trozos de una calle ancha empedrada de cal y canto, y posteriormente un trozo de argamasa romana, que luego fueron de nuevo cubiertos por la arena».

Parte de este interesantísimo texto, lo repite el que fué benemérito cronista de Vivero, Donaptry, si bien, las fechas que apunta son las de 1841 y 1842. Omite Donapetry «que se encuentran aún vigas» (6).

Dónde leyó Donapetry este dato que coincide con el texto del periódico que poseo?. Este mi ilustre antecesor cita al Dicionario de Madoz que todos conocemos, pero lo cierto es, que por más que en él hemos rebuscado no aparece lo que nos interesa. Sube de punto este detalle por que Amor Meilán coincide en decirnos literalmente:

«— Por de pronto, y por lo que a la ciudad de *Estabañón, asolagada* en la laguna de *Carrucedo,* cerca de Vivero, se refiere, consta por Madoz (Dicionário Geográfico) que en tiempos relativamente modernos se alzó en su propio emplazamiento una población que debió ser importante, cuyos moradores se dedicaban a la pesca de la ballena por la que pagaban un tributo anual a la villa de Vivero, Añade aquel autor que en la laguna se encontraban vigas, aun en su tiempo, y que en el puerto que estaba cercano, se descubrieron en 1841 y 1842, trozos de una calle ancha y empedrada de cal y canto, y posteriormente aún se dijo ver un trozo de de argamasa romana. Agrega, todavia, que «por documentos que obran en el Archivo de Vivero, consta que el paraje donde existe la laguna, o próxima a ella, hubo una población, si bien no se dió la causa que la hizo desaparecer, lo cual se pinta de distintas maneras» (7).

Aunque — como hemos dicho — no hemos podido encontrar en Madoz este repetido texto, coincide en lo esencial con el mencionado periódico.

El caso referido volvió a reptirse dos veces después: Donapetry en su magnífica Historia resucita una noticia que todos conocimos, en las siguientes líneas:

«A fines del año 1951, un furioso temporal dejó al descubierto tramos de muros, restos de molinos romanos, tégulas, ladrillos, hormigón y un trozo de enlucido pintado, que pronto fueron de nuevo cubiertos por las arenas» (8).

---

(6) Historia de Vivero y su Concejo por Juan Donapetry Iribarnegaray, Página 71.

(7) Manuel Amor Meilán-Historia de la Provincia de Lugo página 14.

(8) Heraldo de Vivero — Año 1965 (Febrero).

Más recientemente, el pasado año de 1965, los temporales del Cantábrico ocasionaron una verdadera ruina en muchos puertos. Tanto fué asi que las autoridades visitaron los lugares tan seriamente perjudicados y toda la prensa ha convenido en que los daños fueron de tan grandes proporciones, como no recuerdan ni lo más ancianos. El Boletín del Estado calificó los daños de catastróficos.

Pero a la ruina y a la destrucción de la tan reciente galerna, se siguió algo que es preciso dar a conocer y estudiar. El semanario local de Vivero se limitó a dar la tan trascendental noticia en estas breves líneas:

«La galerna de mar de estos dias, hizo descubrimientos en la Playa de Area dejando al descubierto vestigios de edificaciones magnificamente construidas y canales que parecen como de traidas de aguas».

«—Está siendo visitado por numerosísimo público y los vecinos de este bello lugar manifiestan que en este sitio se hallaba enclavado el antiguo puerto de Area, ya que el lugar en donde aparecieron estas construcciones antiguas se denomina «Cantiño de Cabreira» (*):

Por el Alcalde de Vivero, don Hermes Varela y Alvarez de Toledo supimos que los restos no aparecieron en la playa como dice la precedente noticia sino «un poco más allá del arroyo allí existente, o sea hacia la parte de Juances». Personalmente, comprobamos, después, la exactitud de este dato, el cual tiene importancia.

Tuve el acierto de mandar hacer fotografias en evitación de que la mar volviese a cubrir estos restos o fuesen destruidos. Una de estas fotos que acompaña a nuestro rabajo muestra en primer plano unas piedras colocadas en forma de pileta o depósito. Fácil es ver que la solidez está hecha a «conciencia» para evitar filtraciones y hasta los embates de la marea. A todas luces, la anchura, del muro que se ve a continuación denota la necesidad de solidez en el lugar donde estas edificaciones se emplazaron.

En otra fotografía se aprecian muros maravillosamente construídos. Mi amigo y compañero de Academia el arqueólogo Manuel Chamoso, a la vista de las fotografias opinó que tenian traza medieval pero utilizando restos medievales. Esto mismo escribimos nosotros en la prestigiosa Revista General de Marina en estos términos:

«Se aprecian restos de muros que tienen la traza de medievales. Pero en ellos se observa que fueron utilizados materiales de otro muro anterior,

---

(*) El reciente temporal del Cantábrico y una sumergida villa antigua en la Ria de Vivero, por Enrique Cao Espina. Revista General de Marina — Mayo, 1965, página, 603.

pues hay una hilera de piedras de mayor tamaño que acusan la manera de hacer de los romanos. En las piedras, restos de piletas o depósitos, alcantarilla y otros hallazgos se mezcla lo medieval con la consistencia romana; es preciso hacer un estudio directo para emitir una opinión acertada» (10).

En otros artículos, y antes de visitar el lugar de los hallazgos supusimos — que se trataba de dos poblaciones de épocas muy diferentes: lo romano y lo medieval abrazados en el tiempo y en el espacio, lo cual confirmaba la opinión del amigo Chamoso, el cual pensaba visitar este lugar, como — así, después lo hizo.

Después de salir a luz varias de mis publicaciones (11), y de visitar personalmente lo que quedaba de los descubrimientos, sabemos que se trata de un poblado romano, y romanos son los hallazgos, como también afirma mi admirado Chamoso que visitó, y aún fotografió, cuanto allí está a la vista.

Hecha toda esta exposición, y con todos estos materiales vamos a tratar de reconstruir lo que parece más cierto de esta interesante historia.

III

Reconstrucción historica de Stabañon y de la villa de Arenas

De cuanto llevamos recogido y estudiado, parece lógico pensar en dos poblaciones distintas, más que en una sóla. La una romana, cuyas ruinas han quedado al descubierto por la galerna del pasado 1965. La otra «asolagada», metida bajo la marea y castigada por Santiago según la crédula leyenda, y que perteneció a la mitra dumiense por cesión de Alfonso III, en el año 877. Estudiemos, por separado, ambas poblaciones, y reconstruyamos su problemática historia.

---

(10) Sobre este tema publiqué artículos en dos series: una de tres en El Progreso de Lugo — Números 28 y 31 de Enero y 3 de Febrero de 1965; otra de cuatro en La Voz de Galicia Números del 27 de Febrero; 3-5 y 6 de Marzo del año 1965. Posteriormente y en el mismo año, di a luz un breve resumen de estas publicaciones en el Libro-Programa de los Festejos de Vivero.

(11) Recientemente acaba de salir un interesantisimo estudio sobre los cántabros, que puede servir de orientación para las poblaciones romanas del Cantábrico. Se trata de la obra de Joaquín González Echegaray «Los Cántabros» 370 páginas. Artes Gráficas Benzal-Virtudes 7. — Madrid (Ediciones Guadarrama).

Estabañon o Stabañon

Los topónimos «Stabañón» y «Estabañón» son evidéntemente derivados del acusativo griego de «Stefanos» que hace «Stefanon». Pera una derivación directa no daría la ñ en español, por la cual hay que buscar la solución en el latín como paso intermedio (*stephanionem* puede dar *estebañonem* y *estebañón*).

La raiz griega y el término «stefanos», significa: «corona» «anillo», «círculo», «lugar cercado», todo lo cual está muy conforme con la topografía de la playa del lugar. Del griego «Stefanos» deriva el latino Stephanus» (Esteban) y, con menos probabilidad, podía tener aquí origen el topónimo que estudiamos. Hasta refuerza, algún tanto, esta suposición el hecho de que San Esteban del Valle está relacionado con la isla de la Colleira (que fué de los templarios) y parece punto intermedio con el lugar que nos ocupa. Sobre ello poseemos datos que aquí es improcedente analizar.

¿Los hallazgos del año pasado se refieren a Estabañón?... Hoy por hoy, no es posible contestar con absoluta certeza, y es secundaria la respuesta, porque lo esencial es que aquí existió una población romana, a la cual acabamos de referirnos.

Si repetimos el texto de Florez, tomado de la Cantabria, según Plinio existió aqui «la villa» y «puerto» de la Arena, y aún hace llegar hasta él los límites del puerto de Vereasueca (que Plinio pone confinante con Asturias).

En efecto, después de hacer referencia al orden que los puertos tienen, según Plinio, desde Vizcaya hacia Asturias, dice la Cantabría»:

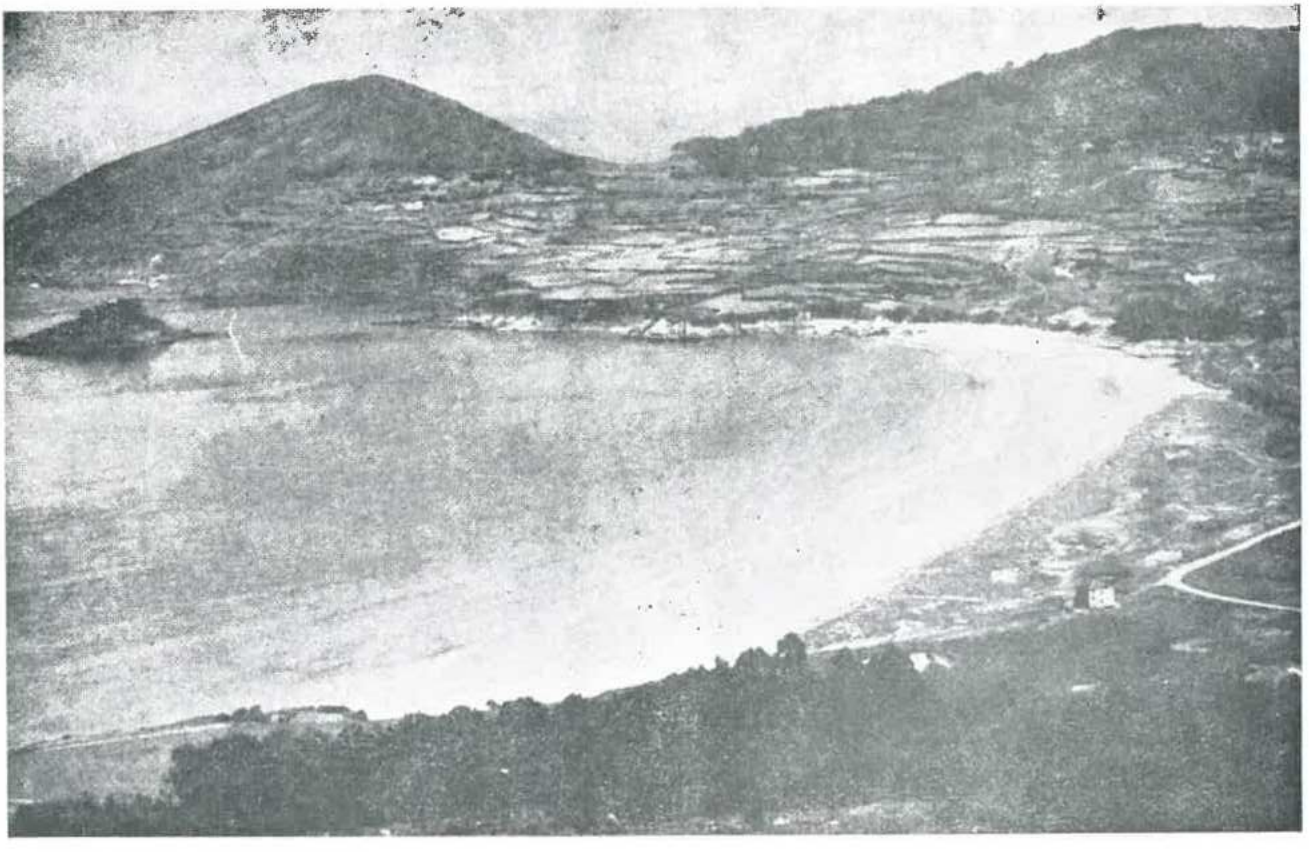
«Pueden reducirse en virtud del mismo orden, en esta forma: el de la Victoria a Santoña, el de Blendio a Santander, y de Vereasueca (que pone Plinio confinante) al puerto de San Martin de la Arena en Suances» ([12]). Sea pues, Stabañón, u otro el nombre, lo cierto es que queda orientada la investigación en torno a estos hallazgos romanos. Resta añadir y lamentar que gran parte de lo que allí apareció lo han destruido en busca de procurar monedas (algunas han aparecido) u objetos de valor. De casas aparecidas no han quedado ni los muros, víctimas de la codicia y de la ignorancia.

([12]) Véase: Manuel Amor Meilán. Historia de la Provincia de Lugo página 14 y sig.





Restos de la población que la galerna dejo al descubierto en Febrero de 1965, en la playa de « Area »



Playa de Area

San Martin de la Arena

Es innecesario repetir que tradición y leyenda afirman que en la laguna *de Carrucedo* (del latín carru-cito, clásico: currus) próximo al lugar de los hallazgos existió una villa-puerto que fué sumergida por la mar, y es distinta de la población romana a la cual pertenecen los hallazgos.

Es muy probable que antes existiese en la laguna sumergida una población lacustre (palafitos) y de este parecer es Amor Meilán. Confirma esta suposición el nallazgo de vigias y es acertado el razonamiento de este culto investigador (12).

La verdade história es que aquí existió la villa-perto de *San Martin de Arenas,* que según Flórez se la concedió el rey Alfonso III al obispo dumiense Rudesindo I en el año 877, Y, después, según el mismo historiador: «El Rey Don Fernando IV y Don Henrique II, hicieron mención de este privilegio al confirmar los de Mondoñedo».

Es, pues probable que la villa existiese en la segunda mitad del siglo XIV, ya que Enrique II, reinó del 1369 al 1379, e hizo mención de la villa. El dato de mención no es suficientemente probativo, pero el no añadir que la villa ya no existe no deja de ser significativo.

Con esto damos por terminada esta monografía, la cual tanto debe a la circunstancia de la galerna del pasado 1965. Tal vez la misma mar nos aclare otras incognitas, ese mar que tanto maravilló a los historiadores de la Antiguedad, y del cual decía Mela:

«— Es inmenso y sin límites, agitado por enormes mareas. Tan pronto inunda los campos como los deja en seco, al retirarse a mucha distancia. Y sucede no sólo una vez, ni paulatinamente, ni se trata de una sacudida alterna que le impulsa con toda violencia de una costa a otra, sino que por el contrario, después de ser lanzado de su centro y simultaneamente contra las costas, por opuestas que sean, continentes o islas, nuevamente las abandona para concentrarse y revolverse sobre sí, y siempre con tal ímpetu que tan pronto hace retroceder los rios más caudalosos como arrastra consigo animales terrestres o abandona sobre las arenas animales marinos» (13).

---

(12) P. Mela: Chorografia III. 1 — Versión directa del texto latino.

O germanismo de S. Frutuoso na profissão monástica do século VII

Pelo P.e Dr. Alfredo ESTEVES

A figura de S. Frutuoso de Braga interessa aos estudiosos da história do monacato ibérico sob muitos e variados aspectos. Contudo durante anos permaneceu desconhecida de alguns historiadores nacionais e estrangeiros.

Não foi sem alguma admiração que, há anos, folheámos um trabalho apresentado na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, como tese de doutoramento em Direito Canónico, tratando da profissão religiosa desde os primórdios até ao século XII onde a concepção frutuosiana da entrega dos monges ao seu abade era totalmente ignorada do seu autor (1).

Com o intuito de vencer o silêncio nesta e noutras obras manifesto, alguns estudiosos, tanto nacionais como estrangeiros, dedicaram-se a analisar a originalidade da legislação de S. Frutuoso arrancando-a ao esquecimento dos séculos e revelando a contribuição, a todos os títulos notável, do monge bracarense na consolidação e expansão do monacato ibérico.

Entre os mais notáveis estudiosos desta época da vida monástica medieval na península é de justiça mencionar os nomes de Caetano do Amaral, António Siles, Berlière OSB, E. Flórez, Ildefonso Herwegen, Manuel Bernardes, J. Pérez de Urbel, Zacarias Villada e Mário Martins (2).

Este Congresso de estudos, em boa hora realizado, manifestará, numa série de temas, todo o alcance da personalidade original de S. Frutuoso e a sua repercussão na expansão da vida monástica do século VII.

---

(1) *Muzzarelli*, «de professione religiosa a primordiis ad saeculum XII» «dissertatio ad lauream in iure canonico Pont. Univers. Gregoriana, Bologna, 1938).

(2) *Caetano do Amaral:* «Vida e Regras de S Frutuoso Bracarense», Lisboa,

Como modesta contribuição a este Congresso, pensámos apresentar uma comunicação sobre «O Germanismo de S. Frutuoso na profissão monástica do século VII» onde se destacasse a riqueza do pensamento frutuosiano ao pretender legislar sobre a realidade sócio-jurídica da entrega dos monges ao seu abade.

Antes de entrarmos no estudo pròpriamente dito jurídico, queremos antecipar que, em S. Frutuoso, como em todos os legisladores monásticos, a realidade sócio-jurídica, implica, antes de mais, uma dimensão teológica que é, fundamentalmente, uma entrega a Deus sem a qual toda a vida religiosa, nas suas estruturas, carece de sentido e valor.

Assim, quando algum monge, em última análise, se decide a abandonar o mundo para se albergar sob as orientações e normas de um senhor que é abade, para além de todas as humanas motivações, fá-lo sempre com vontade sincera de responder fielmente às exigências do Evangelho.

Ora o elemento teológico que encontra a sua raiz mais profunda na exigência evangélica, necessita de uma regulamentação jurídica que sirva de moldura e enquadramento a todas as formas de consagração a Deus numa vida comunitária. É precisamente o que faz S. Frutuoso com a «Regula Monachorum», com a «Regula Monástica Communis» e com o célebre «Pactum», dando-nos assim os elementos indispensáveis para avaliar a sua estrutura teológica-jurídica da profissão monástica.

Fontes do Germanismo de S. Frutuoso

O germanismo de S. Frutuoso que brota principalmente das obras acima citadas tem a sua ambiência que nos servirá de ponto de partida para a nossa conclusão.

Alguns dos seus biógrafos dizem-nos que Frutuoso era filho de um

---

1805. *António Siles*: «Investigaciones históricas sobre el progreso y el origen del monacato en España», Madrid, 1857.

Berlière OSB: «L'ordine monastico dalle origini al secolo XII», Bari, 1928.

E. Flórez: «España sagrada», Madrid (1754-1879).

I Herwegen: «Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga», Stuttgart, 1907.

Manuel Bernardes: «História das Ordens Monásticas em Portugal», Lisboa, 1888.

J. Pérez de Urbel: «Los monges españoles en la idade média», Madrid, vol. I, 1945.

«Los monges españoles en los primeros siglos de la reconquista», Madrid, 1932.

Zacarias Villada: «História eclesiástica de españa» t. II-1.ª p. Madrid, 1932.

Mário Martins: «Correntes de filosofia religiosa em Braga do século IV-VIII» Braga, 1950.

rico general do exército ao serviço dos reis visigodos na corte de Toledo (3).

Esta circunstância obriga-o a passar alguns anos da sua infância em permanente contacto com formas de cultura e instituições sociais que forçosamente deixarão uma marca indelével na sua personalidade. Com esta base de germanismo que herdara com o sangue dos seus antepassados, alguns anos depois, rodeado de criados à maneira dos grandes senhores, de longa cabeleira dourada a cair-lhe ondolante sobre os ombros fortes, vestindo túnica curta cingida por um cinturão de bronze esmaltado de pedras preciosas, abandona as terras que o pai possuía em Bierzo na antiga Galécia romana, hoje província de Leão e vai frequentar as aulas que o famoso bispo Conâncio dava nas salas do seu palácio.

Este contacto com o bispo palentino, mostra-lhe a superioridade da cultura greco-romana que fàcilmente assimila, apesar de continuar fiel à herança dos seus maiores. Ali cursa o trivium e o quatrivium, sentindo-se através do fenómeno da assimilação sócio-cultural cada vez mais realizado. O seu espírito germânico servia agora de base à cultura romana, resultando desta simbiose um espírito completamente novo.

Recebidas as ordens sagradas e conhecedor do apoio que o Concílio Toledano IV dava a todos aqueles que quisessem seguir a vida religiosa, despede-se do seu bispo e vai para a Galiza onde se entrega à fundação de mosteiros.

Silenciando aspectos que não fazem ao nosso propósito, as legislações dos monges e os cânones dos concílios da Espanha visigoda, preparam o triunfo do seu germanismo. Podem não ser as únicas fontes mas, a verdade é que, a sua referência aqui se torna necessária.

A primeira entre as regras monásticas conhecidas é a «Regula Consensoria Monachorum» (4) onde talvez a nota mais característica seja, sem dúvida, a débil autoridade dos abades em vista de que todos eles, como qualquer outro monge, devem submeter-se à mesma regra. Elaborada de comum acordo entre os monges e o abade, patentiza um elemento de grande interesse manifestamente hispânico — o pactum — onde as legislações posteriores vão fundamentar-se.

S. Martinho de Dume de quem Santo Isidoro nos diz que foi «fun-

(3) *António Nicolau*: «Bibliotheca vetus hispanica» (notícia histórica) P. L. 87, 1095.

(4) P. L. 76, 993-996.

De Bruyne: «La Règle des moines priscillianistes» em (Revue Benedictine) t. XXV (1908), pág. 83-89.

dador de mosteiros» em toda a Galiza e nas extensas regiões da Lusitânia até Coimbra, deve ter-lhe fornecido amplos materiais de feição ascética e mística. Os escritos de S. Martinho tiveram grande influência na Idade Média e, em muitos círculos monásticos e profanos correram como sendo máximas de Séneca (5).

Não parecerá estranho que S. Frutuoso se tenha encontrado muitas vezes com os tratados do seu antecessor, apóstolo dos suevos. Para além desta circunstância histórica verifica-se ainda que, quase todas as regras do monacato ibérico tinham reminiscências orientais. S. Pacómio, S. Basílio, S. Macário e Cassiano estão mais perto do espírito do monge bracarense do que S. Bento.

No século VI, S. Leandro, irmão de Santo Isidoro de Sevilha, sabendo que sua irmã Florentina, estava resolvida a imitar diante de Deus o pacto, escreve-lhe uma longa carta à qual os historiadores chamam «Regra de S. Leandro» e que Santo Isidoro apenas lhe dá o nome de «da formação das virgens e do desprezo do mundo» (6). Não a terá conhecido S. Frutuoso?

Outro pensador ibérico anterior a S. Frutuoso na legislação monástica é Santo Isidoro. Ao ocupar a sede metropolitana de Sevilha, vaga pela morte de seu irmão, Isidoro, em 618, escreve a «Regula Monachorum» (7). Apesar de não ser totalmente original, os vinte e quatro capítulos de que consta, mostram o brilho do seu espírito ordenador, disciplinado e defensor das realidades divinas ao mesmo tempo que sabe condescender com as exigências duma natureza humana fraca e cheia de maneiras bárbaras.

A regra isidoriana viria a ser suplantada pela de S. Frutuoso de forma que, durante alguns séculos, todo o monacato ibérico se vai reger pela sua legislação.

De posse desta tradição ibérica, consciente das responsabilidades de ter sido fundador de muitos mosteiros de homens e mulheres, Frutuoso, decide-se, como tantos outros legisladores, a encarar a vida comunitária dos seus monges. Assim, surgem sucessivamente a Regra dos Monges, a Regra Monástica Comum e o Pacto. Nelas começa por teologia falando do amor de Deus e do próximo para depois descer aos mais variados

(5) P. L., 72, 22-50.
(6) Santo Isidoro: De viris illustribus, c. 41, n. 58.
P. L., 83, 1004.
(7) P. L., 63, 867-894.

aspectos que lhe oferece, no dia a dia, a vida do mosteiro. Esta Regra dos Monges que escreve antes de ser bispo de Dume e metropolita de Braga, constava inicialmente de 25 capítulos ao passo que a Regra hoje conhecida apenas contém 23 faltando-lhe o capítulo 24 que tratava dos velhos e o capítulo 25 que versava sobre o dia de Domingo.

A regra dos Monges, sem a ordem de Santo Isidoro, está cheia de ensinamentos ascéticos e normas de prudência perfeitamente adaptadas ao espírito e mentalidade das gentes a que se destinava.

Era, porém, natural que esta Regra dos Monges não visasse todos os aspectos da vida monástica nem estivesse adaptada a todos os problemas que uma evolução necessàriamente devia trazer. Desta forma nasceu a Regra Monástica Comum destinada a mosteiros duplos, de homens e mulheres. Este sentido fica esclarecido com o pensamento de que tudo deve ser feito e decidido de comum acordo não só entre os abades e os monges mas também entre os abades dos diversos mosteiros.

O beneditino alemão I. Herwegen chama a esta Regra Monástica Comum, a regra dos abades reservando a primeira só para os monges (8).

Esta regra reflete um mundo completamente distinto dos tradicionais. S. Frutuoso sabe que, em muitos mosteiros da Península, grassavam certos abusos e era mister corrigir para se precisar o conceito da profissão religiosa. Assim, havia leigos que construíam mosteiros nos seus prédios, formando eles próprios com a mulher e os filhos uma espécie de pseudo-família religiosa dando-se, ao mesmo tempo, uma regra em conformidade com os seus gostos e caprichos desligando-se de toda e qualquer jurisdição episcopal.

Sabedor desta corrupção da vida religiosa, Frutuoso, diz-nos logo que tais mosteiros não merecem o nome de mosteiros em vista de cada um dos seus habitantes eleger aquilo que mais lhe convém julgando santo o que não passa de mera veleidade e não aceitando como abades senão aqueles que em tudo concordam com os seus caprichos, não distribuindo as suas riquezas aos pobres de Cristo como mandam os Apóstolos (9).

Esta regra monástica comum, para além de todos os merecimentos permite-nos descobrir os elementos indispensáveis da profissão monástica visigoda nos seus aspectos jurídicos. Assim, tratando-se de um acto livre devia vir expressa num documento e assinado depois pelo próprio interessado e pelo abade que recebe tal entrega em nome da Igreja. Não basta a

(8) *I. Herwegen*: oc. c., l. c.
(9) P. L., 87, 1111.

intenção e a vontade para que uma pessoa possa ser chamada religiosa no sentido jurídico. Como se trata de uma instituição social, é necessário o consentimento de duas partes. Ao legislar neste sentido, Frutuoso, tem presente, no seu espírito, as normas dos concílios toledanos em que se preceituava que ninguém pudesse ser considerado monge ou freira sem antes ter entregue a declaração da sua vontade nas mãos do abade, abadessa ou sacerdote ministro da Igreja.

Esta entrega ao abade demarcando os direitos e obrigações garantidas por um juramento de fidelidade (19), não realiza todo o valor sacrificial que a vida de consagração exige naqueles que se entregam a Deus na pessoa do abade. Falta a profissão da pobreza e a submissão do juízo próprio à vontade do abade e às normas da regra naquilo que é destinado ao bem de todos e de cada um dos monges.

É nesta Regra Monástica Comum, que S. Frutuoso define a essência da perfeição religiosa do mundo visigótico.

Os elementos essenciais podemos enumerá-los desta forma:

1.º — Uma declaração da vontade assinada pelo interessado e pelo abade, abadessa ou sacerdote que, em nome da Igreja, a recebem.

2.º — Uma renúncia total dos bens em favor dos pobres de Cristo, levando uma vida de perfeita pobreza em conformidade com os preceitos dos Apóstolos.

3.º — Uma regra ou norma de conduta pela qual se possa impedir as arbitrariedades dos monges de tal sorte que estes na sua vida quotidiana não façam a própria vontade mas só a vontade do seu abade estampada na regra.

4.º — Finalmente, Frutuoso, deduz uma conclusão inerente a toda a realidade da vida social consagrada a saber: o da vida comunitária. Esta incorporação na comunidade não sòmente se opõe à vida individual mas leva todos os monges a viverem em família, debaixo do mesmo tecto, a participarem do mesmo pão e do mesmo vinho. Por esta estabilidade, à maneira dos reis visigóticos, os abades podem perseguir os monges fugitivos em qualquer parte onde eles se encontrem obrigando-os, se necessário pela força, a regressar ao mosteiro que tinham abandonado.

---

(19) P. L., 87, 1127-1130.

Situação político-social do Estado visigótico

O germanismo de S. Frutuoso não só se relaciona com as legislações monásticas existentes na península mas encontra, na situação político-social do estado visigótico outras bases talvez tão fortes como as até agora indicadas.

Nos primeiros anos do séc. V, os povos germânicos levados pela sede de expansão geográfica pisaram terras da península (11).

Desde há anos que estes povos nas suas andanças através do Reno e do Danúvio encontravam fraca resistência nas tropas imperiais. Seduzidos pelo triunfo das armas, Walia assina em 418 um convénio federativo com Roma mediante o qual se concedem terras aos invasores com a única condição de servirem os interesses do Império em casos de necessidade.

Teodorico I (456-466) no seu orgulho, desligava-se deste convénio federativo porque o considera humilhante para o seu povo e faz a guerra a todos os povos vizinhos com o intuito de alcançar o domínio absoluto.

No social e no administrativo os novos povos aderem fàcilmente às estruturas romanas, porém, no campo da política interna, continuam a ser tão germanos como antes destes contactos (12).

A partir do terceiro concílio de Toledo, celebrado sob os auspícios de S. Leandro, metropolita de Sevilha, decreta-se a unidade religiosa, abandonando os novos povos o arianismo e ficando a professar a fé católica que seguiam os hispano-romanos (13).

Realizada esta unidade político-religiosa, o estado visigótico aproxima-se mais dos vencidos ficando nalguns aspectos fiel ao seu espírito próprio.

Do ponto de vista jurídico quais foram os princípios fundamentais que deram origem às monarquias visigóticas?

O conhecido historiador Manuel Torres, resume a duas as teorias que teriam dado origem à formação destas monarquias (14). Assim, diz ele, para uns (Sybel) essa origem deve buscar-se no conceito de tipo familiar. Para outros (Eichhorn) não se poderá compreender a estrutura interna

---

(11) *Zacarias Villada*: (história eclesiástica de España», t. II, pág. 17.
Pérez Pujol: «História de las instituiciones sociales de la España goda», Valência, 1896.

(12) *Z. Villada*, o. c., l. c., pág. 19.

(13) PL., 84, 341-364.

(14) *Manuel Torres* «El estado visigótico» em (A. H. D. E.) t. III, 1926, pág. 401.

destas monarquias sem se ter presente o conceito fundamental da «Defolge», do Séquito ,do Comitato, da Companhia (15).

Seja como for o certo é que, nos começos do séc. VII e VIII são muitos os homens livres que, sem perderem a condição da sua liberdade, se recomendam a um protector, Dominus, mediante uma entrega de todo ser, recebendo, em troca dos seus serviços, uma protecção que se estende a todos os bens e à própria pessoa. Para que este dar e receber tivesse mais consistência, entre o protector e o protegido fazia-se depois o juramento de fidelidade.

A ideia do «Séquito», e do «Comitatus», podem implicar uma situação de medo, de desconfiança, e, ao mesmo tempo, o reconhecimento de uma necessidade de apoio quer físico quer moral. O germano vive muito dentro de si e se, por um lado, toma atitudes que denotam uma personalidade altiva e orgulhosa, por outro lado é tímido e tem necessidade de apoio contra todos os ambientes que o rodeiam.

A psicologia de um povo está, por vezes, dependente do ambiente que o circunscreve. Um clima hostil adverso não pode normalmente gerar uma situação de confiança. Assim, se para o homem da cultura greco-romana o «cosmos» constitui um centro de atracção pela sua beleza de forma a fazer dele um contemplativo do ser e da harmonia, não acontece isto no homem de espírito germânico. Para este o mundo não lhe provoca uma reflexão objectiva mas leva-o naturalmente a uma exaltação do subjectivismo. Como poderia ele amar um mundo que não lhe sorri a maior parte do ano? Como poderá ter a sensação de confiança quando tudo à sua volta concorre para que se sinta, cada vez mais ameaçado?

Perante estas realidades sòmente tem uma solução a seguir: optar por uma companhia mais forte de maneira a poder vencer as ameaças do exterior. Não é, pois, de estranhar que até o Cristo dos germanos é um Cristo guerreiro rodeado de muitos soldados dispostos a combaterem na sua companhia. Cristo une a si esses homens pela confiança na sua bravura e prende-os à sua pessoa pelos laços da fidelidade. Não encontramos aqui, bem manifesta, uma explicação psicológica para o facto de os germanos terem aderido, de início, ao arianismo e ao adopcionismo? Notemos ainda que o germano é fundamentalmente um «humano-sentimental», fazendo depender todas as manifestações interiores da simpatia, do interesse e da promessa de fidelidade.

---

(15) *Calmete*: «Le comitatus germanique et la vassalité a propos d'une theorie recent», en (Nouvelle Rev. Historique de droit), 1904.

Apesar de tudo, prometendo fidelidade, não abdica da sua personalidade. Promete ao rei obediência mas com toda a facilidade lha nega quando este não governa para seu proveito ou da colectividade. Por esta exigência as monarquias visigóticas estão mais perto dos regimes democráticos do que dos absolutistas. A soberania reside no povo; é o povo por meio das assembleias de todos os homens capazes de direito que elege os seus reis. A seguir a esta eleição tem lugar o juramento de fidelidade dos súbditos ao rei e deste a todos os súbditos.

O Concílio XV de Toledo dizia expressamente: «Praefactus princeps Egica in regno adscitus juramentorum suorum Deo reddidit vota cum se justitiam populis redditurus *promissit*» ([16]).

O cerimonial visigótico deste juramento recíproco é altamente sugestivo:

> «O dia da consagração régia, o rei eleito por vontade do povo, levantava-se muito cedo; para aquele tempo já deviam estar no palácio os bispos e o clero da cidade, revestidos com os ornamentos sagrados. Logo que o monarca saía do seu quarto, o Primaz pronunciava sobre ele a primeira oração na qual se pedia a Deus que lhe concedesse governar para o bem comum e para que não se apartasse do caminho da verdade. Terminada esta oração, dois dos bispos presentes, que levavam preciosos relicários, colocam-se um à direita e outro à esquerda do eleito e, nesta forma, organiza-se a procissão a uma das principais basílicas toledanas. Atrás do clero seguia o soberano e depois o povo. Durante o trajecto cantavam-se salmos e hinos alusivos ao acto que se ia realizar: «eis que envio o meu anjo para que prepare o caminho diante dos meus olhos»; «Israel se Me ouvisses, não adorarias deuses estranhos». Já na porta da Igreja o cortejo parava. O metropolita cantava ou recitava a seguinte oração: «Ó Deus que sabeis não poder subsistir por nenhuma força criada o género humano; concedei, benigno, que este vosso servo N. a quem escolhestes para dirigir o povo, se apoie de tal maneira na Vossa ajuda que possa aproveitar a todos os que tem a dita de presidir». Depois desta oração, a comitiva entrava na Igreja cantando a antífona seguinte: «Senhor salvai o vosso rei». Chegados ao coro o metropolita reza nova oração sobre o eleito monarca o qual, despojado dos mantos reais e das armas, se aproxima do altar, prostrando-se em terra, com os braços abertos em forma de cruz, se-

([16]) PL., 84-520.

guindo-se o cântico da ladainha de todos os santos. Quando o coro chegava às invocações — Senhor dignai-vos eleger por rei a este vosso servo N.; dignai-vos abençoá-lo e exaltá-lo; dignai-vos conduzi-lo ao sólio do império, todos incluindo o rei se levantam. A seguir o metropolita aproximase do monarca e exige-lhe o juramento de fidelidade em conformidade com o seguinte interrogatório:

— «Queres guardar a fé santa transmitida pelos varões apostólicos e observá-la com obras justas?

— Quero, respondia, o rei.

— Queres ser o tutor e defensor da Igreja e dos seus ministros?

— Quero.

— Queres governar o reino que Deus te deu, conforme a justiça dos teus pais e defendê-lo sempre?

— Quero, e apoiado no auxílio divino *prometo*, enquanto estiver da minha parte, *agir fielmente* em tudo aquilo que *redunde em alívio dos meus vassalos*.

Recebido o juramento do rei, o metropolita dirigia-se igualmente ao povo a quem lhe fazia uma série de perguntas em ordem à manifestação do juramento de fidelidade ao novo rei.

— «Queres sujeitar-te a este Príncipe e Reitor, afirmar o seu reino e consolidá-lo com *fidelidade estável* e *obedecer aos seus preceitos* conforme aquilo do apóstolo: toda a pessoa sujeita aos seus superiores ou seja ao seu rei, como superior»?

— Assim seja, respondia o povo em massa (17).

S. Julião, a propósito de Wamba, refere também que ele prometeu fidelidade ao povo conforme era costume. «Ante altare divinum consistens, ex more, fidem populis reddidit» (18).

Ora é a este compromisso recíproco que, no mundo germânico se chamou *Pactum*, obrigando tanto os reis e senhores como os vassalos. As leis visigóticas são bem claras a este propósito: «quod tam regia potesta quam populorum universitas legum reverentiae sit subjecta» (19). Por este verdadeiro contrato bilateral, os súbditos limitavam a autoridade dos reis e estes a liberdade dos súbditos.

---

(17) *Z. Villada*, o. c., pág. 86.
Berganza: «Antiguidades de España», p. II, págs. 681-684.
(18) PL., 96, 776.
(19) Leges Visigothorum, II, 1, 2.

Que classe de obrigatoriedade provém destes Pactos? Convém notar que a obrigatoriedade abrange simultâneamente as duas partes e brota da mesma natureza do pactum e não do juramento de fidelidade, porque este juramento apenas vem reforçar uma obrigação já existente.

Daqui parece deduzir-se que, na literatura patrística visigótica se fala de uma obrigação jurídica vinculada à natureza intrínseca do pactum e de uma obrigação moral principalmente afirmada a partir dos concílios ao fazer ressaltar o aspecto sacral de toda a promessa através do aspecto representativo que os reis têm na pessoa de Cristo.

Os concílios toledanos, apelam para a figura bíblica dos reis visigóticos consagrados pelo óleo santo para desta sorte mais fàcilmente poderem levar os súbditos a permanecer fiéis aos reis, uma vez que, verificada a infidelidade ao juramento sempre se reveste da forma de um sacrilégio. «Sacrilegium quippe est si violetur a gentibus regum suorum promissa fides quia non solum eis fit pacti transgressio sed et in Deum quidem in cujus nomine pollicetur ipsa promissio» (20).

Reafirmada com tanta insistência esta sacralidade dos pactos, todos os súbditos, implìcitamente, renunciam às confabulações com amigos e inimigos que ponham em perigo a existência das monarquias, admitindo como consequência que os reis podem perseguir os infratores da palavra jurada, ainda que acobertados noutro território não podendo ser defendidos nem pelos bispos nem pelos senhores.

Com esta tradição recebida do mundo em que vivera não será difícil compreender agora a essência do pacto de S. Fructuoso. No entanto, para maior esclarecimento, levantamos ainda outro problema: que pensam os padres ibéricos do germanismo dos reis visigodos?

O germanismo dos padres ibéricos

Perante um tal fenómeno que se impõe pela força das armas, nos alvores do século V, como vão reagir os padres mais representativos da mentalidade peninsular?

No tempo das invasões dos bárbaros a insatisfação era geral em todo o império. Os romanos recém-chegados à África, fugindo aos massacres de Alarico contam a Agostinho de Hipona a derrocada de Roma. Durante muito tempo acreditaram que a cidade era inviolável. Agora, com pro-

(20) PL., 84, 384.

funda mágoa, tinham de aceitar um facto para o qual não encontram fácil explicação. Numa tentativa de raciocinar o acontecimento, atribuem esta tremenda derrocada à protecção que os últimos imperadores deram ao cristianismo. Para eles, o cristianismo dava azar.

Agostinho deu-se conta do perigo de tais murmurações e, apesar de aconselhado por muitos cristãos a não tocar no assunto de Roma, sentiu-se responsável de um silêncio comprometedor e assim, em cartas e sermões, não se cala, expondo claramente, que os culpados das desgraças de Roma não eram os cristãos, mas os próprios romanos.

Este acontecimento fez nascer no seu génio de pensador o livro de «Civitate Dei» onde valentemente expõe os princípios básicos para uma filosofia da história que mais tarde os padres ibéricos hão-de receber através de Paulo Orósio.

Os povos germânicos, agora radicados na península, não podiam ser considerados como inimigos do mundo romano cristianizado. Antes pelo contrário, Paulo Orósio, amigo íntimo de Santo Aagostinho, e conhecedor pessoal de alguns capítulos da Cidade de Deus esboço a ideia de que eles vieram numa época providencial para a história do mundo incumbindo-lhes Deus o transmitirem sangue novo ao romanismo decadente.

Paulo Orósio, é na península, o primeiro defensor e advogado do germanismo. As referências a esta situação criada pelas novas invasões são muitas. Não esconde a sua simpatia quando nos diz na sua principal obra que «Os galos destruíram a Roma pagã mas os godos respeitaram a Roma cristã» e conta-nos ainda que, um certo dia, estando em Belém com S. Jerónimo ouviu dizer a um narbonês que o rei godo, em princípio, pretendia eliminar da face da terra o nome romano, mas, considerando que eles eram um povo de leis e disciplina, escolheu, para sua maior glória, o restaurar e acrescentar o nome romano com o vigor dos godos (21).

Não é menos significativa a referência noutro lugar quando diz que «os godos abandonaram as armas e fizeram das espadas relhas de arados passando a viver em amizade com os romanos, considerando-os como sócios e amigos de tal forma que, alguns de entre eles, preferem uma pobreza livre entre os bárbaros a uma riqueza carregada de impostos entre os romanos» (22).

---

(21) *P. Orósio*: «Historiarum adversus paganos libri VII».
PL., 31, 663-1174.

(22) *Silva Tarouca*: «Fontes historiae ecclesiastica meddi aevi», Roma, P. U. G., 1930, pág. 1 e segs.

Idêntico pensamento encontrou eco fiel em Santo Isidoro de Sevilha. No livro das «Sentenças» e das «Etimologias», não cessa de cantar hinos de louvor à Espanha visigoda. São elucidativos a este propósito os capítulos 48, 49 e 51 do III livro das «Sentenças» ([23]).

Herdeiro deste pensamento peninsular, Frutuoso continuará, e, em certo modo superará a trajectória traçada por mestres tão hábeis. A sua simpatia pelo germanismo destaca-se sobremaneira no pactum que agora analisamos.

O espírito da profissão de S. Frutuoso

Na posse destes elementos, que julgámos indispensáveis ao estudo do nosso tema, vamos agora estudar, em concreto, o conteúdo do pacto.

A ideia dos pactos não é nova na história do pensamento jurídico. Já Aristóteles nos dissera ([24]) que o homem era um ser eminentemente social, isto é, feito para viver em comunidade com os outros homens. Esta vida de comunidade, porém, não se compreende sem a existência de normas jurídicas para regulamentar as relações sociais daí provenientes.

Como era natural o mundo monástico não podia conservar-se, por muito tempo, à margem desta necessidade. Quando o cenobitismo vence todas as formas de vida isolada e solitária, mais necessária se torna essa regulamentação. Por este motivo todas essas formas de vida social em comunidade com as quais se define a situação jurídica dos monges, receberam, desde muito antigo, o nome de pactos.

Nas 12 tábuas, em época de pleno rigorismo romano, a palavra pacto tem um significado muito especial: com ela se pretende mencionar a situação de paz proveniente do delinquente e da pessoa ofendida. Assim, a acção de injúria, acaba por um pacto entre ambas as partes ([25]).

Mais tarde fala-se do pacto como de uma convenção de duas vontades feita totalmente à margem de toda a lei civil ([26]).

Aumentando entre os povos as relações sociais de comércio era necessário que o direito clássico, dominado pelo rigorismo das 12 tábuas se

---

([23]) *Menéndez Pidal:* «España Visigoda», Madrid, 1940, pág. XXXV (época isidoriana).

([24]) *Aristóteles*: «Moral a Eud.», VII, 10.

([25]) Lex XII tab.

Digesto italiano — palavra patto.

([26]) Bonfante P. «Istituzioni di diritto romano», pág. 508.

modificasse em favor da realidade da promessa feita, da palavra empenhada e munida de uma garantia jurídica.

O Digesto era bem claro a este respeito quando dizia: «nuda pacta obligationem non parit»; ex nudo pacto non oritur actio» ou então «ex nudo pacto actionem non nasci» (27).

Para a maior parte dos historiadores do direito romano a grande modificação dos pactos, deve-se a influências do cristianismo principalmente depois da conversão de Constantino. Mediante a influência cristã, aparece na história do pensamento jurídico pactual, um novo elemento até agora ignorado dos juristas imperiais. Trata-se do «animus» isto é, da vontade que chega a produzir nas partes em causa uma confiança mútua de forma que, todos os que pactuam, podem ter uma certa confiança de que o prometido será fielmente cumprido (28).

Este princípio do «Animus» tão frequente na literatura patrística dos primeiros séculos, assume notável relevância em S. Frutuoso no momento em que, a palavra dada, passa a ter uma obrigação não só de consciência como também uma obrigação pròpriamente dita jurídica. O homem vale tanto quanto vale a sua palavra mantida a toda a custa.

O fundamento deste «Animus» de manter a palavra dada, provém da mesma natureza humana interessada em considerar a mentira como proibida pelo direito natural.

Assim, a «fides germânica», apesar de Tácito lhe chamar com certa ironia, uma «prava pertinatia» (29) era, no fundo, uma palavra empenhada devido a uma vinculação interna que visava em primeiro lugar a Deus como termo último e primeiro de todos os pactos religiosos, mas ao mesmo tempo susceptível de uma coacção externa porque, em segundo lugar, o monge entrega-se também a um abade como meio social de se dirigir a Deus.

Inicialmente, porém, uma grande maioria dos padres sòmente se preocupa com destacar o aspecto moral silenciando o jurídico por não se julgar tão importante (30).

O pacto é, pois, uma convenção pela qual duas partes manifestam a

---

(27) Digesto, 2, 14, 7.

(28) *Pringsheim.* «Animus in roman law», citado por Roberti em «L'influenza cristiana nello svolgimento storico dei patti nudi» (publicazioni della Università del Sacro Cuore, vol. XVIII, pág. 89).

(29) *Tácito:* «De Mor. Germ.», 24.

«Annales», XIII, 54.

(30) *Pacturini*: «pactes et contractes», pág. 154.

sua vontade com intenção implícita ou explícita de se obrigarem moral e jurìdicamente.

Bastaria este factor para avaliar todo o alcance do pacto de S. Frutuoso nos seus aspectos sócio-jurídicos mas aparece ainda a redacção feita por escrito e corroborada por juramento de todos os monges pactuantes.

Mediante este pacto-quod originem professionis continet — distinto da sua escrituração — libellum pactionis — o monge de S. Frutuoso já não se considera isolado nas suas relações com Deus mas integrado numa verdadeira relação jurídico-social.

Definida assim a juridicidade do pacto Frutuosiano como elemento primeiro da profissão monástica do mundo visigótico, vejamos agora quem são as pessoas que fazem o pacto.

A família monacal de S. Frutuoso era formada, em primeiro lugar, pelos conversos (fratres conversi) que eram os postulantes ou noviços que pretendiam ser admitidos na sociedade monástica. Frutuoso admite toda a classe de pessoas desde o momento que manifestem boa vontade em seguir a vida de pobreza e de obediência. Um dos requisitos a ter em conta na admissão dos conversos consiste num inquérito em que se pergunta qual o motivo porque se abraça a vida religiosa (31). Se são casados, se são escravos no sentido rigoroso da palavra porque, tratando-se de tais escravos exige-lhes o libelo da manumissão contendo o seu estado de homens livres. «Omnis conversus cum ad coenobium venerit, seque suscipi postulaverit confestim in conspectu totius congregationis adductus, sciscitabatur ab abbate utrum liber an servus, utrum bona et spontanea voluntate, an fortasse qualibet compulsus necessitate» (32).

No caso de aparecerem candidatos, entre os conversos, unidos em casamento, Frutuoso pede-lhes um documento pelo qual se comprometam a viver em continência.

Depois deste primeiro momento, os conversos são entregues a um monge experimentado em virtude que tem por missão guiar a todos os conversos e observar se manifestam sinais de verdadeira vocação monacal. Para tanto, em força da regra, deve fazer uso das «provas» cuja duração será, pelo menos, de um ano inteiro (33).

---

(31) Regula Monastica Communis, cap. IV.
PL., 87, 1113-1114.
(32) Regula Monachorum, cap. XXII.
PL., 87, 1110.
(33) Regula Monachorum, cap. XXI.
PL., 87, 1109.

Acabado este ano de provas, com resultados positivos, os conversos são admitidos a emitir a fórmula de profissão que os faz, no mesmo instante, «os filhos do pacto» como eram conhecidos todos os monges visigóticos.

Para se aproximar de Deus é necessário, no dizer do Apóstolo, começar pela fé interior e pela fé exterior. É o começo do pacto.

A seguir a esta profissão de fé anti-ariana, o pacto menciona uma série de textos evangélicos com o objectivo principal de entusiasmar a vontade dos novos monges elogiando a vida de Cristo pobre (34).

A profissão monástica, começa então com a entrega dos conversos a Deus — Deo tradimus animas nostras... promitimus Deo etc.... — Através da liturgia da profissão a entrega do monge a Deus introdu-lo numa nova família consagrada inteiramente ao divino serviço, radicando aqui a raiz da sua consagração.

Já vestido do novo hábito, acompanhado do abade, entra no templo; coloca depois o pacto em cima do altar e, prostrado em terra, ouve do seu abade esta comovente oração: «recebei Senhor este vosso servo N. o qual para fugir das tempestades do mundo e dos laços do demónio se refugia em vós para que, por vós recebido, se alegre de ter sido salvo do presente século e ainda de ser contado entre os eleitos (35).

Realizada a entrega a Deus, principal objectivo de toda a consagração religiosa, tem lugar a entrega ao abade representante na terra do Cristo invisível.

O abade é a figura central da profissão monástica de S. Frutuoso. Como representação de Cristo, recebe igualmente a entrega que os monges lhe fazem das suas pessoas. «Tibbi Domino nostro tradimus animas nostras». Frutuoso chama também ao abade pater. Que paternidade é esta que ele exerce sobre os seus encomendados. Já afirmámos ao longo destas páginas, que o pater de S. Frutuoso difere essencialmente do pater beneditino. Assim, para S. Bento, a ideia do pater, vinculada ao pater — famílias romano, é o primeiro princípio de unidade. Perante um império que começa a desmoronar-se a ideia da unidade surge naturalmente. O melhor prototipo desta unidade era a família dominada pelo pater que tem plenos poderes na sua pessoa e atribuições. Esta autoridade não reconhece qualquer espécie de limitações — «quod mihi placuit vim legis habet».

Todos aqueles que viessem pela profissão religiosa a entrar no seio

(34) Pactum em PL., 8, 1128-1129-1130.

(35) *Z. Villada*, o. c., pág. 298.

dessa família deviam renunciar a todas as vontades próprias, ficando só a vontade do abade. «Todas as coisas sejam feitas em conformidade com a vontade do abade» (36). O seu poder é de tal forma amplo que vai até aos mais insignificantes pormenores. Se a regra lhe permite consultar em alguns casos a comunidade é ele o único a deliberar. Se na regra se fala de decanos, de prepósitos, como auxiliares no governo dos mosteiros, a verdade é que não têm qualquer autoridade fora da autoridade do abade (37).

Frutuoso, pelo contrário, não é um romano. A sua vida alimenta-se de tradições germânicas. Não é, pois, a família romana que dá consistência à sua filosofia da unidade. Sentindo também o desejo da unidade vai buscar, para a sua estruturação definitiva a ideia de protecção pessoal. É através desta protecção pessoal que os encomendados entram na família monacal sem abdicar da sua liberdade sendo eles os que limitam as zonas de acção dos abades nas relações entre uns e outros. Quer isto dizer que o abade assume na profissão de S. Frutuoso a mesma categaria que um rei visigodo e os monges, por sua vez, a das assembleias do povo. Mais que de uma filosofia da unidade familiar, em S. Frutuoso predomina a filosofia da religião, na qual se aceita um chefe pelas suas altas qualidades pessoais e ainda pela protecção garantida que tal chefe em troca da companhia lhes dá.

Esta realidade está perfeitamente de acordo com o mais genuíno espírito germânico. Resultava absurdo pensar-se numa entrega de tipo beneditino em que os monges entram na família a modo dos filhos-família privados de todos os direitos.

O pactum de S. Frutuoso é neste ponto bem explícito. «Proinde divino ardore accensi, ecce nos omnes qui subter notandi sumus, *Deo et tibi Domino et Patri nostro tradimus animas nostras,* ut secundum edictum apostolorum et regulam et sicut sancta patrum pracedentium sanxit auctoritas, uno nos in coenobio, Christo praecedente, teque docente, habitemus. Et quidquid pro salute animarum nostrarum, anuntiare, docere, agere, increpare, imperare, excommunicare secundum regulam emendare volueris, humili corde, deposita arrogantia, intenta mente, desiderioque ardente, divina gratia opitulante, inexcusabiliter, Domino facente, omnia adimplebimus (38).

Estas palavras mostram, em pormenor, até onde se dirige a autoridade do abade com relação aos seus encomendados: pode ensinar, corrigir,

(36) S. Bento, Reg. 49, 10.
(37) Schmitz Ph. «Histoire del'ordre de Saint Benoit», t. I, págs. 18-19.
(38) PL., 87, 1128.

castigar, excomungar mas tudo isto que livremente os monges lhe concedem deve ser feito, sem arrogância, com coração humilde e de boa vontade. «Quod si aliquis ex nobis, contra regulam et tuum praeceptum, murmurans, contumax, inobediens, vel calumniatur exstiterit, tunc habeas potestatem omnes in unum congregare» (39)... O antigo direito germânico dava aos reis visigodos poder para perseguirem os fugitivos e desertores em qualquer parte onde se encontrassem. Esta autoridade estava vinculada ao juramento de fidelidade. O concílio IV de Toledo diz expressamente: «quicumque igitur a nobis vel totius hispaniae populis qualibet conjuratione vel studio *sacramentum Fidei suae* quod pro patriae gentisque gothorum statu vel conservatione regiae salutis pollicitus est, temeraverit aut regem nece atractaverit, aut potestate regni exuerit... anathema sit in conspectu Dei Patris et angelorum» (40)...

No juramento de fidelidade incluía-se positivamente o serviço da pessoa a quem alguém se encomendava e negativamente, toda a abstenção de rebeldia confabulações ou outros actos que pusessem em perigo a pessoa ou os bens do protector.

Ora o pacto frutuosiano reflete ainda este mesmo aspecto no poder que igualmente atribui aos abades em relação aos monges desertores. «*Promittimus etiam Deo et tibi nostro* ut si quis sine benedictione fratrum aut tuo imperio per vitium ad alia loca ad habitandum transire voluerit, *habeas potestatem* incautam eius persequi voluntatem qui hoc tentaverit et comprehensum cum senioribus judicum ad regulam censuram conducere. Et si aliquis eum defendere voluerit episcopus vel eius qui sequitur ordo aut laicus, et tua admonitione audita, aput se eum retinere voluerit comunicatio illius cum diabolo sit... et nec in finem viaticum accipiat qui hoc fecerit» (41).

Enumerados os direitos concedidos ao abade o pacto indica a seguir os direitos dos monges, que o abade aceita como expressão da vontade de Deus. «Tibi vero Domino nostro suggerimus si velles quod credi certe nefas est et quod Deus fieri non patiatur, aliquem ex nobis injuste aut superbe aut iracunde habere aut certe eum diligere et alterum livoris odio contemnere, unum imperare, alterum adulare, sicut vulgus habet, *tunc habemus et nos concessam a Deo potestatem*, non superbe, non iracunde, per unanquamquam decaniam praeposito nostro, quaerimoniam infere et

(39) PL., 87, 1128.
(40) PL., 84, 383-384.
(41) PL., 87, 1129-1130.

praepositus tibi domino nostro, humiliter pedes deosculari, et nostram querelam ad singula pendere:... *tunc habemus et nos potestatem coetera monasteria commonere* aut certe episcopus qui sub regula vivit vel catholicum ecclesiae defensorem comitem et advocare ad nostram collationem ut coram ipsis te corripias et coeptam regulam perficias et nos simus discipuli subditi seu adoptivi filli humiles, obedientes in omnibus quae oportet et demum Christo sine macula offeras nos illaesos. Amen ([42]).

O pacto termina com a assinatura de todos aqueles que nele tomaram parte activa.

Nesta referência aos aspectos característicos do pacto de S. Frutuoso encontrámos a originalidade do seu modo de entender a profissão monástica. A semelhança com as fórmulas visigóticas principalmente a 45 e 46 que o historiador Torres Manuel coloca como sendo redigidas entre os anos 615-620 ([43]) denota tratar-se de um autêntico germanismo.

Aprofissão monástica de S. Frutuoso é pois um contrato bilateral cujos efeitos jurídicos se podem resumir nos seguintes princípios:

1) realizado o pacto-quod origem professionis continet — o monge já não pode justificar a sua volta ao mundo; neste sentido, se inclui uma estabilidade no mosteiro e uma forma de vida comunitária. Para que esta estabilidade se mantenha sempre no seu primitivo vigor, a regra e os concílios concedem aos abades poder para perseguir os monges que ousassem quebrantar a promessa de permanência.

2) Pelo pacto, livremente emitido, todos os monges se comprometem a viver em conformidade com a regra conhecida durante o ano da provação e ainda a viver no espírito de pobreza e de obediência evangélica.

3) No pacto ficam manifestos os direitos dos abades e dos monges, podendo afirmar-se que a profissão monástica é ao mesmo tempo teológica e jurídica.

Bastaria esta simples referência para se considerar exagerada e destituída de fundamento a posição de Fustel de Coulanges ([44]) quando nos afirma que «a invasão do séc. V não trouxe nenhum sangue novo, nenhuma concepção religiosa nova, nenhum direito particular que tivesse vindo directamente da Germânia».

([42]) PL., 87, 1130.

([43]) Torres Manuel, o. c., t. II, pág. 147.

Miguel Bernardino: «las fórmulas visigóticas» em revista de ciências jurídicas, sociales de la universidad de Madrid, 1919-1920.

([44]) Fustel de Coulanges: «Histoire des institutions politiques de l'ancienne France», pág. 558.

Os limites da Arquidiocese Bracarense até o tempo de S. Frutuoso

Por A. de Almeida FERNANDES

Esta comunicação foi construída com dados de um meu estudo mais vasto, e também mais minucioso como convém a um modo de ver inteiramente pessoal. Tem por fundamento a *Divisio Wambae,* com um apoio que melhor diria confirmação no *Parochiale* suévico.

Estranhar-se-á um fundamento tão desacreditado, e ainda mais a relação que estabeleço com um monumento que, desde que lha conferiu P. David, após séculos de desprezo, ocupa o pólo oposto em matéria de fidedignidade (1). A *Divisio* é que ainda não teve reabilitador; mas, muito longe da pretensão de o ser, surpreendeu-me, ao acabar aquele estudo, a coincidência de dois resultados independentes: a extensão diocesana que defini à custa da identificação e da localização do número suficiente de paróquias suevas é a mesma que obtive pela localização dos quatro pontos da *Divisio*. Já muito antes achava eu fàcilmente rebatíveis as razões de Vásquez de Parga contrárias à fidedignidade do documento (2); mas, depois disso, a convicção radicou-se-me. Infelizmente, é-me impossível mostrá-lo em tão acanhados limites, quase um simples esquema.

Entrarei, pois, sem mais preâmbulo, no assunto desta comunicação.

I

Entendo que uma das tarefas do investigador deste assunto será verificar se, não obstante o seu geral seguimento, a opinião de P. David de que a diocese de Orense se desmembrou da de Astorga deverá aceitar-se sem mais discussão como até agora.

---

(1) *Études Historiques*, pp. 45-82.
(2) *La Division de Wamba*, pp. 89-93.

Como se sabe, aquele medievista, tendo afirmado que as dioceses do Porto e de Tui se separaram da de Braga, entende que não assim a de Orense, com elas criada, porque não apresenta «o mesmo desenvolvimento de organização paroquial» que o conjunto das de Braga, Tui e Porto, nem mostra, ao contrário destas, a «distinção entre paróquias de *vici* ou de *villae* e paróquias de *pagi*». Refere-se nisto aos dados do Paroquial suevo.

Num aspecto estrictamente eclesiástico, ou seja, sem consideração de outros factores — como o hierárquico e até o funcional em especiais atribuições —, não me parece justo estabelecer uma distinção entre as paróquias, a ponto de se suporem dois grupos delas: as de *pagi* e as não de *pagi*. A aparente distinção que o Paroquial estabelece agrupando *pagi* à parte de *ecclesiae* deve ter uma significação muito diferente do que geralmente se julga.

Com efeito, creio que se labora em equívoco acerca do sentido dado à rubrica *pagi* no Paroquial e que é o próprio: territorialmente, um cantão ou distrito; populacionalmente, uma etnia ou grupo tribal distinto. Nada poderia ainda aqui interessar às finalidades do documento que uma paróquia correspondesse ou não a um *pagus* nesse sentido, num ponto de vista puramente eclesiástico, religioso, que é o do Paroquial, porque, caso contrário, também deveriam distinguir-se as paróquias estabelecidas noutros centros.

O documento é um instrumento martiniano, anti-herético, e creio que a palavra *pagus* nele constitui um remoto exemplo do termo *paganus* já numa acepção religiosa, heterodoxa, que principiou forçosamente no tempo em que ainda vigoravam *pagi*. Quer dizer, o *pagus* do Paroquial mais não significará que a paróquia de fé ariana, para não considerar outra heresia.

Quando o documento se organizou, ainda S. Martinho de Dume estava longe de alcançar o cristianismo integral em toda a Suévia: aqui e além, naturalmente nos pontos mais afastados de Braga ou Dume, algumas *paroeciae* arianas subsistiriam. Daí que, pelo consabido horror dos católicos a tudo o que era ariano, essas cristandades heréticas — os *pagi* ou comunidades de *pagani* — se arrolassem à parte das que, num contraste sintomático, se designaram *ecclesiae*, como se as paróquias de *pagi* nesse sentido não fossem *ecclesiae* também. Para os católicos, sem dúvida que o não poderiam ser, porque a *ecclesia* era o *conventus legitimus* dos cristãos, e uma igreja herética nunca por eles poderia ser reputada «legítima».

A flagrante contraposição entre *ecclesiae* e *pagi* no Paroquial é pois,

em meu entender, de sentido religioso e, assim, uma oposição de católicos a arianos.

Do estudo que fiz, concluí que esses *pagi* paroquiais se acantonavam, de facto, nos extremos bracarenses (tratando-se até então de uma diocese única, visto que o Porto e Tui acabavam de separar-se de Braga): ao nascente, actual província transmontana; ao sudoeste, sobretudo à volta de *Portucale*; e ao noroeste, principalmente entre o Lima, o Minho e o mar. Não admira, portanto, que o território que foi erecto em bispado de Orense estivesse livre de tais *pagi*, como o estavam outros, e a ideia de P. David de que a falta de *pagi* não indica desmembramento de Braga, mas de Astorga (porque não de Lugo?), carece de aceitável fundamento.

Quanto à outra razão de P. David, o desenvolvimento paroquial, longe de aproximar Orense de Astorga, estabelece antes a sua paridade com Braga, na metade ocidental desta diocese: a densidade paroquial pode dizer-se a mesma — o que não sucede em relação a Astorga. Esta, num território pelo menos cinco vezes mais vasto, tem menos paróquias que Orense.

II

Mostrada a inanidade das razões por que o grande medievista declarava desmembrada de Astorga a diocese de Orense, apontarei outras que indicam a inclusão deste território em Braga.

Como é sabido, a diocese bracarense «parece ter-se constituído ainda antes da chegada dos Suevos (ao menos no séc. IV, mas deve ser muito anterior), coincidindo certamente com o respectivo convento jurídico» — o qual, segundo se diz, «não devia incluir Orense, ao norte, nem a Terra de Bragança, a leste» (3). Uma tal exclusão de Orense resulta da aceitação da tese de P. David.

Mas, no território que se erigiu no séc. VI em diocese auriense, haviam estanciado *populi* de que se entende em Ptolomeu haverem sido integrados no convento jurídico Bracaraugustano (4).

Citarei apenas os indispensáveis para cobrir toda a extensão daquele bispado, indicando os respectivos *oppida* e suas mais aceites ou demonstráveis correspondências actuais: os *Gigurri* (*Forum Gigurrorum*), lem-

(3) Prof. Torquato de Sousa Soares, *A Origem e a Formação de Portugal*, I, p. 157.

(4) Aut. e *ob. cit.*, I, pp. 106-109.

brados em Valdeorras, norte do Sil, de facto a única ultrapassagem auriense deste rio; os *Nemetatae* (*Volobriga*), região de El Bollo; os *Tiburi* (*Nemetobriga*), zona de Tribes; os *Bibali* (*Forum Bibalorum*), bacia do rio Bibey, afluente do Sil (nada com Bembibre); os *Narbasi* (*Forum Narbasorum*), localizados na própria Orense; os *Limici* (*Forum Limicorum*), região de Ginzo de Limia; os *Luanci* (*Merua*), zona de Celanova.

Ora, se se admite que a primitiva diocese bracarense coincidia com o respectivo convento jurídico e se todo o território mais tarde auriense entrava neste convento, é óbvio que aquela diocese englobava aquele território. Se se alegar que Ptolomeu não esclarece o bastante a sujeição bracarense daqueles *populi*, direi que também a não contraria; de modo que a minha conclusão apenas deverá ser desdita quando se provar que essas tribos não foram do convento referido.

Mesmo a provar-se tal, não ficaria por isso demonstrada a desmembração diocesana de Orense em Astorga, porque esta diocese coincidia com o convento jurídico Asturicense e este jamais se prolongou para ali, onde os conventos que compartem são o Brácaro e o Lucense. De contrário, o convento Ásture ou a diocese asturicense teria um extravagante prolongamento em corredor para oeste, transpondo o próprio Minho até não muito longe do mar, demasiado alongado, entre *Bracara e Luco*.

É muito para notar, com efeito, que, sendo várias as opiniões no tocante à linha divisória destes dois conventos entre si, em caso algum se mostra prolongado para esta banda o Asturicense. Umas seguem o curso da Sil na quase totalidade da extensão do bispado de Orense, como as divisões Albertini e Pidal, e, neste caso, é claro que esse território era bracarense. Outras, como a que ùltimamente traçou o Prof. Torquato de Sousa Soares (5), cortam-no sensìvelmente ao meio, de sorte que, em tal caso, teríamos de concluir que Orense foi criada parte à custa de Braga e parte à de Lugo. Nem esta de Astorga — a não ser uma remota probabilidade no extremo oriental, com que as dioceses contributárias teriam sido então três.

Não o crerei, porém, e o que desta verificação resulta, no meu entender, é que a única divisória entre os conventos Brácaro e Lucense aceitável deverá ser o curso do Sil, desde a sua confluência no Minho, até Valdeorras, onde passaria para o norte. Mesmo assim, não excluirei a possibilidade de Valdeorras ter sido asturicense, porquanto foi sempre Jurres

(5) *Ob. cit.*, pp. 123-124, e notas.

uma reclamação de Astorga (6), que, ao menos em alguns casos, sempre teria razão; mas fraca, porque a *paroecia* denominada Geurros já surge auriense no Paroquial suevo.

É de examinar, posto isto, o troço desde o mar à foz do Sil, sem que possa deter-me nas diversas opiniões sobre essa divisória, desde o oceano ao Minho (7); mas a *Divisio Wambae* mostrou-se-me tão natural e coerente no estudo que tracei das dioceses visigóticas, que não hesitarei em tomá-la como fonte que pode mesmo decidir não só o caso diocesano mas ainda o dos conventos jurídicos.

Aceitando plenamente o parecer do Prof. T. Soares de uma divisão desde o mar pelo curso do Leres até à parte média deste rio, daí por diante, em vez de inflectir-se para sudeste como propõe, fá-lo-ei para nordeste, por uma linha sinuosa, até à foz do Sil ou pouco acima, tendo passado um tanto ao sul de Lalin e Shantada, onde me parece ser a zona de *Radica* lucense da *Divisio*.

O estudo do balizamento das quatro dioceses que aqui convizinham — as de *Iria, Luco, Tude* e *Aurias* — assim no-lo deixa crer. *Iria* e *Aurias* têm *Radica* comum, mas não lhes pertence, porquanto não confinavam, separando-as então *Luco*. A separação só podia por isso fazer-se mediante um estreito corredor com que *Luco* ia confinar com *Tude*, em *Lacuna*, que se cita no balizamento das três dioceses de *Tude, Luco* e *Aurias*, — o que me parece confirmar aquela dedução.

Como me é impossível fazê-lo aqui, permito-me a ousadia de recomendar a quem estranhe a minha opinião verificá-la num mapa.

Quanto aos limites ao oriente, o seu primeiro troço ia de Valdeorras a Senabria (ambas inclusas em Orense no Paroquial suevo), e seguiam pela margem direita do Tuela, onde concordarei inteiramente com o Prof. Torquato Soares (8). Não poderei, no entanto, compreender como é que se exclui o território dos Zelas (Bragança), por se tratar de uma tribo ásture, e se quer incluir o dos Banienses, que eram uma tribo lusitana junto ao Sabor e o Douro (9). A coerência imporia a exclusão desta; e, realmente, o seu território, que se alargava do Tua final até ao Douro, ao nascente e sul, cortado pelo Sabor terminal, correspondendo à paróquia

(6) Doc. na *España Sagrada*, XVI, p. 443. Apesar de falso, revelará em alguns casos (o de Alisti, por exemplo) pretensões justas.

(7) Expõe-nas o Prof. T. Soares, *ob. cit.*, I, pp. 119-124.

(8) *Ob. cit.*, I, pp. 125-126.

(9) Ib., pp. 126-127, e mapa entre as pp. 140 e 141, errado quanto à *Civitas Baniensis*, que ficava na direita do Sabor, o que tem grande sentido nesta discussão.

sueva de *Vallaritia* e, na Reconquista, à Terra de Valariça (civil e eclesiástica), como tenho estudado, pertencia à Lusitânia (dado que a inscrição estipendiária da ponte de Alcântara assim o indica) e, portanto, ao convento Escalabitano — única zona deste, certamente, ao norte do Douro.

No estudo, mais vasto, que tracei, mostra-se que o território Banhense era da diocese primitiva de Viseu, e passou à de Caliábrica no séc. VII, quando esta se desmembrou daquela — vindo, na Reconquista, a ser herdado por Braga.

Portanto, os limites ao oriente da primitiva diocese bracarense eram a margem direita do Tua-Tuela, até ao Douro. Ao sul, seguiam pela margem direita deste, até ao oceano.

III

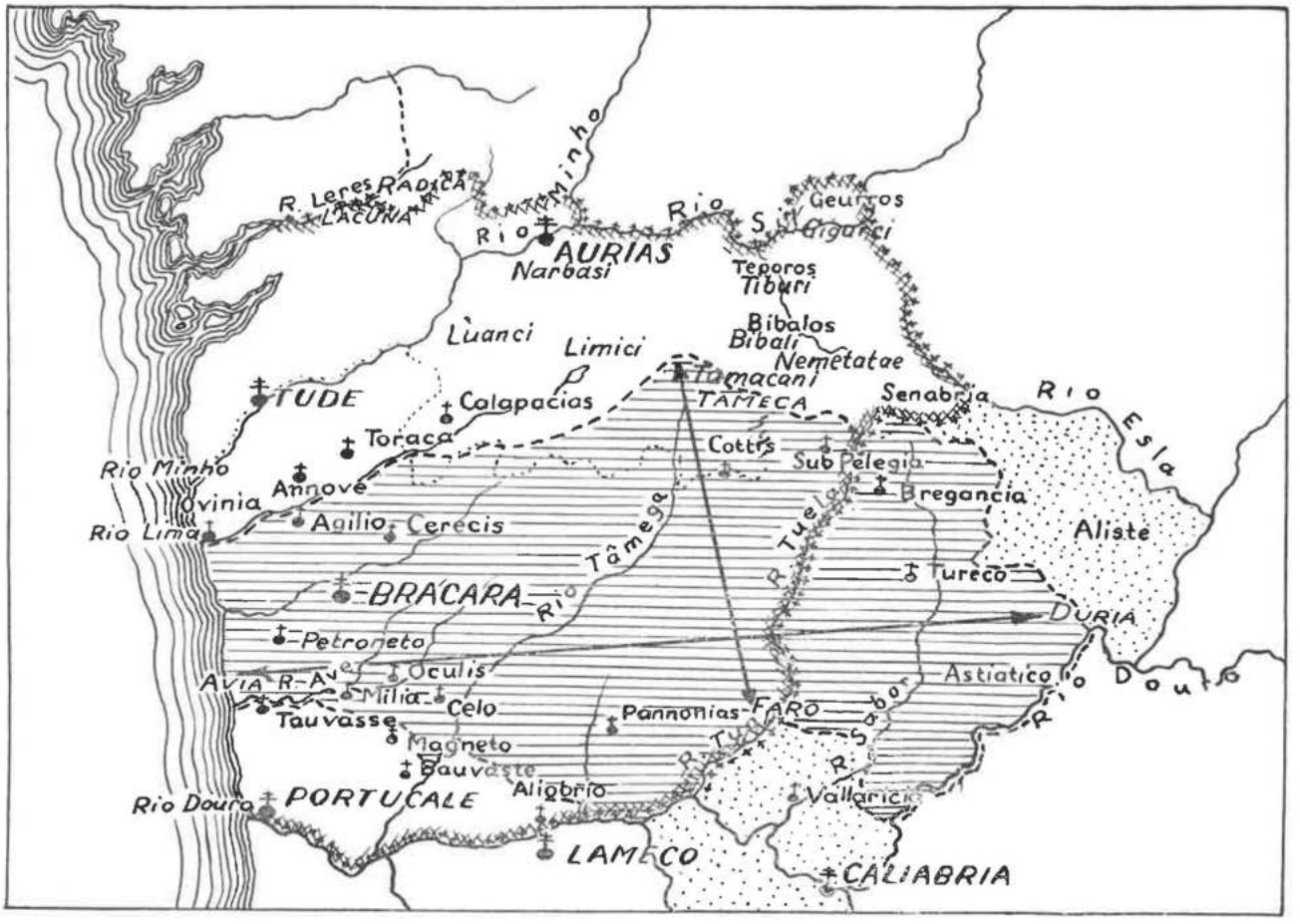
O *Parochiale* mostra-nos claramente que, nos meados da segunda metade do séc. VI, já os limites da primitiva diocese estavam muito alterados: ao norte, haviam recuado para uma linha, ora fluvial ora não, da foz do Lima até às nascentes do Tuela; ao sul, para outra linha, em análogas condições, da foz do Ave à do Corgo. É que, ao norte, haviam-se separado novas dioceses, as de Tui e Orense, e, ao sul, a de Portugal (Porto). Ao nascente, sem haver criação diocesana, as limitações mostram-se igualmente alteradas, mas, agora, com lucro para Braga, pois que a linha do Tua-Tuela é transposta para inclusão das vastas *paroeciae* arianas de *Laetera* (Terra de Ledra, da Reconquista), *Bregantia* (Terra de Bragança), *Astiatico* (Terra de Miranda), *Tureco* (Terra de Lampaças), numa coincidência singular com as actuais fronteiras portuguesas. O historiador destas jamais poderá alhear-se deste facto (10).

Fez já o Prof. T. Soares reparo nesta alteração dos limites bracarenses primitivos para oriente, e, procurando uma explicação, pôs sucessivamente de parte as que lhe iam ocorrendo: resultado de «alterações provocadas pelos Suevos», ou resultado da «acção repovoadora dos presores da Reconquista». Acabou assim por concluir que se trata de um efeito da «actividade apostólica dos próprios bispos» (11).

---

(10) Os casos de Aliste e Vallaritia, que são interpolações, têm, como veremos, outra significação, que em nada atinge esta.

(11) *Ob. cit.*, I, pp. 155-160. O caso diocesano de Portucale tem uma posição muito especial neste problema.



Linha cruzada: Limites da diocese primitiva — os do *conventus juridicus*
Área tracejada: Extensão da diocese no tempo de S. Fructuoso (desde o de S. Martinho de Dume).
Áreas ponteadas: Aquisições na Reconquista.

A não ser o que respeita aos presores, cuja acção não é de considerar como causa do facto, por ser muito posterior a este, ousarei desacordar das razões das rejeições sucessivas, embora concorde com estas por motivos que, atingindo eu o mesmo resultado, não devem interessar muito aqui. Já não assim com as razões que levaram a uma conclusão a que, por outras vias, cheguei também.

Essas razões são, para o insigne historiador português, respeitantes, afinal, a S. Martinho de Dume e cifram-se em ter criado dioceses novas e muitas paróquias, de que se dá o exemplo de *Pannonias*. A verdade, porém, é que, além de não se lhe poderem atribuir todas as dioceses no seu tempo erectas (o que era, no entanto, possível, por sua autoridade metropolítica), não se conhece sequer um exemplo de paróquia por ele criada (se bem que não nego o pudesse ter feito). É verdade que se dá um exemplo, um único, mas não por via directa, senão que por indícios equivocados: *Pannonias*. Teria sido ele quem levantou tal paróquia, pois que lhes deu o nome da sua pátria, a *Pannonia*. Contra a ideia — que procedeu de informador nunca posto em dúvida —, poderia eu apresentar outras razões, mas basta a de que, no caso de denominação por S. Martinho de Dume em memória da sua pátria, a paróquia deveria chamar-se *Pannonia* e não *Pannonias*, que é o que se tem no Paroquial, ou seja, desde o próprio momento da sua pretensa criação e denominação. O exemplo, de resto, nem aproveitaria muito, para o efeito em vista, dado que *Pannonias* não se situa na região da ampliação bracarense.

Aceitarei no entanto uma ampliação tal por causas apostólicas e integradas na grande obra martiniana, mas num aspecto muito diferente e que se me afigura o essencial da obra do Apóstolo da Suévia: a recondução à ortodoxia de todas essas cristandades, a transformação dessas paróquias arianas, por isso chamadas *pagi*, em *ecclesiae* legítimas. *Pannonias*, até, se foi ele quem a restituiu ao cristianismo integral, é evidente que não foi das primeiras em que o conseguiu, pois que, com ela mesma, inaugura o *Parochiale* suevo o rol «pagão».

Conforme foi possível a S. Martinho de Dume criar pelo menos as dioceses desintegradas da sua, Portucale, Tude e Aurias, possível lhe seria, igualmente, alterar limites diocesanos por transferências de paróquias. Assim, um tanto por compensação das graves amputações sofridas por Braga e muito mais ainda porque estaria em muito melhores e favoráveis condições que o bispo de Astorga de o conseguir, teria S. Martinho de Dume transferido para a sua diocese as paróquias asturicenses de além Tua-Tuela, *Laetera, Bregantia, Astiatico* e *Tureco*, todas *pagi* arianas,

para as reconduzir ao catolicismo. Essas *paroeciae*, para mais, nem deviam obedecer a qualquer prelado: nem Braga, nem Astorga, onde eles eram católicos. Quando se admite que S. Martinho de Dume pôde criar dioceses fora da sua, não poderá deixar de se admitir que mais fàcilmente procederia a transferências *paroecitanas*.

Excluindo os territórios ou antigas paróquias de *Aliste* (ao nascente de Bragança até o Esla e o Douro) e de *Vallaritia* (a parte meridional do moderno distrito de Bragança), pelas razões que adiante exporei, tal era a constituição territorial da diocese de Braga quando a governou S. Frutuoso: a mesma do séc. XI para o XII, tirando os ditos territórios, como deixei prevenido.

Não me referirei aqui a esses limites, pois que já o fez o Padre Doutor Avelino de Jesus da Costa em texto e mapa — onde, no entanto, ao atravessarem o Tâmega, estão errados. É que, desde a ponte do Tâmega, em frente de Amarante, seguiam mais para o sul àquele rio, até à foz do pequeno rio Odres (que passa em Banho e Carvalhosa), por cujo curso se dirigiam ao Ave, entre Burgães e Santo Tirso, de acordo com a respectiva documentação (12).

IV

Como já em preâmbulo preveni, não tenho dúvida alguma em afirmar que a limitação da Divisio pelos quatro pontos axiais opostos, a saber «*Dumio teneat de Durio usque ad Aviam, de Rameca usque ad Aram*», é absolutamente autêntica, de acordo com toda a exposição que tenho feito; e define perfeitamente o âmbito da arquidiocese no tempo de S. Frutuoso. Escusado é dizer que o nome de Vamba apenas lendàriamente foi ligado à *Divisio*, que lhe há-de ter sido muito anterior (13); mas, posterior que fosse, nem por isso a validade se modificava, visto que aqueles limites só bastante tarde, em plena Reconquista, se modificaram e, mesmo assim, não profundamente.

Com efeito, a alteração não me parece ter ido além da ampliação para *Aliste* — ao que julgo, um território usurpado a Astorga, resultado de uma confrontação entre Astorga e Braga, no período lucense desta e, portanto, a melhor dizer, uma consequência da prolongada discórdia em que

(12) Docs. no *Censual do Porto*, pp. 2 e 4. Ver o mapa no vol. I de *O Bispo D. Pedro*, do P. Dr. Avelino de J. da Costa, após a p. 534.

(13) Convém ter presente o que diz P. David, *ob. cit.*, pp. 2-3.

figura Astorga por motivo de limites —, e da ampliação para *Vallaricia*, uma herança da destruída diocese de Caliábrica. O facto nada pode surpreender na Reconquista, pela simples razão de que nem sequer nos admira que Braga tivesse ultrapassado o Douro para o sul de *Vallaricia*, através do território caliabrense de outrora, que se acercava, segundo a *Divisio* e todas as circunstâncias indicam, da Malcata, pela orla oriental da Estrela, com limitação no Távora e no Tua. (Do séc. XII para o XIII, este território sul-duriense da extinta diocese, na parte vizinha do Douro, entraria na de Lamego).

Não nos faltam indicações de que *Aliste*, efectivamente, era asturicense. Notemos, de facto: primeiro, que há total conformidade da limitação dos conventos jurídicos Asturicense e Bracaraugustano (a mesma destas dioceses iniciais e que no Tuela se fazia) com as reivindicações de Astorga até o Tuela (paróquias suevas de *Laetera, Bregantia, Tureco* e *Astiatico*, embora estes nomes não apareçam todos nos documentos — não interessa se falsos se legítimos — dessas reclamações, por estarem esquecidos ou substituídos); e, segundo, que o Paroquial suevo inclui *Aliste* e *Vallaritia*, mas apenas interpolativamente, isto é, como um acrescente a Braga tardio.

Essa interpolação, que se fez por contiguidade territorial, significa que tais territórios não eram de Braga no séc. VI, nem mesmo no VII. Deste modo a sua procedência (Astorga e Caliábria) e a razão da inclusão (usurpação, num caso, herança no outro) não poderão oferecer sensíveis dificuldades em determinarem-se.

Mas regressarei, sem mais insistência neste ponto, às limitações bracarenses da época de S. Frutuoso, expostas na *Divisio*.

Braga era sede metropolitana, e o Provincial nunca nos dá os limites destas sedes. Os que acima transcrevo são, porém, os seus, sòmente referidos a Dume; e a própria excepção parece indicar-me que se não trata de resultado de uma distracção, mas de um caso intencional. Uma sede metropolitana que tinha junta de si uma sede episcopal como o mosteiro-sé de Dume, com um território que, quanto muito, corresponde a uma freguesia de hoje, em contraste com a enormidade territorial própria, nunca poderia ser confundida. Quanto a mim, esse facto excepcional da comunicação dos limites de Braga a Dume corresponde à comunicação de um bispo de Dume a Braga.

Neste caso, estão S. Martinho de Dume e S. Frutuoso — aquele, pelo tempo, fora de causa, neste estudo de um pormenor da *Divisio*, e, quanto

a S. Frutuoso, talvez que a sua residência houvesse sido sempre o seu mosteiro junto a Dume.

Em suma, sem querer afirmar que esta divisão partiu de Braga, embora muito possível, a *Divisio* parece-me ser atribuível a uma ocasião em que um prelado bracarense era ao mesmo tempo dumiense, — o que, pelo que acima exponho, apenas pode atribuir-se a S. Frutuoso e, portanto, ao período do seu duplo episcopado, 656-665.

No texto da *Divisio* que Vásquez de Parga pretendeu apresentar como primitivo, os nomes *Avia* e *Rameca* são substituídos por *Albia* e *Rumeca* (14). Quanto ao primeiro, é evidente uma aproximação com o Porto, onde aparece *Albia* em certas lições, mas *Avia* (o rio Ave), única verdadeira. em outras. Há, pois, um eixo bracarense *Avia-Durio* (*Duria*), de rio a rio. mas, como é fácil de compreender, referido aos pontos marginais extremos na diocese, que sòmente assim ficaria definida territorialmente.

Esse eixo não pode referir-se à parte hoje totalmente portuguesa do Douro, porque terá de partir da foz do Ave, onde me parece muito para crer fosse *Avia* o nome de uma povoação castreja notável, sobre a actual Vila do Conde (que é nome da Reconquista), dela passando a esse rio, que aí desaguava. Teria de dirigir-se, pois, para leste, de tal modo que o ponto *Durio* não pode deixar de ser o ângulo Ifanes-Paradela, onde o Douro começa hoje a dividir Portugal da Espanha.

Para lá desse ponto, a direcção do curso do rio é tal que nunca seria possível tomá-lo como referência. Um simples olhar a um mapa mostrá-lo-á imediatamente. Fica assim excluído o território de *Aliste* — e não deixará de ver-se nisto uma perfeita concordância com as circunstâncias que já assim levavam a considerar. Se *Aliste* se incluísse, o eixo não deveria ser *Avia-Durio*, mas *Avia-Estola* (Esla).

Quanto ao eixo *Rameca-Ara*, sendo aquele de poente para nascente, deverá dirigir-se sensìvelmente do norte para o sul. Em *Rameca* não é possível ver senão uma leitura errada de Tameca, pois todos sabemos quanto é frequente a confusão do *t* com o *c:* o Paroquial suevo e também o Provincial visigótico oferecem-nos exemplos inúmeros dessa confusão, bem como a do *u* redondo visigótico com *a*, motivo por que algumas lições não trazem *Rameca*, mas *Rumeca*.

O único ponto do Tâmega que no caso pode considerar-se é, evidentemente, da região onde nasce, e parece-me natural a existência, aí, de

(14) *La Division de Wamba*, p. 81.

um lugar ou território desse nome. Para mim, o facto de existir o município e *populus* dos *Tamacani*, um dos que custearam a ponte de Chaves (com os seus vizinhos *Limici, Bibali*, etc.), constitui a indicação bastante.

Fica assim incluído em Braga um território hoje espanhol e pertencente à diocese de Orense, o qual já as limitações documentais dos princípios do séc. XII levavam a considerar mais ou menos vagamente. Poderemos estendê-lo para o norte, o bastante a incluir as origens do Tâmega.

Ara, o ponto oposto, parece-me dever entender-se *Fara*, ou, ainda melhor, *Faro*: o documento apresentaria *Farum* (o acusativo, sintàcticamente obrigado), lido depois *Faram* (pela confusão correntíssima de *u* e *a* visigóticos). A *Divisio* limita também neste ponto Caliábria, de que era o extremo norte (posto a *Sotto*, extremo sul, no actual concelho do Sabugal). Assim e de perfeito acordo com as circunstâncias que me levaram a excluir *Vallaricia* do território bracarense, jPá apontadas, tratar-se-á de Faro, nome ainda hoje de uma forte elevação sobre o Tua, cobrindo a povoação de Vilas Boas (concelho de Vila Flor), elevação essa castreja e de remoto culto mariano.

Fica assim excluída de Braga a vasta *paroecia* de *Vallaritia*, todo o sul do moderno distrito bragantino, — essa *Vallaritia* que todos os nossos autores têm confundido com a *Valle Aritia* portucalense, quando, até pelos nomes, são completamente diferentes: num caso, há um derivado (sufixo *itia*, talvez por *icea*), no outro, são dois os nomes. *Valle Aritia* portucalense ainda hoje se lembra no nome Vilariça de um lugar dentro da actual cidade do Porto e pelo qual passava a estrada romana de *Olisippo* a *Bracara*, vinda da transpor o Douro em *Portucale*. Em razão de confusão tal, têm-se emitido as opiniões mais inaceitáveis, como já se esperaria do equívoco: o bispado do Porto era então «uma extensa diocese que se prolongava ao longo do Douro até às proximidades do rio Sabor, visto que incluía, entre os seus *pagi*, o de *Valle Aritia* (Vilariça)» (15); entre Braga e Porto teria havido uma troca, em virtude da qual o Porto recebeu a paróquia de *Tauvis* (identificada à actual Touges, ao sul do Ave, concelho de Vila do Conde) e cedeu a de Valariça, «que o Porto nunca reclamou», concluindo-se assim, que a diocese bracarense «ultrapassaria o rio Ave» para o sul (16).

---

(15) Prof. T. Soares, *ob. cit.*, I, pp. 163-164. A confusão já se encontra em P. David, *Études*, pp. 46, 81, etc.

(16) P. Doutor Avelino de J. da Costa, *ob. cit.*, I, p. 135, etc.

Naquele primeiro caso, a diocese do Porto não iria só até cerca do Sabor, pois ultrapassá-lo-ia muito para nascente, pelo que vimos; mas a verdade é que, mesmo a não se dar a confusão que denuncio, seria impossível a Vilariça (do Sabor) ser do Porto, porque ficaria separada dele pela paróquia de Panóias, a qual atingia o Douro largamente, entre o Corgo e o Tua. De resto, o Porto, longe de ser uma «extensa diocese», era, pelo contrário, a mais pequena de todas.

Quanto à segunda errónea ilação, nada autoriza a supor tal escâmbio, do que não há o mínimo indício, directo ou indirecto. As limitações documentais são invariáveis: pela linha do Ave, em tempo algum ultrapassado. A identificação da paróquia sueva de *Tauvis* a Touges, que originou a errada ideia de a diocese bracarense ter possuído um território ao sul do Ave, por pequeno que fosse, não é acertada, pois que *Tauvis*, paróquia sueva bracarense, corresponde a Toubres (entre Valpaços e Murça), em plena diocese antiga de Braga.

De acordo, finalmente, com as limitações que encontramos para esta diocese no tempo de S. Frutuoso, o da *Divisio*, as paróquias suevas extremas ou periféricas das três dioceses de Braga, Porto e Tui nunca ultrapassam limitações tais.

Assim, sobre o Lima, divisória entre Tui e Braga: *Ovinia, Annove* e *Toraca*, tudenses, e *Agilio*, bracarense. Sobre o Ave-Vizela, divisória entre Braga e Porto: *Petronete, Oculis, Celo*, bracarense, e *Tauvasse, Palantia(ca), Magneto* e, mais para leste, *Bauvaste, Lumba, Aliobrio*, portucalenses. No restante da periferia de Braga: *Pannonias, Vallaritia, Astiatico, Bregantia, Sub Pelegio*, etc.

Não desejo nem poderia levar mais longe esta indicação *paroecitana*, implicando justificação ou restituição de formas toponímicas, e explicação de identificações e localizações, pelo menos. São elementos confirmativos que, em face dos já expostos, entendo dispensáveis.

Emocion y recuerdo de la Ribera Sagrada

Por Antônio Fráguas FRÁGUAS

El rio Sil guarda en su historia una cadencia emocional de admirables manifestaciones enraizadas en la tierra ribereña, erguida o sosegada, atenta al proceso estacional que señala los ritmos geológicos. El rio, cauce de viejas leyendas, hizo legado a muchas generaciones de los codiciados tesoros de sus minas de oro y el tiempo fué asyudante poderoso de las pacientes aureanas, como se denominaban las muchachas que buscaban en la arena de las orillas el metal precioso.

A la legendaria riqueza de la mina más o menos fabulosa seguia el camino del Paraiso en la visión escueta del monje en oración. La montaña repetia el salmo en los apartados senderos que llevaban a la ermita o al monastério y el paso de los santos tuvo un seguro caminar que descansa en la profunda penetración de los siglos. Los nombres de San Fructuoso San Valerio y la virgen Etheria, «más valiente que todos los hombres de su siglo», crearon una conciencia de hondo sentido religioso.

El Sil nace cerca del Puerto de Somiedo, en Cueto Albo, frente al mojón impresionante de Peña Rubia que señala al rio el rumbo de la Ceana en dirección Sur y Oeste. Por un estrecho portillo pasa al Bierzo en contraste de vertientes donde se cultiva el centeno en tierras de bosque enrarecido frente a los prados y bosque de robles, abedules y matorral de brezos y tojos. En la Ceana se une al Sil, por la derecha, el Caboalles.

Al bajar de la Ceana recorre el Sil la comarca Berciana por excelencia, la fosa tectónica formada por el descenso de un bloque fallado. La campiña modelada en el cuaternario tiene una altitud en el fondo del valle de 500 a 400 metros con terrazas escalonadas entre los cinco y los treinta metros. Entre los afluentes destacan el Cua con el Burbia y el Valcarcel; el Boeza con el Tremor; el Santalla y el Cabrera.

La tierra del Bierzo con los horizontes de cumbres elevadas: Ancares, Jistredo, Montes de León, Manzanal, Irago y los Aquilianos, conserva en perfecto aroma de santidad las gloriosas ruinas y recuerdos del pasado.

El Padre Flórez nos da una relación de los monasterios que poseia el Bierzo: el de Compludo, junto al nacimiento del rio Molina fundado por San Fructuoso y dotado con sus bienes y en donde entraron familiares y gentes de muchas partes de España «tam est familia sua, quam ex conversis ex diversis Hispaniae partibus sedulo occurrentibus, cum agmine Monachorum affluentisime complevit», como afirma San Valerio en la *Vita S. Fructuosi* (1). El de San Pedro de Montes, situado «en medio de las asperisimas sierras que ciñen el Bierzo por el lado del medio dia, revela bien el terrible ascetismo de sus fundadores, pues está montado sobre un precipicio que da al riachuelo Oza y por todas partes le cercan montes altisimos, riscos inaccesibles y oscuros bosques... El pico de la Aquiana, cubierto de nieve durante siete u ocho meses y el más alto de todos los del Bierzo, domina el Monastério casi a vista de pájaro y dista poquisimo por el aire; pero son tales los derrubaderos que por aquel lado lo cercan, que el camino para llegar allá tiene que serpentear en la ladera por espacio de más de una legua y tomar, además, grandes rodeos», segun lo describe E. Gil y Carrasco (2). En las montañas de Aguiar fundó el de San Fiz de Visonia. En Peñalba está el de Santiago fundado por San Genadio. Los de Santa Lucia, Real de Carracedo, San Andrés de Espinareda, San Pedro y San Pablo de Oria, Santa Maria de Villabuena, San Cosme y San Damian de Burbia, los de Castañera, San Andrés de Argutorio, Cerezal, San Martin de Montes, Santa Marina de Montes, Santa Cruz de Medules. En Ponferrada y en otros lugares cercanos estuvieron emplazados una serie de monastérios en donde permanecia, a través de los siglos el esperitu de Fructuoso (3).

El Sil deja las tierras bercianas y penetra en Galicia por estrechas escotaduras, profundos tajos abiertos en la zona de las pizarras que caracterizan la comarca de entrada en Galicia. El rio al recibir el Cabrera, en Puente de Domingo Flórez, se vuelve hacia el poniente para recorrer un valle que hace posible un contraste de modelados e intensas manifestaciones humanas.

De este comienzo del Sil gallego debe señalarse la referencia de las Médulas y lo hacemos con la palabra de Don Ramón Otero Pedrayo inigualable maestro en saber y saber decir: «O rio aveciña entrando nos ter-

---

(1) Enrique Flórez. — *España Sagrada.* Tomo XV, pág. 452.

(2) Enrique Gil Carrasco. *Obras Completas.* El Señor de Bembibre. Madrid, 1954, pág. 215.

(3) Enrique Flórez. *España Sagrada.* Tomo XVI, págs. 32 y sigts.

mos da Galiza o sonado monte das Médulas. Unha forma estrana, chea de pasado xeoloxico ehistórico. No sentir dos xeólogos, releve de acugulamento arxiloso un dia crebado polas augas — forma e efeito da «erosión remontante» cecais dun baixo Sil? — valeirado polos iñormes traballos da inxenieria, cuia pintura enche de vida e door, polo esforzo dos servos, unhas páxinas de Plinio o vello, das mais impresionantes dos clásicos... O brilar do ouro galego reloce no latin dos poetas e dos historiadores. Todo o rio, por ourifero ,por entrada e camiño da Galiza, foi coidado polos romans. A roina dobremente xeolóxica e histórica das Médulas érguese ca figuranza de vermellas torres de pé e sobre o fondo do monte Placías, perto dos pobos de Orellán e Balouta. Son intresantes nomes de arredor os de Barranco de Furnias e Lago Sumido. As Médulas presiden a nacencia, entre rexos roquedos, do val de Valdeorras» (4).

El Valle de Valdeorras y menos extensión el de Quiroga dan la sensación de madurez con trazos divagantes y brazos muertos que vuelven a llenarse con las crecidas. En uno de los meandros los romanos abrieron el tunel de Montefurado dejando asi libre una pequeña vega y un esplendido camino que forma el puente natural de la montaña usado hasta nuestros dias. El Bibey, el Lor, el Cabe y el Mao llegan al Sil para aumentar su caudal y construir formas caracteristicas de paisaje.

El último tramo del rio, la Ribera Sagrada, tiene impresionantes meandros que discurren entre laderas elevadas y de fuerte pendiente. El cauce queda reducido muchas veces a un estrecho canal como en Cachón da Mula. Las formas graniticas constituyen los relieves en esta última parte del Sil que se une al Miño en los Peares.

Una de las muchas leyendas de santos de la zona del Sil es la que cuenta Vicetto (5) y refiere un salto que dió Santiago a caballo dejando las herraduras grabadas en una peña para convertir a dos jóvenes musulmanas que hacian alarde de sus creencias desafiando al Apostol y como testigos quedaron dos peñas blancas en la orilla opuesta que las gentes dicen ser las dos muchachas musulmanas.

Traemos aqui esta leyenda como una referencia, acaso la mejor que puede señalarse en los confines de épocas inciertas de la cristianización del Oeste Ibérico. La presencia del Apostol Santiago no tiene ya el aire de predicador, es el guerrero que viene a librar batalla por los suyos; no

(4) Ramón Otero Pedrayo. *Historia de Galiza.* Buenos Aires, 1962. Xeografia, pág. 109.

(5) Benito Vicetto. *Crónicas de Galicia*, Madrid, 1861, pág. 221.

importa la forma ni el lugar exacto. Santiago es ya un defensor de la fé enraizada en las conciencias y pasa el rio Sil donde la doctrina de Cristo era cálida realidad desde hacia varios siglos.

En la vida de San Fructuoso se habla de su viaje a Galicia y la fundación de un Monastério. Tambien hemos de pensar que el viaje pudo ser repetido y por varios caminos y acompañado de aquellos que seguian al santo y trataban de imitar sus piadosas virtudes ya que no era facil imitar su sapiencia. Ningun lugar más a propósito para imitar al Santo que estos meandros del Sil apretados de una y otra banda en apartados descensos donde la soledad abre las ventanas de la hora contemplativa para los que dejan el mundanal ruido. No sabemos donde estaria la primera morada del ermitaño que cantó a 1 Señor en las orillas de este rio caudoloso en leyendas de barcas y de santos, de abades y guerreros, de moros y de encantos y misteriosos desencantos. Es seguro que cuando hablan los primeros documentos de las fundaciones monasticas ya se habia perdido la cuenta de innumerables anacoretas que vivieron santamente en estos lugares. Esta es la *Ribera Sagrada* de la que las gloriosas ruinas señalan la grandeza del pasado.

La Ribera Sagrada es la última parte del recorrido del Sil, propiamente la orilla izquierda creen algunos desde la Barca de Paradela hasta Los Peares, «roturada y cultivada en la alta edad media por los monjes de los numerosos monasterios que habia a uno y a otro lado» (6). Son realmente las dos orillas las que merecen el calificativo de *Rivoira Sacrata*, como se consigna en el decumento del Monasterio de Montederramo, «locum qui dicitur Rivoira sacrata, qui est in Monte de Ramo». Estas tierras fueron siempre lugar de apartamiento y soledad monástica. «Y puédese afirmar que, desde la sexta centuria, no dejó de estar consagrado a la oración solemne y al canto litúrgico ,como elegido retiro de hombres atormentados por la crueldad de los tiempos, de unos hombres que supieron vencer al mundo y volver los ojos al ciedo, antes de seguir combatiendo en lastremendas luchas de invasión y de reconquista que ensangrentaron nuestra historia»(7).

La imitación a San Fructuoso está patente en el recogimiento individual hasta que por su crecido número formaron comunidad. «Fueron un tiempo estas riberas del curso inferior del rio Sil, dice Chamoso Lamas,

---

(6) Vicente Risco. *Geografia de Galicia*, Província de Orense, pág. 42.

(7) Manuel Sueiro. *La Ribera Sagrada*, Bol. de la Com. Provincial de Monumentos de Orense, tomo V, 1914, pág. 33.

hasta las que descendian tupidos bosques de castañares y olivares, discreto refugio de eremitas, que, al crecer en número, se reunieron en grupos para celebrar en comun ciertos oficios, haciendo surgir, de este modo, los primeros santuários y cenobios que dieron lugar a que fuesen designados con el nombre de «Rivoira Sacrata» ambas orillas del Sil» (8).

Se comprenderá facilmente este hermoso titulo de las orillas del rio si se tinene en cuenta la importancia que alcanzaron los monasterios de San Esteban de Ribas de Sil, Santa Cristina, Montederramo, Amandi, Pombeiro y las ermitas de San Juan de Cachón, con interesante inscripción que atestigua haber sido morada del beato Franquila a comienzos del siglo X; las de San Miguel, Nuestra Señora, Santa Cruz, San Lorenzo, Santa Baya, San Facundo, San Juan de Moura, San Cosme, San Mamed, Nuestra Señora de la Piuca, Nuestra Señora del Bazal, San Juan, San Pedro, San Cosme y San Damián, Nuestra Señora de la Barca y otros de los que no quedan ni restos ni recuerdos tradicionales (9).

Uno de los que primero dieron razón de la Ribera Sagrada ha sido Don Joaquin Arias Sanjurjo que hizo por ella un recorrido y dedicó estudios a sus tradiciones. Para él uno de los antiguos santuarios más importantes seria el de San Vitór como llaman los naturales, «situado en el ángulo que traza la ribera, al desembocar la estrecha y profunda hoz que forma el rio Mao en la encañada del Sil... en un lugar completamente oculto e inaccesible por todos lados, menos por el estrecho camino abierto en la ribera del Sil, que conducia desde el Santuario por Sacardebois (Via Sacra), que de él recibió nombre, y por Pardaus a Chandreja» (10).

El emplazamiento de San Victor no podia ser más interesante, rodeado de un precipicio de más de cien metros de alto ocupaba la pequeña plazoleta de una cumbre de unos cinco metros de largo por cuatro de ancho. Tenia en el centro una sepultura de forma humana con resalte para la tapa, y a los lados habia, lo mismo que en las proximidades, otras varias, Arias Sanjurjo reconoció unas diez, algunas destruidas al construir el camino de la fábrica de Barjacoba. «La forma de sepulturas permite atribuir al periodo visigodo esta necrópolis; el no haber en esta zona completamente aislada que forman las actuales parroquias de San Lorenzo,

(8) Manuel Chamoso Lamas. *El Monastério de Santa Cristina de Ribas de Sil, Cuadernos de Est. Gallegos*, tomo XVII, Santiago, 1962, pág. 202.

(9) M. Martinez Sueiro, *op. cit., págs.* 35-36.

(10) Joaquin Arias Sanjurjo. — *Una excursión a la Ribera Sagrada*, Bol. de la Com. Prov. de Monumentos de Orense, tomo V, 1914, pág. 50.

Chandreja y Sacardebois, ni castros ni mámoas, es un indicio de que no fué habitado quizá hasta esa época» (11).

El cultivo de la vid, el olivo y la cria del gusano de seda tuvo en esta comarca relativa importancia. El más importante es el de la vid que llega a nuestros dias y se mezcla con la leyenda en la comarca de Amandi, cuyo centro es Santa Maria de Amandi que figura en el testamento de Odoario el gran obispo de Lugo: «Ripa Sile: Villa quos vocitant Amandi, cum Ecclesia ibi fundata Santae Mariae, in omnique giro fundata pro suis terminis, et locis antiquis, id est, per terminum inter Sanctae Maria, et Lovios» (12). De los vinos llevaba la Iglesia de Lugo, por via de patronato, la septima parte. Estos vinos se relacionan con la leyenda de un emperador de Roma que los llevaba para una dama a la que las gentes hicieron su amante, y, hasta de aqui quieren derivar el nombre de la localidad.

De los grandes monasterios, todos ellos en ruinas, hemos dicho que llegan a nuestros dias, aunque no sea más que como eso, impresionantes ruinas, Montederramo, San Esteban, Santa Cristina y Pombeiro. El primero fué fundado con el titulo de San Juan, y emplazado en la Ribera Sagrada. Pasó al Cister y estuvo agregado a la Congregación de Castilla. Al lado de las construcciones modernas del siglo XVII se encuentran algunos restos románicos (13).

El de Santa Cristina fué fundado en el bosque Merilan, al pie del monte Varona y aparece mencionado ya en el siglo IX. Se incorporó al de San Esteban en virtud de bula del Papa León X, de 24 de Agosto de 1518. Se conserva la iglesia y la portada de acceso a las antiguas dependencias del Monasterio. Una tradición recogida por Arias Sanjurjo (14) señala que el monasterio y el puente de Orense fueron hechos por dos hermanos.

«La iglesia muestra al exterior tan suntuosa y ponderada calidad constructiva y ornamental, que ya al primer golpe de vista puede reconocerse como un singular monumento representativo del estilo románico» (15). Sus soluciones en una perfecta armonia hacen pensar en la escuela compostelana, pensamiento que tanto Arias Sanjurjo como Chamoso Lamas ponen de manifiesto en sus trabajos. El templo es de planta de cruz latina

(11) Id., id., *op. cit.*, pág. 50.

(12) Manuel Risco, *España Sagrada*, t. XL, pág. 357.

(13) M. Chamoso Lamas, *El Monastério de Montederramo*. Arch. Esp. de Arte, 1947.

(14) Arias Sanjurjo, *op. cit.*, pág. 53.

(15) M. Chamoso El Monastério de Santa Cristina, pág. 204.

con tres absides y una torre adosada a los muros de la iglesia por la parte del evangelio y realizada hacia el siglo XIII. Es muy interesante la puerta de acceso al monasterio por la decoración que posee formada por palmetas y motivos florales y dos pequeñas figuras sedentes colocadas a manera de mochetas.

San Esteban es fama de que fué fundado por San Martin Dumiense. «Pensar en las almas puras que por alli pasaron, en los tiempos y en las mudanzas humanas, darles vida, levantarlas de su polvo, equivaldria a escribir la historia del pueblo gallego durante más de doce siglos; porque esta casa, centro monástico de una extensa región, data de los primeros dias de la comunión cristiana en Galicia, está unida a ella y tiene un pasado gloriosisimo» (16). En el escudo de San Esteban figuran nueve mitras que simbolizan los nueve prelados que dejaron sus diocesis y se retiraron a esta casa. Yepes nos dice sus nombres y las sedes que habian regido: Ansurio y Bimarasio, de Orense; Gonzalo Osorio y Froalengo, de Coimbra; Servando, Viliulfo y Pelagio de Iria; Alfonso de Astorga y tambien de Orense y Pedro que «no se halla memoria de donde fue se prelado».

Fundado en el siglo VI fué restaurado por el abad Franquila con generosas donaciones del rey Ordoño II. La iglesia tiene una fachada del siglo XVIII que no guarda relación con el monumental conjunto de iglesia y monasterio. La iglesia es de tres naves terminadas en tres absides romanicos. Las naves estan divididas por columnas románicas que soportan arcos ojivales con peralte, y está cubierta por bóvedas de muy diferentes clases.

Del monastério se conservan tres claustros. El más antiguo, del siglo XII, se conoce con el nombre de Claustro de los Obispos, está formado por dos cuerpos, uno, el inferior románico, sobre columnas gemelas con capiteles de vistosa ornamentación vegetal y cubierto con bóveda de cruceria. El superior es gótico con ventanas gemelas separadas por haces de columnas. Pináculos, gabletes y agujas de los contrafuertes dan al conjunto una bella estampa. Los otros claustros son renacentistas, uno de tres cuerpos y el otro de dos.

Hemos de mencionar tambien el de San Vicente de Pombeiro, cerca de Peares en el paisaje de Pena das Donas y Torre de Quitapesares, cerca del Sil y del Miño. Aparece en una escritura del año 964 segun la cual «la reina Doña Gotona hace merced al monasterio de San Vicente de Pum-

(16) Manuel Murguia. — *Galicia*, Barcelona, 1888, pág. 1016.

beiro y al abad llamado Asterigo, de aquel coto donde el monasterio estaba fundado... Dona esta hacienda con la licencia fratrum et sororum, y esto dice que es para las cruces de los altares, para recibir huespedes y peregrinos y por el sustento y vestido de los hermanos monjes» (17).

Solo se conserva la iglesia de planta basilical de tres naves y tres absides. «Es el monumento más suntuoso del ayuntamiento de Panton». Son de gran belleza los adornos de puertas y capiteles. Toda la fabrica es de muy bue na silleria (18).

Estuvo bajo la dependencia de Cluni y por bula de Clemente VII del año 1526 se anexionó a San Esteban, que está muy cerca. El número de monjes era de ocho y casi nunca se llegó a esa cifra alcanzando 12 en el Capítulo General de 1310.

Se ha planteado un sugestivo tema en torno a la Ribera Sagrada relacionado con el Sant-Grial. El problema de la localización en estos lugares lo sugiere Don Jaoquin Arias Sanjurjo. Habia sido planteado ya con relación a tierras gallegas por otros investigadores entre ellos por Don Angel del Castillo que lo situa (?) en el Cebrero, en la iglesia del Santo Milagro. «El lejano pais de Occidente será Galicia?, será el Cebrero el ignorado Montsalvato?. Su templo el de Titurel?. No creo facil contestar afirmativamente a estas preguntas, pero más dificil seria para mi negarlas en redondo». Estas son las preguntas que se formula Castillo y la contestación sincera que nos da.

Arias Sanjurjo cree en la posibilidad de que puede localizarse en la Ribera Sagrada. Los nombres de Proendos, Santa Cristina, Chandrexa, Cadeiras y Vilachá podrian tener cierta relación con el templo construido por Titurel, el castillo, el bosque y hasta el robo del Santo Grial podrian tener realidad sobre estas tierras. El autor recoge unas leyendas interesantes relacionadas con los tesoros que poseen los moros encantados pero que en este caso son piezas de culto, vasos sagrados, que llegan hasta nuestros dias, segun los relatores. En una, recogida en 1913 y contada por el sacristan de Santa Cristina, refiere lo siguiente: «vindo un dia o crego a cabalo o mosteiro de Santa Cristina veu o pasar unhas magnificas alfayas e paramentos de eirexa asolladas sobor de unhas rocas que hai perto do camiño à direita subindo. Colleu as que poido e fuxeu a galope

(17) Fray Antonio de Yepes. *Crónica de la Orden de San Benito*, Madrid, 1960, tomo II, pág. 348.

(18) Francisco Vázquez Saco. *Iglesias románicas de la Provincia de Lugo*, Bol. de la Com. de Monumentos de Lugo, tomo V, pág. 50.

pero a cobra que os gardaba botouse detrás enroscandoselle nas patas do cabalo e obrigando o crego a que as fose deixando. Cada vez que o crego deixaba un ouxeto a cóbrega o recollia pero de novo voltaba a perseguilo; non puido salvar mais que o caliz que o chegar à porta da eirexa botou dentro decindo: Toma Santa Cristina. O caliz faltaballe *o beixo* que se lle soltou o cair» (19). Otra variante dice que el cura echó el caliz en la capilla de la Reina de los Angeles» situada en Lobios (antiguo mosteiro de monxas). Os mouros cando o botou dixeron: Boa madriña tiveche. Ten o caliz ainda un *beixo* do golpe que levou o caer», segun el relato del barquero de Gundin entre Sacar de Bois y Piñol. Otro relato refiere la venta de un caliz en el año 1883 en cuatro mil duros para hacer una torre de la iglesia, en Cadeiras. Este caliz era de oro y era el de los moros.

Otra versión se refiere a Vilachá de Salvadur y la encargada de velar las piezas es una mora y se las lleva una mujer que solo queda con el caliz porque al quedarle solo esta prenda pidió la ayuda del santo: «San Mamede váleme que te hei de deixar o cáliz». Un vecino de Vilachá cuenta la versión de que lo salvado de los moros fué el viril conseguido por haberselo ofrecido a San Mamede. Finalmente refiere otra de Rozavales recogida en Torbeo el año 1913. «Nas penas de Santa Lucia as mouras sacaban todolos anos, un dia a sollar o sol as prendas que tiñan. Unha ves un de Vilachá de Salvadur sacoulles un caliz de outro e escapou con él à eirexa decindolle: San Mamede Váleme: e botoulle o caliz dentro da eirexa escapando de ese xeito da moura que o gardaba e que o viña perseguindo» (20).

Arias Sanjurjo deja asi una nueva conjetura en torno a la localización do Sant-Grial. El mismo dice que es un nuevo camino para añadir a los que abrieron López Peláez, Menéndez Pelayo, Angel del Castillo, Said Armesto y Bonilla San Martin. Es un nuevo motivo que viene a enriquecer estas tierras de los ayuntamientos de Monforte, Sober, Pantón, Castro Caldelas, La Teijeira, Parada del Sil y Nogueira de Ramuin, donde cuenta y mide el paso del peregrinar de aquellos tres hombres ilustres que llenan de gozo la historia: San Martin, San Fructuoso y San Valerio.

---

(19) Joaquin Arias Sanjurjo. *Sobre a localización xeográfica do Sant-Grial*, Arquivos do Sem. de estudos Galegos, I, pág. 8.

(20) Id., id., pág. 9.

Os «Apophthegmata Patrum» no mosteiro de Dume

Por P. J. Geraldes FREIRE

A expansão do monaquismo no Próximo Oriente durante o século IV deu origem a um género literário novo na literatura cristã: o apotegma. Inicialmente seria apenas a redacção sucinta da pergunta que o discípulo fazia a seu pai espiritual — o *senior* — sobre qualquer problema da salvação e da resposta obtida — pergunta clara e resposta breve, sentenciosa, cheia de sabedoria humana e cristã. Bons exemplos de máximas deste tipo encontramo-los, em série, nos números 61-104 da tradução de S. Martinho de Dume das «Sentenças dos Padres do Egipto». Eis a versão de três dessas sentenças:

68 — Disse o ancião: Toda a dificuldade que sobrevier ao homem é para ele ocasião de vitória.

91 — Disse o ancião: Não há virtude maior que não desprezar ninguém.

95 — Disse o ancião: Sê livre quando falares e não escravo.

O apotegma apresenta-se outras vezes como um diálogo entre o anacoreta e o seu «aluno». Aparece então aí, na sua frescura, a simplicidade da vida no deserto, mesmo com os seus sobressaltos. Repare-se neste exemplo, traduzido de Pascásio de Dume: «Quando, uma vez, o abade Nestor caminhava no deserto com um outro irmão, viram um dragão e fugiram. Disse-lhe o irmão: Também tu tens medo, pai? Respondeu-lhe o ancião: Eu não tenho medo, meu filho, mas foi necessário que eu fugisse, pois que se não fugisse do dragão não conseguiria evitar um pensamento de vã glória» (XXXV, 2 da nossa colecção (que sempre passaremos a citar) =XII, 3 de Rosweyd).

Outros apotegmas são mais extensos, narrando episódios da vida quotidiana, descrevendo visões ou apresentando mesmo pequenas biografias. A este número pertence a «Vida de Taís» pecadora de Alexandria,

que o abade Pafnúcio converteu para uma vida cheia de arrependimento e penitência (Pascásio, LVII, 4).

Este género literário espalhou-se muito a partir dos séculos V e VI, sobrevivendo ainda hoje restos de colecções então feitas em grego, latim, copta, etíope, siríaco, georgiano e árabe. A organização das colecções existentes pode resumir-se nos seguintes esquemas: 1.° — colecção *alfabética*, representada pela edição grega em que os apotegmas estão distribuídos segundo a ordem alfabética das personagens que os proferiram; 2.° — colecção *sistemática* ou lógica, na qual os ditos sentenciosos estão aglomerados em torno de virtudes cristãs, como se vê claramente na tradução latina de Pelágio-João; 3.° — colecção *mista*, como a que nos transmitiu S. Martinho de Dume, sem ordem propositada de personagens ou de temas.

Os estudos literários sobre o monaquismo estiveram durante muito tempo confinados a uma obra-mestra, as *Vitae Patrum* editadas pelo jesuíta holandês Heriberto Rosweyd, em 1615, e divididas em dez livros com três apêndices. Todos os estudiosos continuam a citar esta obra, reeditada em 1628 e agora espalhada através dos volumes 73 e 74 da *Patrologia Latina* ,de Migne, onde os *Apophthegmata Patrum* (ou *Verba Seniorum*) ocupam os seguintes lugares, com indicação sumária dos seus tradutores: livro III, atribuído a Rufino; livro V, de Pelágio; livro VI, de João; livro VII, de Pascásio; e III apêndice, de Martinho Dumiense. A partir do fim do século XIX, porém, um interesse sempre crescente renovou os estudos literários sobre o monaquismo e os apotegmas. Havendo que seleccionar muito, citaremos apenas quatro estudiosos: os eruditos ingleses Dom Cuthbert Butler (autor de *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, 1898 e 1904) e Evelyn White (com os seus monumentais estudos sobre *The monasteries of the Wadi'n Natrûn* e *The history of the monasteries of Nitria and Scétis*, New York, 1926 e 1932), A. H. Salonius (o filólogo sueco das *Kritische Untersuchungen über Text, Syntax und Wortschatz der spätlateinischen Vitae Patrum*, Lund, 1920) e o jesuíta francês J. C. Guy (que ainda recentemente publicou uma *Recherche sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles, 1962).

Colecção de S. Martinho de Dume

A S. Martinho de Dume devemos terem sido conservadas duas colecções de apotegmas cujo original grego se perdeu. Quando, por 549 chegou à

Galécia, impregnado de ideal missionário e monástico, trazia consigo, entre outros, códices sobre os Padres dos desertos do Próximo Oriente. E no mosteiro de Dume, que logo fundou, ele próprio traduziu uma colecção constituída, pelo menos, por 108 apotegmas. Na edição de Rosweyd foi S. Martinho o tradutor mais afortunado, pois a sua obra foi desde logo transmitida segundo o texto mais completo que ainda hoje conhecemos. Houve mesmo um pequeno excesso, pois o último número, sobre as «Sete sentenças que o abade Moisés disse ao abade Pémen», não é tradução de S. Martinho, como ainda não há muito reconheceu C. W. Barlow na sua edição crítica das *Martini Bracarensis Opera Omnia* (New Haven, 1950).

Cremos que este pequeno trabalho do renovador do monaquismo no Noroeste Peninsular nem sempre tem sido apreciado com exactidão. Na esteira de Salonius, escreveu Dom Justo Perez de Urbel — no seu famoso livro *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, Madrid, 1945) e na sua comunicação ao Congresso de S. Martinho de Dume, em 1950 (cfr. *Bracara Augusta*, VIII (1957) — que as sentenças de S. Martinho são uma selecção de um trabalho mais extenso (o de Pascásio e talvez também o de Pelágio-João), não se excluindo mesmo que haja ali experiência pessoal, simplificação e resumo.

O exame atento do texto de S. Martinho em comparação com o de Pascásio e de Pelágio-João revela, porém, que não há apotegmas repetidos. S. Martinho devia dispor de um original grego com reduzido número de sentenças e, de acordo com o costume dos tradutores cristãos, traduziu-o com fidelidade, quase literalmente. Nos casos em que um texto grego nos permite comparar com outras versões, verifica-se que cada um dos tradutores fez trabalho à parte, pessoal. Nem as breves sentenças que se encontram contidas entre os números 61 e 104 são resumos de apotegmas mais extensos. O mesmo género, embora muito sintético, encontra-se amplamente documentado nas outras colecções e nas «Sententiae Patrum» dadas a conhecer por Dom A. Wilmart (*Revue Bénédictine*, 1922, pp. 196-198). A opinião que estamos rebatendo provém do facto de até aqui se não ter reparado suficientemente em que das sentenças de S. Martinho se encontra (e adiante veremos porquê) uma selecção no livro III (101-106) e outra no livro VII (sobretudo a partir do capítulo XXXVI).

Colecção de Pascásio de Dume

Outro códice, de mais avultado conteúdo, sobre as vidas dos Padres do deserto, que S. Martinho trouxe do Oriente, entregou-o a um monge de

Dume, Pascásio, para que este o traduzisse. Nada mais sabemos de concreto sobre Pascásio que o que ele próprio diz no prefácio dedicado a seu mestre *Martinho, «presbítero* e abade»: — que a tradução foi feita para obedecer a uma ordem do seu superior; que Martinho foi «professor» (*te etiam adstruente*) de Pascásio; que a tradução é literal. Como S. Martinho foi sagrado *bispo* de Dume em Abril de 556, podemos deduzir que a tradução foi executada antes desta data.

Se o texto dos apotegmas traduzidos por S. Martinho não tem oferecido dificuldade de maior, com a obra de Pascásio dá-se precisamente o contrário. Só o recurso directo à tradição manuscrita poderá resolver as complicadas questões que levanta. Barlow chega mesmo a falar de «insolúvel mistério»...

Como todas as colecções de apotegmas, a de Pascásio espalhou-se largamente pela Europa durante a Idade Média. Não é agora o momento próprio para fazer uma enumeração completa dos manuscritos. Bastará dizer que o texto de Pascásio se encontra, no todo ou em fragmentos, em cerca de cem códices. O exame atento do texto transmitido demonstra que se podem considerar, globalmente, três recensões: uma *longa,* com 101 pequenos capítulos; outra *média,* que até ao presente não tem sido tomada em consideração, nem nunca foi publicada; e uma terceira *breve,* que aparece sobretudo na Germânia. A edição de Rosweyd é *contaminada,* pois reproduz no geral o texto *breve,* mas com um apêndice tirado da série *média,* isto é, de S. Martinho. Acontece que os mais antigos códices conhecidos — do século IX — são da recensão que nós chamamos *breve.* Mas a crítica interna demonstra que tanto a recensão *breve* como a *média* são selecções, independentes entre si, da mesma recensão *longa.* O conhecimento do texto completo de Pascásio (teremos nós o texto completo?) vem resolver as dificuldades que até ao presente se têm posto.

E nem falta à recensão *longa* a autoridade de códices vetustos. Limitemo-nos a indicar apenas o manuscrito da Academia Real da História de Madrid, n.º 80, do século X, mutilado a partir do meio do capítulo LXII; o manuscrito da Biblioteca Vaticana, série latina, n.º 4921, do século XIV, do mesmo arquétipo que o de Madrid acabado de citar e que, por isso, pode substituir em parte, a lacuna deixada; o manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris, fundo latino, n.º 2768 A, do século X-XI, que começa mutilado, quase no fim do capítulo XXIV, e que através de várias soluções de continuidade na paginação vai até ao fim; e o manuscrito da Biblioteca Municipal do Porto, n.º 753, do século XV, que é do mesmo arquétipo do de Paris

e que, por estar completo, permite também recolher as suas lições principais.

Segundo a nossa contagem a colecção extensa de Pascásio tem 365 apotegmas. Este número não é grande se o compararmos com a tradução de Pelágio-João, com as suas 742 sentenças na edição de Rosweyd. O mais admirável é que a recensão *longa* vem demonstrar que ao texto de Pascásio não pertencem algumas sentenças incluídas no texto (*contaminado*) de Rosweyd, as quais, como fàcilmente se pode verificar, são importadas literalmente de Pelágio, Paládio e Martinho. Previna-se que nos melhores manuscritos, a seguir aos 101 capítulos de Pascásio, vêm, como apêndice, as «Sentenças dos Padres do Egipto», traduzidas por S. Martinho de Dume. Compreende-se, pois, fàcilmente, que um seleccionador do texto *longo* de Pascásio fizesse, em seguida, uma antologia da obra de Martinho. De facto, na edição de Rosweyd vê-se, a partir do capítulo XXXVI, 2 até ao fim do capítulo XLIII, uma selecção quase sistemática dos apotegmas do abade dumiense.

Quanto às sentenças do capítulo XLIV de Rosweyd, ou seja, as «Meditações dos Doze anacoretas», não se encontram em nenhum bom texto de Pascásio. São, portanto, destituídas de fundamento todas as afirmações segundo as quais do original grego de que se serviu Pascásio apenas subsiste o do capítulo XLIV (publicado, em nota, por Roswyd). Aliás, já Dom A. Wilmart tinha de há muito também provado (*Revue Bénédictine*, 1922, pp. 193-194) que tanto as «Correctiones (ou Meditationes) anachoretarum» como os «Sete capítulos do abade Moisés» são duas pequenas peças que se encontram como que apensas a algumas colecções gregas.

Acontece, pelo contrário, que a recensão *longa* nos dá como capítulo 101 de Pascásio o «De sententiis septem quas locutus est abbas Moyses ad abbatem Poemenem». Ora já observámos atrás que Barlow notou a falta deste capítulo nos manuscritos de S. Martinho — o que só vem provar, uma vez mais, que Rosweyd não foi feliz no texto de Pascásio que se lhe proporcionou.

Pascásio e o «Livro III» de Rosweyd

Todos os estudiosos estão de acordo em que há relações estreitas entre o livro VII, de Pascásio, e o livro III, atribuído a Rufino. Enquanto Butler pensou que todo o livro III e as próprias sentenças de Martinho Dumiense eram obra de Pascásio, Salonius e W. Bousset opinaram que o livro III

importou do livro VII algumas sentenças (à volta de 70). Barlow supõe que tanto o livro VII como o livro III foram recolher sentenças de um texto de Pascásio mais longo. Dom Columba Maria Batlle, pelo contrário, supunha, em 1960, na III Semana de Estudos Monásticos, em Madrid, que foi a obra atribuída a Pascásio que beneficiou de apotegmas tirados do livro III. Já Rosweyd assinalara que entre os 220 números do livro III há também fragmentos que são extraídos quase à letra da *Historia Monachorum* (livro II) e de *Epístolas* de S. Jerónimo e marcara, ao mesmo tempo, quais as sentenças que se encontram simultâneamente na edição do livro III e do livro VII.

Perante tal diversidade de opiniões, baseadas apenas no texto de Rosweyd, o investigador tem que mostrar-se exclusivamente atento à lição exacta dos manuscritos. Foi só depois de nos termos certificado de que o texto autêntico de Pascásio é o que se encontra na recensão extensa que abordámos o problema do livro III. Verificámos então, com surpresa, que todas as sentenças que no livro III se encontram entre os números 44-199 e 207-217 fazem parte da obra de Pascásio. Isto significa que o compilador do livro III dispunha de um texto *longo* de Pascásio e fez uma selecção independente da recensão *média* a que aludimos anteriormente. Confirma-se assim a hipótese de Barlow. Para utilidade dos investigadores impõe-se uma edição crítica — que estamos empreendendo da obra completa de Pascásio.

Para levarmos mais a fundo a prova de que o texto de Pascásio se encontra também no livro III tivemos que examinar a tradição manuscrita deste livro. Já Dom Justo Perez de Urbel dissera que o livro III é um «centão», composto talvez em Espanha no século XI. Não temos, por ora, razões para confirmar que este «centão» tenha sido cerzido em Espanha, mas podemos corroborar que o livro III é, de facto, uma selecção de diversos autores. Grande novidade será poder anunciar que os seus primeiros 40 números são também uma antologia de uma colecção maior de apotegmas. Conhecemos já diversos códices — os mais importantes dos quais são o manuscrito da Biblioteca Nacional de Viena, n.º 433, do século XI, e o manuscrito da Biblioteca Regional de Dresden n.º A 207, do século XIV — que nos transmitem o texto completo (?) desta primeira parte, a qual se encontra dividida em seis títulos (mais uma colecção sistemática, portanto), contendo ao todo 61 apotegmas. É ao texto extenso desta primeira parte que de futuro se deverá chamar o «autêntico livro III das Vitae Patrum». Fizemos já confrontações entre o texto de apotegmas gregos e as traduções paralelas da primeira parte do livro III, de Pelágio

e de Pascásio, as quais comprovam suficientemente a genuinidade desta nova colecção.

Resumindo, poderemos dizer que o livro III de Rosweyd é uma selecção de textos mais extensos de cinco autores, com os números assim distribuídos:

1-40: — extracto do «autêntico livro III»;
41-43: — tirados da *Historia Monachorum* (capp. 28 e 29);
44-199 e 207-217: — selecções de Pascásio;
201-206: — sentenças importadas de S. Martinho Dumiense;
218-220: — recortes de cartas identificadas de S. Jerónimo.

Deixamos aqui em aberto o problema da identificação do n.º 200.

Vê-se agora, claramente, como tem sido pernicioso para todos os críticos, apesar de reconhecerem já diversas fontes no livro III, continuarem a considerá-lo como uma unidade. Torna-se, por isso, saboroso seguir, hoje, a argumentação apresentada por Salonius para provar que o livro III não foi traduzido por Rufino, quando quase todos os exemplos cotejados apenas evidenciam o contraste existente entre o estilo e a língua do autêntico Rufino e as sentenças que sabemos terem sido traduzidas por Pascásio!

S. Frutuoso

Como acabamos de ver, os *apophthegmata Patrum* traduzidos em Dume por S. Martinho e por Pascásio tiveram ao longo dos séculos larga difusão, não apenas através dos próprios textos completos, mas mais ainda por meio do seu resumo no livro III. É portanto de supor que estas duas colecções continuassem presentes à leitura dos monges, em Dume, quando S. Frutuoso, cem anos depois de S. Martinho, foi abade do famoso mosteiro.

Por ocasião do XV Centenário da chegada de S. Martinho à Galécia, Dom Justo Perez de Urbel, evocando simultâneamente S. Frutuoso, disse mesmo, a propósito do espírito que informava a vida dos seus mosteiros: — S. Frutuoso «recolhe na sua *Regra* as prescrições dos cenobitas egípcios mais famosos e deita também mão das suas *sentenças cujo eco se adivinha, uma e outra vez, em todo o texto da Regra de Compluto e no da Regula Communis.* É verdade que não sabemos até que ponto são as colecções traduzidas por Pascásio e por Martinho as que influem nele, mas não podemos duvidar de que se conheciam e liam nos seus mosteiros» (cf. *Bracara Augusta,* VIII (1957), p. 66).

Parece ser chegado o momento oportuno de apurar se, de facto, há influência dos *apophthegmata Patrum* sobre os escritos de S. Frutuoso. Fazendo uma análise das suas obras, desde já avançámos que chegámos a conclusões pouco entusiastas. É verdade que a *Regula Prima*, ao longo dos seus 23 capítulos, fala de virtudes também mencionadas nos apotegmas, mas o estilo é completamente diferente. Na literatura apotegmática há descritivo, exortação, graça; na regra monástica, há prescrições, ordens, rigidez de frase. Por vezes o próprio modo de conceber a vida cristã está completamente alterado. Na capítulo XVIII da *Regula Prima* lê-se este duro preceito: — «Aquele que chegar um pouco tarde à mesa seja proibido de comer». Em contrapartida, leia-se este apotegma traduzido por Pascásio (IV,1): — «Ao abade Sisoio frequentemente dizia o seu discípulo: «Pai, são horas da refeição!». E ele respondia: «O quê, filho, ainda não comemos?». Tendo o discípulo insistido que não, dizia o ancião: «Traz, então! comamos pois, se ainda nos não alimentámos. É que a contemplação de Deus traz consigo o esquecimento da comida». Cremos que só uma vez há nesta *Regra* referência aos Padres antigos (cap. XXI): — «Conuersum de saeculo *Patrum decreta* docent non suscipiendum nisi prius experimentum sui et opere et penuria in oprobriis dederit et conuiciis». Como se vê, são aqui citados explìcitamente os *decretos dos Padres*, o que melhor se entende se for aplicado às *regras* do tipo de S. Pacómio, S. Basílio e outros regulamentos monásticos.

Durante os 20 capítulos da *Regula Communis*, também escrita em ambiente frutuosiano, os Padres antigos são citados cinco vezes sob as expressões: *Patrum regulae* e *Patrum exempla* (cap. IX), *acta sanctorum Patrum* e *Patres sancti* (cap. X) e *Patrum instituta* (cap. XV). Parece-nos, porém, que em todos estes passos a referência vai para as regras dos religiosos orientais, para a doutrina escrita ou para os exemplos dos Padres antigos em geral ,sem que se possa estabelecer qualquer ligação explícita e necessária com os apotegmas.

Se estendermos a nossa análise ao chamado *Pacto* de S. Frutuoso, não encontraremos alusões mais concretas. Aí se lê que os monges se comprometem a viver em comum «secundum edictum Apostolorum et Regulam et sicuti sancta *Patrum praecedentium* sanxit *auctoritas*». Nada há aqui também que se possa relacionar directamente com o género literário dos *apophthegmata*. O ideal monástico de Dume estava, por certo, orientado pelo mesmo espírito do dos Padres do deserto, mas, dos apotegmas, não vemos nos escritos frutuosianos mais que um longínquo *eco*.

S. Valério de Bierzo

Ampliando ainda mais o horizonte da possível influência dos *apophthegmata* traduzidos no mosteiro de Dume sobre outro escritor do Noroeste Peninsular, observemos o que se pode encontrar nas obras do biógrafo de S. Frutuoso, o monge Valério de Bierzo. Ramon Fernández Pousa publicou em 1944 a «edição crítica» das *Obras* de S. Valério, servindo-se do manuscrito 10 007 da Biblioteca Nacional de Madrid como texto fundamental. (A esta edição nos referiremos todas as vezes que citarmos S. Valério).

Mesmo admitindo que os textos contidos no manuscrito indicado provêm da mão de S. Valério, haveria sempre que distinguir entre o que ele copiou de outros autores (e apurar qual a recensão seguida), com possíveis resumos ou com ampliações, e o que é obra sua, original. Ora o próprio editor conseguiu identificar alguns passos atribuídos a S. Valério como provenientes, quase literalmente, de antigas *Vitae Patrum*. Assim, R. Fernández Pousa cita Rufino (livro II), o autor da *Vita Frontonis*, Pelágio e Sulpício Severo; mas além dos passos identificados não é difícil descobrir que várias outras páginas são também copiadas. Se S. Valério reproduziu e adaptou estes extractos, fica bem provado que possuía um exemplar dos *apophthegmata Patrum* traduzidos por Pelágio (livro V). Quando, porém, examinamos outros trechos que parecem ser, de facto originais de S. Valério, já as referências são, geralmente, mais vagas. Algumas narrações da vida monástica do seu tempo apresentam casos e visões que fazem evocar os exemplos dos Padres do Oriente, mas nada indica, com segurança, que haja cópia de um texto latino determinado ou tradução do grego. Parece, aliás, que S. Valério nada traduziu, directamente, do grego.

Na obra de S. Valério, a presença dos apotegmas deve apenas postular-se para a parte final do «De superioribus querimoniis residuum» (último fragmento auto-biográfico). Se este apêndice é autênticamente valeriano, então encontramos aí um resumo da vida de Santo Arsénio todo ele construído sobre elementos tirados de apotegmas. Dois fragmentos permitir-nos-ão confrontar o texto de Valério com o de Pelágio e com o de Pascásio.

Dizendo que o célebre anacoreta se enclausurou na sua cela e daí não queria sair, exemplifica Valério com a seguinte frase (pág. 193): «Vir Dei Theophilus alexandrinus archiepiscopus desiderans eum uidere, notuit

illi dicens: Si uenio ad te aperies mihi ut uideam te? At ille renotuit: *Si ueneris* (non) *aperiam tibi. Nam si tibi et omnibus*».

Eis como o caso é contado por Pelágio (II, 4 b): «Alia autem uice, uolens archiepiscopus uidere eum misit primum uidere si aperiret ei. Et mandauit ei dicens: *Si uenis, aperio tibi. Sed si tibi aperuero, omnibus aperio* et tunc iam ultra hic non sedebo».

O mesmo episódio encontra-se também em Pascásio (XCIII, 9): «Idem cum eum uolens archiepiscopus adorare misisset nuntium ut id ipsum ei nuntiaret, mandauit ei: *Si ueneris aperio tibi, si autem tibi et omnibus*, si autem omnibus ultra hic non sedebit Arsenius».

Para não alongar as citações, diremos apenas que ao texto transmitido pela *Patrologia Grega*, vol. 65, col. 89 (Arsénio 8) corresponde melhor a tradução de Pelágio que a de Pascásio, sendo de supor que o monge dumiense tivesse uma recensão grega um pouco diferente. Mas é bem notório que os dois tradutores latinos trabalham, fundamentalmente, sobre o mesmo texto grego.

Qual das colecções latinas teria Valério diante de si quando fez o resumo apresentado acima? Embora não se possa dar uma resposta segura, parece que são talvez mais acentuadas as semelhanças verbais com a tradução de Pascásio. Só não percebemos porque introduziu R. Fernández Pousa um *non* antes de *aperiam*... Tal leitura é rejeitada por todos os lugares paralelos.

O segundo exemplo em que Valério resume um apotegma refere-se à visita que uma importante matrona romana quis fazer a Santo Arsénio. Tendo ela chegado a Alexandria, pediu ao arcebispo que lhe conseguisse uma entrevista com o asceta. Arsénio recusou-se. A matrona, porém, não desistiu, dizendo para consigo, segundo a redacção de S. Valério (pág. 194): «*Confido in Deum quia uidebo eum*». E foi; e conseguiu falar com Santo Arsénio.

Este facto encontra-se descrito com muito maior desenvolvimento em Pelágio (II, 7). A única frase que pode traír dependência literal é: «*Credo in Deum quia uidebo eum*». O mesmo apotegma vem também na colecção de Pascásio (XII, 1), onde a frase em questão apresenta a seguinte forma: «*Confido in Deum meum quia uidebo illum* nec ab hac intentione fraudabor». O texto grego que possuímos (Patrologia Grega, 65. col. 96-97, Arsénio 28) mais uma vez corresponde melhor, no seu conjunto, à tradução de Pelágio. Se quisermos de novo avaliar qual das duas versões latinas está na base do resumo de Valério parece que, desta vez, nos devemos inclinar a favor de Pelágio. Aliás, como já foi demonstrado,

entre os escritos de S. Valério encontram-se largos extractos do capítulo V de Pelágio.

De quanto deixámos dito concluímos que não se pode provar, com certeza absoluta, a influência exercida sobre os escritos de S. Frutuoso e de S. Valério pelos *apophthegmata Patrum* traduzidos por S. Martinho e por Pascásio no mosteiro de Dume, apesar de estar averiguado que estas duas colecções estiveram bastante espalhadas por toda a Hispânia e pela Europa Ocidental ao longo de toda a Idade Média.

Nijmegen (Holanda), 7 de Outubro de 1966.

Lucus asturum residencia del bracarense durante la epoca conciliar en Oviedo

Por Vicente José G. Garcia

INTRODUCCIÓN

1.° NOTICIAS ASTUR-LUSITANAS ALTOMEDIEVALES

Cuando las aguas, por subir de madre, desbordan su cauce, arrasan y siembran la ruina por doquier. En cambio, tranquilas y cristalinas, producen el mayor placer al contemplar cómo, en eterno rebullir, van buscando, por cascadas, llanuras y valles, su expansión en el Océano.

Tal sucede, en diferente orden, con la Historia Hispana. Los hechos verdaderos tienen una explicación sencilla y desembocan facilmente en la Historia Universal. Pero si nos empeñamos en levantar marejadas fantásticas, pretendiendo exigir a los Cronistas antiguos un rigor crítico (que empezaría por ser anacrónico), sin tener en cuenta las condiciones de una época atrasada, es cuando se transtrueca, por completo, el orden histórico de un lugar determinado con perjuicio para todo ese orden general.

Negar un hecho, en la Historia, por las dificultades que entraña la solución, es como sentarse o volverse de espaldas ante la pendiente de una montaña. O retirarse de un combate por el peligro que encierra.

La Historia presenta mil dificultades y, para solucionarlas, debe servir nuestro trabajo y nuestra entrega aunque se fracase en el intento, que siempre resultaría noble, si nobles y carentes de recelo son nuestras intenciones y gestiones.

A) REYES.

Las relaciones entre Asturias y Portugal, en forma directa, arrancan desde los mismos albores de la Reconquista para terminar con una asturiana, nieta del Conde Nuño Rodríguez, llamada Jimena Núñez, quien de

Alfonso VI tuvo a la Infanta Teresa, madre de Alfonso Enriquez, que se tiene como primer Rey de Portugal (1).

a) Alfonso I.

Alfonso I, padre del Rey Mauregato casado con una hija de Alonso de Braga (2), reconquistó a Porto, Chaves, Viseo y la Metrópoli Bracarense (3).

b) Alfonso II.

Y, hacia el año 797 reinando Alfonso II, se reconquista Lisboa. De ello tenemos noticias en Francia según los Annales de Lorsch o remaníes. El Rey asturiano envía dos mensajeros, embajadores suyos, al Rey franco residente en Aquisgrán, portanto trofeos valiosos y renovando con ello la amistad antigua (4).

«Venit etiam et legatus Hadefonsi regis Gallaetiae et Asturiae nomine Froila, papilionem mire pulchritudinis praesentans» (5).

«Venerunt de Hispania legati Hadefonsi regis, Basiliscus et Froila munera deferentes quae ille manubiis quas victor apud Olisiponam civitatem a se expugnatam ceperat, regi mittere curavit, mauros videlicet septem cum totidem mulis atque loricis quae licet pro dono mitterererentur magis tamen insignia victoriae videbantur» (6).

Y en la Cámara Santa de nuestra Catedral de Oviedo tenemos un estuche o Caja de las Agatas donada a la Iglesia por el Rey Fruela II el año 910 y la Tradición nos dice que anteriormente había sido regalada por Carlomagno al Rey Alfonso II el Casto correspondiendo a los obsequios portados por Basilisco y Froila después de la toma de Lisboa a fines del siglo VIII.

c) Alfonso III.

Alfonso III «tunc edomuit Astoricam; Conimbran quoque ab inimicis obsessam, defendit suoque imperio subjugavit... Urbes namque Portu-

---

(1) Trelles, ASTURIAS ILUSTRADA, cap. XXI, págs. 192-195. Se citan varias Escrituras del Archivo de la Catedral de Oviedo que se pueden comprobar.

(2) Pellicer, ANALES..., 412.

(3) Crónica de Sebastián.

(4) «Renovantes foedus avitum» en expresión de la Vita Caroli.

(5) M. G. H., SS. I, 184.

(6) M. G. H., SS. I, 186.

galensis, Bracarensis, Vesensis, Flavensis,... populantur; et secundum sententiam canonicam Episcopi ordinantur» (7)...

B) LOS OBISPOS.

En nuestro Archivo, y también en las Iglesias, hay abundantes noticias altomedievales que demuestran nuestras relaciones con los Obispos, no solamente de Braga sinó también de Porto, Coimbra, Viseo, Dumio y Lamego.

a) Portocale.

Este Obispo figura en los documentos del año 821 (8), 906 (9), 908 (10) y 1128 (11).

Cuando Alfonso III regaló el año 908 aquella joya incomparable que se guarda en la Cámara Santa de nuestra Catedral, blasón del Principado de Asturias y de los Reyes Caudillos, no encontró manos mejores para hacer lo ofrenda que las del Obispo de Porto Froarengo (12).

b) Coimbra.

El Obispo de Coimbra aparece en documentos de 821 (13), 876 (14), 891 (15), 896 (16), 905 (17) y 1128.

Y el Obispo de Coimbra Nausto intervino en las consagraciones de la

---

(7) Como refiere la Crónica del Silense que, según modernas elucubraciones de un Catedrático de la Universidad de Valencia (Ubieto Arteta), no está escrito por ningún monje de Silos sinó por un monje del Monasterio ovetense: «se. uincentes», de donde arrancó la confusión de un imposible «seminensis» castellano excluido por todo el contesto de la obra. El culto auditor se dará cuenta de lo que ello representa para el Obispo D. Pelayo.

(8) A. C. O., L. G., f.° 3'-5'.

(9) A. C. O., R. C., f.° 10.

(10) A. C. O., S. B., c. 1, n.° 8.

(11) A. C. O., S. B., c. 3, n.° 3.

(12) A. C. O., S. B., c. 1, n.° 8. También estaban presentes el Obispo de Lugo y otros.

(13) A. C. O., L. G., f.° 5'.

(14) A. C. O., S. B., c. 1. n.° 2.

(15) A. C. O., R. C., f.° 4.

(16) A. C. O., S. B., c. I, n.° 5.

(17) A. C. O., L. G., f.° 23.

Iglesia del Castillo de Gozón antes del año 890 ([18]); en la del Monasterio de Tuñón, fundado hacia el año 891 ([19]) y en la Iglesia de Valdediós en año 893 ([20]).

c) Viseo.

Su nombre se ve, entre otros documentos, en los del año 821, y 876.

d) Dumio.

Además de haber intervenido este Obispo en la consagración de Valdediós, el año 893, se cita en los documentos de 821, 876, 921 ([21]), 953 ([22]), 1075 ([23]) y hacia 1100 ([24]).

e) Lamego.

Tambien este Obispo asiste a la consagración de Valdediós y su nombre se menciona en los documentos de 821 y 876.

Se debe advertir que no es una lista completa la que presento. Se podrían añadir otras muchas fechas y, al mismo tiempo, un resumen de cada documento o inscripción lo que impide la brevedad del tiempo disponible.

2.° LAS RELACIONES ASTUR-BRACARENSES

Pero concretando mas: Las relaciones entre Braga y Asturias vienen de los orígenes mas remotos. Y, para mejor comprensión, no deben ser despreciadas las vicisitudes históricas civiles que van íntimamente ligadas a las eclesiásticas.

Aparte de la liberación de esta Ciudad Bracarense por Alfonso I y del posible matrimonio de un Rey asturiano, Mauregato, con la hija de Alonso de Braga, tenemos las relaciones de sus Obispos.

En el documento del año 821 (15 de junio) figura entre los Obispos asistentes al Concilio de Oviedo un Obispo bracarense; y, entre otras cosas, se trató de las Residenciais para los Obispos que asistieran a los

---

([18]) Cronicón del Silense.
([19]) A. C. O., R. C., f.° 4.
([20]) Inscripción en la Iglesia de Valdediós.
([21]) A. C. O., L. G., f.° 31.
([22]) A. C. O., S. B., c. 1, n.° 11.
([23]) A. C. O., S. B., c. 2, n.° 7.
([24]) A. C. O., L. G., f.° 76.

Concilios o tuvieran que vivir en nuestra Ciudad durante aquella época de excepción como fué mientras duró la ocupación sarracena. Y «ne igitur cuiquan uideatur dissonum et quasi rationi contrarium Lucense seu Bracarense Archiepiscopum Oueto fuisse translatum, legimus Gothos dignitatem Cartaginis Toleto transtulisse eique sedes uiginti subdidisse»...

En otro documntoe de 20 de abril del año 857 aparece entre los firmantes un Obispo de Braga que es Gladila ([25]).

Este Gladila, que era Abad de un Monasterio asturiano, tal vez S. Pedro de Nora, fué elegido en un Concilio Ovetense para la sede Metropolitana de Braga hacia el año 847. Pero, más amante del retiro claustral, prefirió volver a su Monasterio por el año 860 según se deduce del documento del año 863, Octubre 30 ([26]). Es una concesión a la Iglesia de S. Pedro y S. Pablo de Trubia que había reedificado y ampliado, durante su abadazgo, en el reinado de Alfonso II el Casto.

De este Gladila hay otras referencias en los documentos del año 861, mayo 15 y junio 5, que, por muchas complicaciones que se presenten, llevan consigo un fondo de verdad ([27]).

En otro documento del año 896, setiembre 5, figura «Armigirus» como Bracarensis Archiepiscopus» ([28]).

Y al año 1128, diciembre, hay una donación del Conde asturiano D. Suero, que por cierto descendía de una hermana del Arzobispo de Braga Gladila, y en esa donacion figura «Pelagius Bracarensis Archiepiscopus» ([29]).

Hay otro Armigiro o Argimiro que figura en los Concilios de Alfonso III, prescindiendo ahora de la época exacta pues, si bien puede admitir discusión, no cabe ésta sobre su realidad. Precisamente estas dificuldades datales abogan por una sinceridad en los documentos. Creer que en aquellos siglos se desconocían las concordancias de Papas, Reyes, Emperadores y Obispos es juzgar parcialmente la Historia.

En el Epítome Ovetense hay referencias al Obispo de Braga FLAIANUS que residía en la Ciudad amurallada de Lugo ([30]).

Hay algún autor que supone de Braga al Arzobispo Dulcio del Diploma de los Votos de Santiago por creer confusión BRACARENSE con CAN-

([25]) A. C. O., L. G., f.° 11.
([26]) A. C. O., S. B., c. 1, n.° 4.
([27]) Floriano, DIPLOMATICA..., I, 306-313.
([28]) A. C. O., S. B., c. 1, n.° 5.
([29]) A. C. O., S. B., c. 3, n.° 3.
([30]) Cronicon Emilianense 39, f.° 247'.

TABRIENSE. Pero, como de ésto no hay otra referencia que la aparecida en Flórez (31), paso por alto tal mención.

Al estar Braga destruida por los Sarracenos su Arzobispo residía en lugar diferente. Y en Asturias tenía asignada una residencial al igual que sucedía con otros Padres Conciliares. Y esa Residencia era la antiquísima Ciudad de Lucus Asturum. Pero, dada la importancia de tal Ciudad, con el Bracarense residían los Obispos de Dumio y Tuy (32).

3.º LUCUS ASTURUM RESIDENCIA DEL BRACARENSE

Lucus Asturum o Λῦχοι Ἀστυρῶν es la antigua denominación de la actual parroquia de Santa María de Lugo, a unos siete kilómetros de Oviedo.

A) Los geógrafos de los primeros siglos.

Los antiguos geógrafos, desde Ptolomeo, hablan de Lugo de Asturias y lo sitúan en lugar diferente a Lucus Augusti o de Galicia. Y nuestros Historiadores, no importa que sean calificados de fantásticos por ello, dan abundantes noticias que coinciden con las excavaciones, con restos arqueológicos, con señales actuales tan evidentes y con los documentos de nuestros archivos. Igualmente se podrían citar las TABULAS PEUTIGERIANAS o Mapa Mundi de Castorius del siglo IV y un trabajo inédito de una catedrático asturiana que aportará pruebas recientemente descubiertas.

B) El Obispado exento del siglo V.

Hubo, a principios del siglo V, una división especial de España, debido a la invasión de los bárbaros del Norte y es entonces cuando un grupo, los Wándalos, escogen por Ciudad a Lucus Asturum, después de haberla reparado. Forman antes de unirse a los Suevos un Reino aparte con su independencia propia en lo civil y en lo eclesiástico. (Sabido es que los Wándalos que ocuparon el Sur de España eran los Silingos, de acuerdo con los Cronistas de los siglos V, VI y VII).

Eso da lugar a que por el año 418 se constituya Lucus Asturum como

---

(31) E. S., XV, 173.
(32) Estatutos de la Catedral de Oviedo.

Obispado exento de todos los de España. Con única dependencia de la Santa Sede. La concesión fue hecha por el papa «Zosimus», nombre que escrito en abreviatura Zs alguien cambió por «Zepherinus».

Ese Obispado es en parte Obispado de Britonia y por esa razón se cita LUCUS seu BRITONIA.

C) El traslado a Oviedo.

Así las cosas surge las invasión agarena y el Norte se convierte en refugio de España. Las circunstancias de excepción atraen Obispos, Abades, Condes y las Ciudades se superpueblan, llegando incluso algunos a pasar los Pirineos. Lucus Asturum seu Britonia es arrasado y empieza a resurgir Oviedo con Fruela I quien traslada la Sede de Lucus Asturum seu Britonia a la nueva Ciudad, siendo confirmada por Alfonso II el Casto la Sede Ovetense por la Britoniense. Y por la misma razón que se dice Lucus Asturum seu Britonia se dice Ovetum seu Britonia.

Sobre la existencia de Lucus Asturum como Ciudad y como Sede hay, aparte de otros muchos, un autor nada sospechoso de favoritismo asturiano ya que era Arzobispo de la Sede Primada: D. Rodrigo Jimenez de Rada. Precisamente he publicado ([33]) un documento de nuestro Archivo del año 1235 en cuya fecha era este Arzobispo Primado de Toledo y como de costumbre el Obispo y Cabildo ovetense protestan cada vez que el Toledano se presenta como Primado de Oviedo. Las razones están en la antigua exención. Y sin embargo es este D. Rodrigo, mas conocido por el Toledano, el que da el Titulo de «Civitas Episcoporum» y el que escribió lo siguiente ([34]).

«Cum propter Gothorum Regum culpam, et hispani populi peccata, Saracenorum gens totam fere Hispaniam subiugasset, et nulla in eis civitas relicta esset, quae episcopalem cathedram haberet, rex Froila, fugatis et ab Asturibus longe propulsatis Mauris, aedificata Oveto urbe, ecclesiam ibi condidit cathedralem, quam ex diruta Luco, urbe magnífica (ubi prius condita fuerat) in hanc a se conditam transtulit. Sed quod Froila incepit Alfonsus cognomento Castus, filius ejus, debito et glorioso fine terminavit».

([33]) I SANCTA OVETENSIS, 60-61.

([34]) DE REBUS HISPANIAE, Lib. IV. Cap. XVIII. (Breviarum Ovetense). G. Garcia, I SANCTA OVETENSIS, 79-82. Coincide con la crónica de Sebastián y con Lucas Legionense el traslado de Lugo a Oviedo.

D) La documentación medieval.

a) En mi opinión esta Ciudad de Lucus Asturum es la que se cita en el Epítome Ovetense, escrito el año 883: En la última decena del siglo octavo hubo «infra Asturias in Locum Lutis» la famosa batalla en que Alfonso II derrotó a los moros.

b) Lugo «cum suos muros antiquos» ([35]).

c) «Civitatem Lugo destructam cum eclesia Sancte Marie» ([36]).

d) «In uilla Luco de porta ciuitatis usque in termino Uerani» ([37]).

e) «Antiquissima ciuitas Luco» ([38]).

f) «Luco, ciuitas in diebus sempiternis» ([39]).

La noticia que aparece en el primer folio del Libro de los Testamentos de la Catedral de Oviedo, y que se atribuye al Obispo D. Pelayo, la considero interpolada como se puede deducir de la tinta y manos diferentes. Y por otras razones.

E) Los linderos.

Los linderos de Lucus Asturum, después Oviedo, aun cuando no figuraran determinados, se podrían fijar al deslindar las Diócesis limítrofes. No se olvide que en Asturias, antes de la invasión sarracena, ya había iglesias y cristianos.

Existía en Oviedo un Libro llamado IDATIUM al que se refiere el Concilio del año 821 cuando dicen los Padres Conciliares: «Si vero antiquas sedes que in canonibus resonant vel alias quas modo nominauimus... scire uolueritis Idatium librum legite et per ipsas ciuitates annotatas invenietis sedes».

Es de advertir que a este Libro se fueron añadiendo en tiempos posteriores otras Crónicas y, al conservar el mismo nombre, o el de la Crónica primera, llegaron a creer que se trataba de un solo Libro y de un solo autor y dedujeron que contenía evidentes anacronismos.

El Idacio en cuestión es el famoso Historiador Lusitano. Y sus linderos sirvieron de prueba en el famoso pleito del siglo XI con el Obispo de

---

([35]) A. C. O., L. G., f.° 19 (20-I-905).

([36]) A. C. O., L. G., f.° 27 (8-VIII-921).

([37]) L. Serrano, CARTULARIO DE SAN VICENTE, pág. 17 (Documento del S. X.).

([38]) L. Serrano, O. C., pág. 69 (20-I-1065).

([39]) L. Serrano, O. C., pág. 112 (31-VII-1088).

Burgos. También consta que este Libro, o una copia, se encontraba en Roma al escribir Sandoval la Historia de los Cinco Obispos. Y, como quiera que él ya habia comenzado su publicación y tenía escrita la primera Crónica cuando tuvo noticias de la existencia del Idacio de Roma, éste, a pesar de corresponderle el primer lugar en orden cronológico, se publicó en segundo (40).

F) Residencia episcopal de Obispos.

Si en circunstancias normales suelen ser frecuentes los Concilios, no dejaría de suceder con mas razón en aquellos tiempos calamitosos. Y, al ser las distancias grandes y los peligros inminentes, las residencias se hacían precisas. Y ésta es la razón para que el Toledano D. Rodrigo Jiménez de Rada dijera: «Unde in aliquibus libris antiquis Ovetum dicitur CIVITAS EPISCOPORUM» (41), ocupando la Sede Regia el titular Ovetense (42) en calidad de Arzobispo.

No solamente hubo un traslado de Lúcus Asturum a Oviedo, sinó, como es lógico, una amplicación de dominios y una pretensión de ser «de derecho» lo que Oviedo venia siendo «de hecho»: Metropolitana. Y entonces surgen las reformas y el añadir a Oviedo lo que pertenecía a Lugo de Galicia y a otras Provincias eclesiásticas de la España anterior. Y Lugo recibiría a cambio lo que era de Braga y Tuy, mientras durase el período de excepción y los Obispos respectivos se vieran precisados a vivir «in prestamine» (43), fuera de sus diócesis. Al avanzar la Reconquista y liberarse Braga, ésta exige lo que le pertenecía antiguamente. Lugo debía devolver, y para ello reclama, a su vez al Obispo Ovetense sus pertenencias. Así se ve una justificación para que pleiteen Oviedo y Lugo, terminando con un arreglo amistoso según los documentos de la Catedral de Oviedo del año 1154 (44).

Al igual que al ser Toledo reconquistada reclama sus derechos, utilizados por la Iglesia de Oviedo durante los siglos anteriores, Oviedo, ya privado de los Obispos que allí se habían refugiado, solamente cuenta con el Prelado titular. Y, ya desaparecida la causa para ser Arzobispado, vuel-

(40) I SANCTA OVETENSIS, 21-22.

(41) DE REBUS HISP., Lib. IV, cap. XVIII.

(42) CRONICON EMILIANENSE 39, f.° 247'.

(43) L. Serrano, O. C., documento del año 1015. Se refiere al Obispo de León que residía en S. Julián de Box, «debaxo del castillo de Tudela».

(44) A. C. O., R. C. f.° 23'-24 (1154, 2 Enero) y f.° 24-25' (1154, 19 Enero).

ven a su cauce normal las dependencias episcopales. Y es entonces cuando Oviedo reclama aquella exención antigua, una exención que no empieza en el siglo XII (año 1105) sinó que en esa fecha se hace referencia a una exención antigua. Razón por la cual Oviedo, a partir de la reconquista de Toledo, protestó, durante muchos años, contra el Arzobispo «de non lo aber por su Primado» en el sentido de negarse a depender de él porque nunca había dependido en fechas anteriores: Antes del siglo VIII con un Lucus Asturum exento y dependiente de Roma; y, a partir de esa fecha, con un Oviedo, exento como Obispado y como Arzobispado con dependencia directa del Papa.

Durante esta época posterior, siglos VIII al X es cuando abundaban en Oviedo los Obispos y, entre otras, podemos citar las parroquias o lugares en los alrededores de Oviedo que, a modo de Obispado, les servían de Sedes:

LIMANES (Obispo de Iría Flavia), COLLOTO (Viseo), SANTULLANO (Salamanca y Coria) LUGO (Tuy, Braga y Dumio), SOLIS (Zaragoza), ANDORGA (Oporto), S. JUAN DE NIEVA (Coimbra), NARANGO (Tarazona y Huesca), NORA (Orense y Britonia o Mondoñedo), OLLONIEGO (Astorga) y S. JULIAN DE BOX (León) ([45]).

4.º ¿INTENCION PELAGIANA? GARANTIA DE LOS DOCUMENTOS

Pudiera alguno, siempre con absoluta gratuidad ([46]), suponer que todos estos documentos no son mas que una fantasía debido a las falsificaciones pelagianas que soñaron para su Iglesia reliquias, linderos, y grandezas honorificas jamás existentes. Calumnia alevosa contra el mayor obispo de los siglos medievales. No voy a repetir ahora lo que escribí en

---

([45]) A. C. O., y BUO, XX-374,8 y otros varios documentos y autores antiguos.

([46]) No es raro encontrarse, por esos mundos de la cultura, con persones que, alardeando de su dominio en la cuestión histórica altomedieval, niegan todo el «corpus pelagianum» por creerlo un amaño episcopal lucense-ovetense-compostelano del siglo XII.

Pero al exigir detalles concretos y en orden metodológico, por ser necesaria una exposición clara, precisa y sin vaguedades para evitar confusionismos, se puede constatar facilmente la futilidad de la argumentación empleada: comprobando un desconocimiento total del Libro de Los Testamentos o de D. Pelayo, de los originales de nuestro Archivo y de otros que, diferentes solo en el local, van acordes en el fondo histórico. Es un conocimiento el que tienen a base de copistas de segunda o tercera mano o de intermediarios modernos.

Y considero que, así, es improcedente jactarse de documentado, con postura negativa, ante una asamblea, para, acto seguido, y en privado, venir a mendigarme, suplicante, una ayuda en el tema que se desconoce, y se desea o se piensa estudiar.

el I SANCTA OVETENSIS (Principiado de Asturias) (47). Pero sí quisiera decir algo que considero básico y fundamental.

A) Pelayo copia fielmente los documentos originales existentes y cuando hay alguna palabra borrosa no la suple a pesar de ser fácil la dedución. Respecto a las rúbricas, si alguna persona hubiera tenido paciencia para ir comparando copias y originales, verá que la identidad es absoluta. Puede suceder como en la transcripción del Testamento de Alfonso II el Casto que invierte la rúbrica de dos obispos. No puede juzgarse a este Obispo por los copixtas posteriores.

B) Si nos referimos a Reliquias, invención muy propia de Pelayo para justificar la importancia de su Iglesia, nos encontramos con que, 22 años antes de él ser elegido Obispo en 1097, ya estaba escrita en letras de plata doradas una inscripción con el inventario de las Reliquias halladas en la apertura del Arca Santa por el 13 de Marzo del año 1075.

C) Respecto a los linderos, puédese decir que fué precisamente su antecesor D. Martín el Obispo el que ganó un pleito, siendo Delegado Pontificio D. Bernardo de Toledo, al de Burgos que reclamaba al ovetense la zona de las Mazcuerras en el Santander actual, entonces Asturias de Santillana. Y la decisión se tomó a base de una tradición inmemorial.

D) ¿Pensar en títulos de grandeza para su Pontificado?

Semejante afirmación podría hacerse de no conocer los originales y el Libro de los Testamentos del Obispo D. Pelayo.

Parece que si Pelayo ni inventó Reliquias, ni tampoco linderos, no inventaría grandezas que las tenía por derecho propio adquiridas. Precisamente él nunca firma como Arzobispo. Siempre es PELAGIUS EPIS-

(47) Bajo el Titulo de EL CRONISTA FABULADOR le dediqué las páginas 9-26 que merecieron de un Catedrático de la Universidad de Lisboa el Dr. Da Gama Caeiro el siguiente comentario:

«Considero que um estudo como «El Cronista Fabulador», pelo metodo, pela clareza da argumentação, pela serena audacia das conclusões, merece lugar de singular relevo entre as produções historicas peninsulares dos ultimos tempos. Nós, portugueses, estamos gratos a D. Vicente José pelo restablecimento integral da verdade historica a toudo quanto respeita ao Principado das Asturias» (Lisboa, Facultade de Letras, 9-IV-1964).

Ya el año 1962, con ocasión del XII Centenario de la Fundación de Oviedo y después de mí intervención en la defensa de D. Pelayo, se pronunciaron a favor del citado Obispo los Doctores Ubieto Arteta, Vázquez de Parga y Viñayo, asintiendo los demás symposistas o por lo menos «nemine discrepante». La lectura de las publicaciones de Blázquez y Cuesta Fernández sería de gran utilidad y provecho para los discrepantes modernos. Y las excavaciones modernas tanto en Santiago de Compostela como en Oviedo son favorables por completo.

COPUS OVETENSIS. Incluso en la lámina de uno de los folios del Libro de los Testamentos. Aparece él representado en miniatura. Y cuando Toledo se reconquista y los obispos se iban reponiendo en sus respectivas Diócesis, aquel Arzobispado de Oviedo muere como había nacido, de una muerte de «Sublata causa, tollitur effectus». Oviedo había empezado a ser «de hecho» arzobispado para luego convertirse en «de derecho». Y luego deja de serlo «de hecho» para convertirse en «de derecho». Y el obispo D. Pelayo se queda con su Obispado limitándose a reclamar para su Iglesia el Derecho antiguo de Exención. Y el Papa Pascual II concede a Oviedo, a petición de su Obispo, «ut libertatis ius antiquorum iam temporum diuturnitate possessum eidem Ouetensi ecclesie conseruemus. Ipsa quippe inter ceteras Hyspanie ciuitates clara locuplesque polluerit nulli umquam legitur ciacuisse metropoli» (48) ¿Inventa un arzobispado para pedir una exención?

Esta Bula pontificia que a petición del Obispo Ovetense concede la exención solicitada es la mas clara refutación a los que afirman que Pelayo inventó el Arzobispado. Tal invención excluiría la solicitud de poder continuar usando la exención antigua que nos lleva a un Lucus Asturum anterior al Rey Alfonso II y que coincide con el traslado a Oviedo en tiempo de Fruela I. Resultando asi una perfecta armonía.

Además existe en Francia un ANTIQUUM PRIVILEGIUM ARCHIPRESULATUS OVETENSIS ECLESIE y la copia, muy probablemente, es anterior al Obispo D. Pelayo. Está en el Archivo de Valenciennes.

E) Ni inventó las esposas de Alfonso II el Casto: La famosa Bertinalda. Ni inventó la Reina Teresa esposa de Abdala.

Se creyó que Bertinalda daba origen a la leyenda carpiana y, sin embargo, en más de 1500 páginas que tengo preparadas, correspondientes a los Números VIII y IX de mi Colección SANCTA OVETENSIS se verá el proceso que sigue la Historia de Bernardo del Carpio pues estudio los orígenes de la Tradición y contradición carpianas, llegando en la primera a la conclusión de empezar con la misma existencia del personaje a base de un conjunto de probabilidades y con seguridad tradicional a partir del siglo XII pero con indicación de ser noticias anteriores. Y la contradición empieza con Pellicer en el siglo XVII con fundamento en un triple error que comete: El de deducir la no existencia del personaje por la no asistencia a una batalla; el tergiversar a los autores que aseguran haber intervenido Bernardo del Carpio en el Roncesvalles de fecha posterior al año 800 sin hacer referencia a la batalla del año 778; y el confundir la batalla de

(48) A. C. O., L. G., f.° 83 y 83' (1105, 30 setiembre).

este año, en el Yugo de los Pirineos, con la batalla que tuvo por escenario el lugar de Roncesvalles, en fecha posterior.

Lo cierto es que las excavaciones que realicé en el Oviedo antiguo, descubriendo el lugar exacto de la Catedral primitiva o del siglo VIII; el Monasterio de S. Vicente del año 761; el Monasterio de las Benedictinas de S. Juan Bautista (hoy S. Pelayo), de fines del mismo siglo con los sepulcros de la Infanta Jimena y de la Reina Teresa; y al mismo tiempo, la localización de más de 24 Reyes dan la razón al Obispo Ovetense D. Pelayo. Y de estas excavaciones dijo el Arquitecto de Santiago de Compostela y Jefe del Plan de Ordenación de Ciudades de Interés Artístico Nacional que eran el original de la Ciudad Compostelana puesto que ésta no es más que ua reproducción de la ovetense: La misma disposición de Iglesia principal con Monasterio de Antealtares, palacios episcopal y real, y otros Monasterios.

Parece que no tendría nada que ver este Obispo con el asunto que nos ocupa y sin embargo es básico pues si este Obispo inventó los documentos ovetenses no tendría valor nada de cuanto dejo dicho sobre los obispos lusitanos en su relación con Oviedo, LA CIUDAD DE LOS OBISPOS. Una vez más se demuestra que Tradición, documento y monumento van de acuerdo con la verdad histórica.

EPILOGO

Y ésto es, a grandes rasgos, algo de lo mucho que se pudiera decir sobre nuestra hermandad antigua.

Desde Asturias, Cuna de la Reconquista, Residencia de vuestros Obispos en el siglo IX, Custodia fiel de aquella Cruz de la Victoria que fué símbolo común a vuestro pueblo y al nuestro, quisiera traer a esta noble Ciudad de Braga, con tantos títulos multiseculares, Cuna del Apóstol del Occidente Peninsular que irradió con su influencia nuestros Monasterios, un abrazo fraternal que enlace para siempre nuestros pueblos. He dicho.

S. Fructuoso en la restauración de Samos por el obispo Ermefredo

Por Victorino GONZÁLEZ, O. S. B.

En las crónicas que dan cuenta de las fundaciones de diferentes monasterios, atribuidas a San Fructuoso, no vemos que entre ellas figure la del de Samos. Cuando San Fructuoso fundó su primer monasterio de Compludo, contaba ya el de Samos unos cuantos años de existencia. Se cree, y con razón, que Samos es uno de aquellos cuya fundación se atribuye a San Martín de Dumio en la región de Galicia. Los acontecimientos que documentaremos explicarán el porqué de este aserto.

En la era de 960, año 922, el rey de León, Ordoño II, firmaba un documento por el que concedía al monasterio de Samos cuantiosos donativos (1). Pero lo más valioso de este documento, respecto del caso presente, está en la luz que proyecta en favor de la autenticidad de una inscripción visigótica que, además de asegurarnos de la verdadera época de la fundación del monasterio, nos sitúa en los tiempos de San Fructuoso y nos atestigua, aunque indirectamente, la realidad del parentesco espiritual que liga al gran fundador galaico con el venerable monasterio de Samos.

El P. Yepes, y los que de él dependen, fijan la primera fundación del monasterio de Samos al rededor del año 760, haciéndola coincidir con la entrega que D. Fruela I hizo del monasterio al abad Argerico (2).

No obstante, el privilegio de Ordoño, en que se basan, habla expresamente de una antigüedad más remota de la vida monástica en Samos. *Per hec quod novimus quia cenobialem claruit ibi decus. Modo vero cognoscimus eo quondam sacerdos nomine Argericus abba et soror ejus nomine Sarra, venerunt de finibus Spanie tempore dive memorie proabii mei Domni Frollani Principis.*

---

(1) YEPES, ANTONIO DE, *Corónica*, III, Ap. X, p. 20; FLÓREZ, E., *España Sagrada*, XIV, Madrid, 1758, Ap. III, pp. 367-373.

(2) ARIAS, PLÁCIDO, O. S. B., *Historia del Monasterio de Samos*, Santiago de Compostela, 1950, p. 5.

Los datos aludidos por Ordoño II, que le sirven de fundamento para afirmar esa antigüdad, a la que contrapone, con la expresión adversativa, la actuación más reciente de Fruela y Argerico, los suministran unos versos citados inmediatamente antes en el mismos documento en esta forma: *Nunc volens hanc ipsam vestram Baseligam sub monastica religione, aucto monasterii hordine confirmare, sicut ex antiquo fuerat, quomodo ibi scriptum resonat in illa Petra:*

... GAUDEAT ACCEPTUM HIC SIBI REMEDIUM:
ET ATRIUM INTERIUS POPULI NON CEDAT IN USUS:
NEC UNQUAM ILLIC INTROEAT MULIER.
PUBLICA INVITUS HIC NEMO NEGOTIA SOLBAT,
FLOS UBI JAM TENERUM CENOBIALEM MIGAT.

Todos estos datos no hablan más que de una antigüedad imprecisa. Sólo afirman que en tiempos anteriores a los del rey Fruela I hubo ya vida monástica en Samos. No precisan el tiempo a que se remonta la primera fundación. Pero son clave para descifrar otro documento, que a su vez proyecta luces para medir el alcance cronológico del primero. Ese otro documento no es en realidad un segundo documento: es uno mismo, que el peso de los siglos se encargó de fraccionar.

Aquella piedra a que se refiere el documento — *quomodo ibi scriptum resonat in illa petra* — desapareció como consecuencia de demoliciones cuyos motivos desconocemos. Pero reapareció en 1753 al realizarse nuevas obras en el monasterio (3). Unidos los tres pedazos en que estaba fraccionada, fue posible completar el contexto subsiguiente, si bien no tuvo la misma suerte el comienzo de la inscripción, cuya estructura permite afirmar que son tres versos los que faltan; y por tanto, el texto citado por Ordoño II es continuación de la inscripción. Estaba repartida en dos columnas. La segunda, que pudo leerse casi íntegramente, consta de ocho versos, cuatro exámetros y cuatro pentámetros, y es como sigue:

AST EGO ERMEFREDUS LUCENSI PRESUL IN URBE
DISPENSANS PLEBI JURA SACERDOTII
TALIA CONFIRMANS EDICTIS VITA PER EVUM
RESTITUI LAPSA CEPTA BENE CUMULANS
HUJUS XPE GREGIS TU TANTUM CLAUSTRA TUERE
NOXA NE PESTIS TURBET OVILE PATENS
HIC IGITUR MONACALE DECUS PER SECLA NITESCAT
VINCEAT HIC ANIMAS REGULA SCA ...

(3) ID., *Ibid.*, pp. 8-10.

Que la primera columna constase de otros ocho versos se impone por el análisis del trozo reproducido en el privilegio de Ordoño, comparado con el que se lee en la segunda. Consta aquél de cinco versos, el primero de los cuales es un pentámetro, que reclama ser precedido de un exámetro, según las leyes de la métrica perfectamente observadas en el resto de la composición. Sólo haría falta que hubiera dos versos más — otro pentámetro y otro exámetro, igualmente hoy desconocidos — para llegar a completar la primera columna de la lápida, que lógicamente formaría simetría con la segunda.

Una expresión que leemos en el privilegio de Ordoño nos obliga a reconocer a su autor como conocedor del texto de la segunda columna, cuyas palabras *lucensi presul in urbe* (que se leen en el primer verso) parodia diciendo, aunque incurriendo en un notable barbarismo: *lucensi sedis in urbe*, para indicar que Samos se halla dentro de la diócesis de Lugo. El mismo estilo del pensamiento y de la expresión muestra a las claras que los dos trozos literarios forman una sola e idéntica composición (4).

Asentada la unidad literaria de la pieza, ya tenemos una base cronológica que nos permite precisar los tiempos de la primera fundación del monasterio de Samos fijándola en las postrimerías del siglo VI. El obispo Ermefredo dice en primera persona: *Restitui lapsa*, y con su obra restauradora da motivo para que se exprese un especial gozo por el remedio aplicado: *Gaudeat acceptum hic sibi remedium* (Verso primero del primer trozo). Este obispo gobernó la iglesia de Lugo entre los años 646 y 675. Tenemos, pues, que remontarnos a tiempos más antiguos para fijar la fecha inicial de una institución a la que en estos años se pone un remedio, que consiste en restaurar lo que se había desmoronado: *restitui lapsa* (Verso cuarto del segundo trozo). He ahí lo que nos permite pensar en San Martín de Dumio como probable fundador de la vida monástica en Samos, ya que las exigencias retroactivas de los documentos alegados coinciden cronológicamente con la obra de este Santo.

Hay que suponer que la disciplina observada en Samos antes de la restauración de Ermefredo sería la que se observaba en todos los monasterios españoles de la época visigótica, basada en decisiones de diferentes concilios, que iban adoptando lo decretado por otros anteriores y aña-

(4) MUNDÓ, ANSCARIO, O. S. B., *La inscripción visigoda del Monasterio de Samos*, en *Studia Monastica*, vol. III Montserrat (1961), p. 160.

diendo nuevas disposiciones, así como en extractos y recopilaciones de diferentes reglas primitivas (5).

La inscripción de Ermefredo nos muestra la presencia de San Fructuoso en Samos, si no en su persona al menos en sus normas de vida monástica. El P. Urbel supone sin ambages que este obispo en Samos «hizo florecer de nuevo la observancia monacal bajo la Regla que San Fructuoso paseaba entonces triunfalmente por todas las regiones de España» (6).

Ermefredo y San Fructuoso son contemporáneos. Uno y otro figuran entre los obispos que suscriben las actas del Concilio X de Toledo (656), cuyos padres «venerabilem Fructuosum Ecclesiae Dumiensis episcopum communi omnium nostrum electione constituimus Ecclesiae Bracarensis gubernacula continere, ita ut omnem metropolim provinciae Gallaeciae cunctosque episcopos populosque conventus ipsius omnemque curam animarum et rerum Bracarensis Ecclesiae gubernanda suscipiens componat atque conservet» (7).

Tenemos a San Fructuoso en funciones de metropolitano en Galicia. Era de ley que Ermefredo, sufragáneo suyo, adoptase sus normas de vida monástica para organizar la de los monjes de Samos. El mismo documento que constituye a San Fructuoso en metropolitano de Galicia nos obliga a aceptarlo, ya que a él se encomienda *ut omnem metropolim provinciae Gallaeciae... componat atque conservet.*

El mero hecho de ver a Ermefredo desplegar el celo santo de que se hace eco la lápida, nos traslada a lo dispuesto por San Fructuoso al prescribir «ut nullus praesumat suo arbitrio monasteria facere, nisi communem collationem consuluerit, *et hoc episcopus per canones et regulam confirmaverit*» (8), lo cual no viene a su vez sino en cumplimiento de repetidas disposiciones de diferentes concilios, como el de Lérida celebrado en 546, que da a entender que muchas de esas fundaciones que se hacían por parte de laicos, «sub specie monasterii», no tenían otra finalidad que la de

---

(5) Así, el concilio de Lérida, celebrado en 546, dice en el cap. III: *De monachis vero id observari placuit quod synodus Agathensis vel Aurelianensis* (B. R. *Arelatensis*) *noscitur decrevisse.* PL, 84, col. 323. Y el primero de Barcelona, del 573, dice en el Decr. X: *De monachis vero id observari praecipimus quod synodus Chalcedonensis constituit.* PL, 84, col. 608.

(6) URBEL, J. PÉREZ De, *Las grandes abadías benedictinas,* Madrid, 1928, pp.32-34.

(7) *Decretum pro Protamio episcopo in eodem concilio;* PL, 84, col. 449.

(8) *Regula monastica communis,* cap. 1; PL, 87, col. 1111.

eximir ciertas iglesias de la jurisdicción episcopal (9). San Frutcuoso atribuye al temor del infierno la inspiración de fundar monasterios familiares. «Solent enim nonnulli ob metum gehennae in suis domibus monasteria componere, et cum uxoribus, filiis, et servis atque vicinis, cum sacramenti conditione in unum copulare, et in suis sibi villis et nomine martyrum ecclesias consecrare, et eas falso nomine monasteria nuncupare» (10). De ahí las preocupaciones del santo legislador por poner remedio a los abusos que necesariamente tenían que sucederse a esta promiscuidad de sexos. Para ello escribió la segunda regla o *Regula communis*.

Son varios los pensamientos expresados en la inscripción de Ermefredo, en los que aparece evidente la presencia de tales preocupaciones de San Fructuoso en orden a las desviaciones de la genuina vida monástica, las que él tan enérgicamente combatió.

El verso que dice: *Nec unquam illic introeat mulier*, es una inequívoca referencia a las diferentes y enérgicas medidas que San Fructuoso toma para que haya absoluta separación entre religiosos y religiosas, de suerte que no tengan ni vivienda común, ni oratorio común, «neque oratorium commune habere praesumant, sed nec conclavi uno vel tecto quivis prae gravi necessitate manere communiter queant» (11).

No obstante esas severas medidas, se prevén casos de necesidad en los que, con las debidas licencias y precauciones, se permiten ciertos contactos particulares entre religiosos y religiosas (12). Por lo mismo, lo tajante de la medida de Ermefredo, *nec unquam illic introeat mulier*, parece exigir que la regla implantada en Samos por el obispo restaurador no fue la *Regula communis*, sino la primera que escribió el mismo San Fructuoso, en la que legisla para um género de monjes de vida más austera, exclusivamente para varones (13). En siglos posteriores veremos en Samos la existencia de religiosos y religiosas, y también es posible que así fuera antes de la restauración de Ermefredo y que eso provocara la reacción en contra. Como quiera que sea, el sentido genuino de la frase impone la exclusión de la duplicidad en esta ocasión.

Eso no impide el que en la lápida se vea reflejada la mentalidad de

---

(9) Cap. III. *De monachis... et de basilicis quas laici fecerint;* PL, 84, col. 323.

(10) *L. c.*

(11) *Reg. mon. comm.*, cap. 6; PL, 87, col. 1115. Prescripciones semejantes se leen en los capítulos 15, 16 y 17; PL, col. 1122-1125.

(12) *Ibid.*, cap. 16, 17.

(13) *S. Fructuosi Bracarensis Episcopi Regula Monachorum*, en HOLSTENIUS-BROCKIE, *Codex Regularum*, I, Augustae Videlicorum MDCCLIX (1957), pp. 198-207.

San Fructuoso expresada en ambas reglas, y sobre todo en la *Regula communis*, en la que principalmente se echan de ver las prevenciones contra los abusos de la época en torno a la vida monástica en general. Así en el verso que dice: *Publica invitus hic nemo negotia solbat* (cuarto de la primera columna) no podemos menos de ver reflejadas las severas medidas de dicha *Regula communis*, por las que se prohibe al mismo abad pleitear personalmente en favor del propio monasterio. Y ante la posibilidad de presentarse el caso de tener que defender algún derecho del monasterio, ordena que el abad «uni de laicis causam subjungat... Quod si persecutor in sua perseveraverit contumacia, et plus lucra dilexerit quam animam, statim causator cum eo contendere dimittat. Abbas vero absque ullo usu causandi, et eras o rancore stomachi, simpliciter in Monasterio cum suis monachis vivat et nullam cum saecularibus causandi licentiam habeat» (14).

El citado privilegio de Ordoño II reproduce la expresión corriente en aquellos tiempos, *secundum norman Sanctorum Patrum*, que equivale al último verso de Ermefredo: *Vinceat hic animas regula sancta*, al que falta un complemento que no fue posible descifrar en la piedra primitiva, y que fundadamente el P. Mundó suple mediante la palabra *Patrum*, de acuerdo con el uso corriente de designar así en aquella edad media al conjunto de «observancias monásticas contenidas en los *codices regularum*»; y trata de corroborar su aserto teniendo en cuenta que también es familiar a San Fructuoso la expresión, y precisamente porque se encuentra en la *Regula complutensis* (la primera), cap. 20, y en el pacto añadido a la *Regula communis* (15).

Finalmente, el hecho de que algunos siglos más tarde aparezca en la historia de Samos la presencia de varios pactos, estipulados entre los monjes y su abad, como el del abad Sabarico (elegido en el 900) y el de su sucesor (907), parece ser una prueba de la existencia de una tradición iniciada por el obispo Ermefredo al implantar la disciplina de San Fructuoso, que indudablemente llevaba consigo el establecimiento del pacto entre los monjes y su abad (16). En virtud del pacto los monjes se comprometían a observar la regla y se les reconocía el derecho de apelar a autoridades superiores si el abad no cumplía a su vez con los deberes de custodio y protector de la disciplina regular.

(14) *Reg. monast. comm.*, cap. 3; PL, 87, col. 1113.

(15) *A. c.*, p. 166.

(16) ARIAS, *O. c.*, pp. 43-45. Para el pacto de San Fructuoso cf. HOLSTENIUS-BROCKIE, *O. c.*, pp. 218-219.

Valeurs ascétiques et spirituelles de la REGULA MONACHORUM et de la REGULA COMMUNIS

Par Réginald GRÉGOIRE, O. S. B.

L'expression «Valeurs ascétiques et spirituelles» désigne plusieurs faces distinctes d'une même enquête. Il s'agit certes de préciser les éléments constitutifs d'une spiritualité et d'une ascèse, tout autant que les traits caractéristiques d'une observance monastique envisagée par une Règle et destinée à développer une vie spirituelle et une pratique cénobitique. D'un point de vue historique, la valeur serait davantage la détermination de la portée actuelle d'un enseignement, l'estimation de son intérêt actuel dans l'histoire de la pensée ascétique et spirituelle chrétienne ou monastique; d'un point de vue d'histoire comparée des observances monastiques, on y verrait la recherche des sources, afin de juger l'orientation voulue par l'auteur, et de discerner l'objectif spirituel et ascétique qu'il assigne à ses disciples après l'avoir vécu personnellement.

★

Fructueux n'est pas un grand maître spirituel; ceci ne préjuge pas de sa sainteté personnelle. Mais on ne peut pas le mettre sur le même plan qu'un S. Basile ou qu'un S. Benoît. Il avait pourtant une expérience réelle de la vie monastique, mais celle-ci eut comme cadre une région très limitée et, par le jeu des circonstances historiques locales, elle resta sans lendemain prolongé. La *Regula monachorum*, qui reflète son

expérience d'abbé de Dumio, présente, de façon assez originale, une conception du monachisme qui est réellement conforme à une tradition bien établie; et cet aspect traditionnel se vérifie d'autant plus qu'on perçoit les sources et les textes auxquels Fructueux a recouru [1]. Même s'il ne s'agit pas ici d'un texte majeur de la spiritualité monastique, il est normal d'en tenir compte si l'on désir fixer la physionomie réelle de l'évêque de Braga en tant qu' écrivain ascétique.

La *Regula monachorum* et la *Regula communis* ont une destination pratique [2]; ce ne sont pas des traités de vie spirituelle, ni des conférences ascétiques édifiantes; cette constatation permet de mesurer rapidement la valeur interne de ces textes, qu'il ne faut donc pas comparer ou juxtaposer aux Apophtegmes des Pères d'Egypte, aux Centuries Gnostiques d'Evagre le Pontique, ni surtout aux recueils plus ou moins élaborés d'un Jean Cassien ou d'un Dorothée de Gaza. Une Règle monastique est un écrit destiné à des moines et précisant les lignes directrices de ce genre de vie, de manière assez large et même disparate. Chaque législateur se soucie de donner à sa communauté un esprit, des directives que la tradition et l'usage local compléteront selon l'opportunité des temps et des lieux. Il s'agit donc d'un genre littéraire assez particulier dont il est nécessaire de connaître la nature (et par conséquent les limites) si l'on souhaite en apprécier la valeur pédagogique, ascétique et spirituelle. Les premières Règles émanent de l'Ecriture; en quelque sorte elles la prolongent, elles l'adaptent: ceci se vérifie chez Fructueux.

---

[1] Les éditions de cette Règle (la plus accessible est celle de *P. L.*, 87, 1099-1110) n'ont pas transmis les deux derniers chapitres (*De senibus; De die dominico)* annoncés par l'index des capitula (cf. *P. L.*, 87, 1099-1110). Une liste de témoins manuscrits a été dressée par M. C. DIAZ y DIAZ, *Dict. de spir.*, V (1964), col. 1544. Voir aussi J. AUGUSTO FERREIRA, *Fastos episcopaes da Igreja primacial de Braga (sec. III--sec. XX)*, I (1928), pp. 106-119. Nous n'avons pas eu la possibilité de prendre connaissance de l'étude de M. MARTINS, *O monacato de S. Fructuoso de Braga*, Coimbra 1950. L'atmosphère de Braga au temps de Fructueux a été analysée par M. MARTINS, *Correntes da filosofia religiosa em Braga (séculos IV-VII)*, Porto, 1950, p. 298 sv.

[2] La nature de la *Regula monastica communis* (*P. L.*, 87, 1109-1127) et le problème de son authenticité ont été envisagés par J. PEREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la edad media*, I 1933), p. 436 («Podemos considerarlos como otros tantos decretos del superior episcopal de la congregacion»: plutôt que des décrets émanant d'un générale, il s'agit plutôt de décisions prises collégialement par les abbés et prieurs des monastères). Des témoins manuscrits ont été cités par M. C. DIAZ y DIAZ, *art. cit.*, col. 1546. Une édition critique de ces Règles est souhaitable.

1. Influence de l'Ecriture Sainte

Le recours à la Bible confère une orientation et même une justification. On n'y cherche pas tant des principes ou une idéologie ascétique que des exemples concrets. C'est ainsi que la pauvreté sera recommandée afin d'imiter la première communauté chrétienne de Jérusalem [3], tandis que l'esprit de propriété sera réprouvé à l'aide d'un judicieux rappel du châtiment d'Ananie et de Saphire [4]. Pour inciter à l'obéissance il n'y a rien de plus éloquent que l'exemple du Christ lui-même, obéissant jusqu'à la mort [5]. A propos de nombreux détails de l'observance journalière il sera toujours commode de se référer au témoignage des prophètes et des apôtres [6].

Mais l'Ecriture n'est pas seulement un arsenal d'arguments et de preuves: elle informe toute la vie. On prie avec l'Ecriture, on la lit, on la «reprend»: par exemple, après l'office de la nuit, l'abbé ou le prieur reprendra le livre et expliquera aux moines plus simples ce qui a été lu [7]; la même chose se fera entre les vêpres et les complies [8]. Après le travail, on va à l'église et on s'y livre à la lecture ou à la prière [9]. Ailleurs on méditera à haute voix les paroles du Seigneur on les récitera en silence, «*tacite*» [10]. Les «*Patrum exempla praecedentium*» qu'il faut suivre sont ceux des patriarches bibliques, de S. Pierre et de S. Joseph [11]. Le postulant, avant d'être accepté, se tient à la porte du monastère, dans le jeûne et la prière [12]: on retrouve ici le concept biblique de l'ascèse. Les yeux de l'âme ne doivent voir que l'Ecriture, afin de rester fidèles à la foi... [13].

Si l'on examine maintenant la façon concrète de citer le texte sacré, on s'aperçoit que Fructueux et l'auteur de la *Regula communis* n'hésitent pas

---

[3] Reg. mon. 4,1101 D. *Ad paupertatem descendere Christi*, Reg. mon. 4,1114 C.

[4] Reg. mon. 8,1104 C; cf. Reg. mon. 4,114 B.

[5] Reg. mon. 8,1104 B. Servir comme le Christ: Reg. mon. 2,1112 C.

[6] *Dicente Propheta:* Reg. mon. 1,1099 B; *dicente Moyse*, Reg. com. 12,1120 B; *cum Propheta dicat*, Reg. com. 3, 1113 B; *Apostolo attestante*, Reg. com. 12,1120 D; *de talibus Apostolus ait*, Reg. com. 18,1125 A...

[7] Reg. mon. 3,1100 D — 1101 A.

[8] Reg. mon. 3,1101 A.

[9] Reg. mon. 6,1103 A.

[10] Reg. mon. 3,1100 C; 6,1103 C.

[11] Reg. mon. 9,1118 A.

[12] Reg. mon. 21,1109 B.

[13] Reg. com. 10,1119 A. On observe à la fois un «*evangelicum documentum*» et le comportement du Seigneur, Reg. com. 11,1120 A.

à paraphraser ou surtout à se référer largement à certains épisodes de l'histoire de salut: ceci est particulièrement le cas pour l'Ancien Testament. Il s'agit alors davantage de réminiscences que de citations proprement dites. En mettant à part les cinq emprunts textuels au psautier, on dénote quinze références aux livres vetero-testamentaires, parmi lesquelles cinq sont des emprunts littéraux (2 au Deutéronome, 1 au Cantique des cantiques et à l'Ecclésiastique) et dix des réminiscences «Genèse, Exode, Nombres, Deutéronome, 2 Samuel, 1 Rois). Parmi les livres du Nouveau Testament, S. Matthieu est le plus fréquemment cité: 14 citations et une réminiscence; S. Luc est cité une fois et rappelé une fois également, tandis que S. Jean est cité quatre fois. Pour les Actes des Apôtres, on décompte une citation et deux réminiscences; pour S. Paul, il y a trois citations des Galates et trois réminiscences des Philippiens. A côté de contacts de cette espèce, on retrouve parfois certaines expressions scripturaires: *perfectionis vinculum* provient de Colossiens 3,14; *fidem suam puram coram Domino ostendentes* rappelle certaines monitions des deux épîtres à Timothée; *meditentur eloquia Domini* est fréquent dans le psautier...

Même si cette culture biblique n'est pas très étendue, du moins si l'on en juge d'après la fréquence des citations et réminiscences (33 citations et 17 réminiscences), il faut toutefois constater que l'on y trouve des textes décisifs de la spiritualité ascétique; à cela s'ajoute la place importante de l'Ecriture dans la vie quotidienne du moine. Vu qu'il serait erroné d'exiger de tout législateur monastique une référence continue au texte sacré, on ne peut alors reconnaître à ces deux Règles qu'une évidente coloration biblique [14].

2. Sens de la vie monastique.

Cette dépendance de Fructueux à l'égard de l'Ecriture ou plutôt ce rappel, cette insertion des exigences les plus élémentaires mais néamoins les plus fondamentales de l'Evangile, permet d'affirmer qu'il n'y a chez lui aucune «théologie» de la vie monastique, selon une expression fréquente. Sa conception de la vie monastique n'a rien de très original, en ce sens que Fructueux n'est pas, au point de vue du style claustral, un chef

[14] Il est étonnant de constater une utilisation plus abondante de l'Ecriture dans *Reg. com.* que dans *Reg. mon.* Le caractère préceptif qui y est plus net, n'aurait pas, normalement, laissé attendre un tel usage de la Bible; or, toute réflexion faite, il y a là une sage mesure pédagogique: une perscription législative a plus de poids, eux yeux des anciens, si elle s'appuye sur l'autorité de la Parole de Dieu.

de file, un innovateur, un révolutionnaire. Sa «théologie» de la vie monastique, s'il est licite de reprendre ce mot, est une mise en oeuvre de la doctrine scripturaire dans le cadre précis d'un monastère et d'une communauté, situés dans une région déterminée et dépendant donc de facteurs historiques concrets. On ne perçoit, chez Fructueux, aucune prise de position très caractérisée à l'égard de certaines idéologies spirituelles, si ce n'est une rapide allusion au priscillianisme [15]; et encore celui-ci n'est pas explicitement nommé. Du moins faut-il admettre que Fructueux, en tant qu'auteur ascétique monastique, ne professe pas une mystique qui serait influencée par Evagre ou par Origène ou même qui s'opposerait à ces deux traditions qui ont si fortement influencé le monachisme oriental primitif; il n'a pas davantage été contaminé par une tradition philosophique précise. Fructueux n'est pas un théoricien, c'est un esprit pratique, mais toujours averti des valeurs constitutives de la vie commune, soit sous l'aspect matériel soit sous l'aspect spirituel et évangélique. Il n'affiche aucune méfiance à l'égard du travail intellectuel ou de la lecture méditée: le moine d'âge mûr, se tenant en sa cellule, en silence, et de conscience pure, méditera la parole du Seigneur [16]. Et si cet approfondissement de la parole révélée est légitime, on n'oubliera pas de réciter chaque soir, en commun, le symbole de la foi chrétienne, afin de manifester la solidité de cette foi et de pouvoir éventuellement paraître devant Dieu en toute tranquillité [17].

Il faut noter que l'appel à la pénitence ne constitue pas le motif sous-jacent de la vocation monastique. La base véritable, c'est la volonté de réaliser le précepte de la charité: aimer Dieu et le prochain. La pénitence ne tient, chez Fructueux, qu'une place tout à fait secondaire: mis à part le cas des insoumis et des autres coupables, il est spécifié que le moine doit se contenter de vêtements ordinaires [18], s'abstenir de viande «parce

---

[15] Cf. Reg. mon. 5,1102 B, à propos de la restriction dans l'usage de la viande. A titre d'indication, remarquer qu'il n'y a pas davantage mention des rapports entre Eglise et monachisme, entre Eglise locale et communauté monastique. L'union avec l'Eglise est délibérément totale: p. ex., on insiste sur la fuite des hérésies: les abbés doivent veiller soigneusement à empêcher l'introduction de toute doctrine hérétique dans leur enseignement (Reg. com. 10,1119 A). On ne trouve dans les deux Règles aucun développement sur la distinction entre sacerdoce et laïcat, aucune allusion au sacerdoce monastique (sauf une mention des ministres sacrés, autorisés à porter des fémoraux, Reg. mon 4,1101 C). A l'époque de Fructueux et en la région où il vivait, ces discussions n'étaient pas encore d'actualité ou trouvaient, sans heurt, une solution adéquate.

[16] Reg. mon. 6,1103 A.

[17] Reg. mon. 2,1099 D — 1100 B.

[18] Reg. mon. 4,1101 CD; cf. 11,1105 B.

que cela est utile et convenable pour des moines» [19], ne rien posséder en propre [20], etc. Il s'agit ici davantage d'une mortification prônée par l'Evangile ou plutôt une simplicité de vie qui en dépend normalement. Mais nulle part la pénitence comme telle n'apparaît comme l'élément décisif et prédominant de la théologie ascétique de l'évêque de Braga; l'option est biblique, elle découle du centre même de l'Evangile. L'amour dû à Dieu et au prochain se concrétisera nécessairement dans les divers renoncements; et la perspective serait tout autre si le législateur avait d'abord prescrit la pénitence afin de parvenir ensuite à la charité parfaite. Nous avons ici l'inverse, et il faut reconnaître que cette orientation est sage et définit également la vie monastique comme une vie chrétienne sérieuse. Néanmoins, la séparation du monde est indispensable. Le moine est un converti, un «*conversus de saeculo*» [21]; il s'agit d'une conversion volontaire et spontanée par laquelle on s'engage à suivre irrémédiablement un genre de vie austère dans un monastère, «*districtio coenobii*», et on se lie par un engagement nommé pactum [22].

Le thème eschatologique est pratiquement absent: quelques allusions au jugement de Dieu ne suffisent pas pour orienter en ce sens la spiritualité du moine [23].

Dès lors, la vocation monastique, selon Fructueux, est essentiellement une acceptation d'une vie de prière et de jeûne, de patience et d'humilité [24], une vie d'obéissance acceptée librement [25], une vie de rectitude morale et de foi ardente, dans un monastère [26]. Un S. Basile distinguait nettement entre moines et «gens du monde», distinction qui existe ailleurs encore. Les séculiers, qui vivent «à l'extérieur», ne se soucient pas des réalités chrétiennes [27]. Chez Fructueux, la distinction est moins rigide.

[19] Reg. mon. 5,1102 B.

[20] Reg. mon. 8,1104 C.

[21] Reg. mon. 21,1109 A; *conversus*, Reg. mon. 22,1101 A et B.

[22] Reg. mon. 22,1110 B. Un *pactum* est donné en *P. L.*, 87,1127 C — 1130 A; ce genre de document ne sera pas étudié ici. On trouvera à son sujet des informations chez I. HERWEGEN, *Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga. Ein Beitrag zur Geschichte des suevisch-westgothischen Monchtums und seines Rechtes*, Stuttgart 1907; C. J. BISHKO, *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castille*, dans les *Studios dedicados a Menéndez Pidal*, II (Madrid 1951), pp. 514-531.

[23] Reg. mon. 14,1106 B; 15,1106 D.

[24] Reg. mon. 21,1109 B.

[25] Reg. mon., ibid.; 22,1110 A.

[26] Reg. mon. 23,1110 C. «*Coetus fraternus*», Reg. mon. 2,1099 D.

[27] Cf. J. GRIBOMONT, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, *Irénikon* XXXI (1958), pp. 303-306.

Les moines vivent dans un monastère et s'efforcent d'y rechercher la sainteté, «*sancte et pudice atque honeste*»; mais les laïcs ne sont pas moins courageux, car ils réalisent les préceptes hors de l'autorité abbatiale ou priorale, «*laici foris abbatis vel praepositi mandata peragant*» [28]. Les «laïcs», qui sont ainsi «à l'extérieur», ne sont pas considérés comme éloignés de l'idéal évangélique; et d'autre part les moines, même s'ils sont groupés sous l'autorité d'un abbé, ont pratiquement la même ambition que les bons chrétiens. Ceci se dégage implicitement du texte de Fructueux, même si apparemment on était tenté de distinguer radicalement deux catégories ou deux sociétés chrétiennes: il n'y a qu'un seul groupe, qui est celui des chrétiens, et parmi ceux-ci certains sont appelés à «se convertir» davantage que les autres. Le monachisme n'apparaît pas comme un genre de vie extraordinaire; on s'y situe au niveau le plus élémentaire du style de vie chrétien, d'autant plus que ce qui importe désormais ce ne seront ni la dignité civile ni la richesse patrimoniale ni l'âge, mais uniquement la rectitude et la vie de foi [29]. L'idéal sera de tendre à la perfection, «*assidue ad meliora proficere*» [30]; de façon plus précise, il est spécifié que le devoir du moine se ramène, après l'observation du double précepte de l'amour de Dieu et du prochain, à s'adonner à la prière de jour et de nuit, à ne jamais céder à l'acédie spirituelle [31].

3. Apprentissage de la charité parfaite et de la prière continuelle.

Cette spiritualité monastique n'a rien de commun avec certaines conceptions ascétiques davantage «spiritualistes». Le rappel de l'amour de Dieu et du prochain, considéré comme le début et le but de toute vie monastique ou ascétique, est traditionnel: de nombreux codes monastiques uti-

---

[28] Reg. mon. 23,1110 C.

[29] Reg. con. 23,1110 C.

[30] Reg. mon. 6,1103 B.

[31] Reg. mon. 1,1099 B.

[32] Témoins cités par J. E. M. VILANOVA, *Regula Pauli et Stephani*, coll. *Scripta et Documenta*, 2 (Montserrat 1959), p. 138. Ce précepte de l'amour de Dieu et du prochain, considéré comme le début de toute vie monastique, était un des aphorismes fréquents du monachisme oriental. Les Sentences des Pères d'Egypte, traduites par Martin de Braga, mettent dans la bouche de l'abbé Moïse une considération analogue, et précisent même que ce double amour, condition indispensable pour obtenir le salut éternel, est requis de tout homme, qu'il vive dans un monastère, dans la solitude ou dans le «siècle» (cf. *Sententiae Patrum Aegyptiorum*, n. 110, ed. C. W. BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, 1950, p. 51).

lisent un procédé analogue: règles de Basile, de Macaire, de Colomban, etc. Et si la *Regula monachorum* de Fructueux s'inaugure elle aussi par une invitation à la charité, la plupart des prescriptions suivantes stimule les moines à la réaliser en toutes choses: assiduité à la prière liturgique et privée, mortification personnelle, pauvreté, obéissance, patience, humilité et simplicité de coeur, loyauté. Ce sont là des façons de pratiquer l'imitation du Christ et de parvenir jusqu'à lui, puisqu'en cela aussi se résume l'ascèse claustrale: «*Nemo vadit ad Christum nisi per Christum*» [33]. Et c'est par le Christ que le moine parvient au Christ: «*Per Christum ad Christum ire desiderant*» [34]. Il s'agit ici d'une spiritualité authentiquement chrétienne, christologique, qui se manifeste aussi dans le vocabulaire désignant le moine. Celui-ci est un serviteur du Christ, «*servus Christi*» [35], «*famulus Christi*» [36], et on l'oppose aux disciples de l'antéchrist [37]. La communauté est une *Christi familia* [38]; le moine plein de vaine gloire ne veut pas être semblable aux *Christi pauperes* [39]. Toute l'ascèse se résume à suivre nu le Christ nu [40].

On ne pourra donc pas accuser Fructueux de prôner un ascétisme philosophique, stoïcien ou même spiritualiste à l'excès. Le moine est sans cesse ramené aux humbles exigences de la vie quotidienne qui se chargent de l'orienter sainement, sans illusions; il est un chrétien qui ne néglige pas ce que Dieu a créé [41], mais, pour emprunter une terminologie actuelle, est solidement «incarné» et simultanément dirigé vers le jugement final [42]. Dès maintenant par la pratique des bonnes oeuvres il s'applique à plaire à Dieu [43]: s'il est question, avant tout, d'une vie de foi, c'est également la droiture qui distingue le moine parmi ses frères et qui le rapproche davantage de Dieu [44]. L'orientation définitive de la vie monastique est, de toute

---

[33] Reg. com. 5,1114 C.
[34] Reg. com. 5,1115. A.
[35] Reg. com. 1,1111 D et 1112 A. *Dei servus*, Reg. mon. 16,1106 D.
[36] Reg. mon. 12,1105 C.
[37] Reg. com. 2,1112 D; *membrum antichristi*, Reg. com. 18,1125 B.
[38] Reg. com. 11,1120 A.
[39] Reg. com. 13,1121 B; cf. Reg. com. 1,1112 A.
[40] Reg. com., 1,1112 A. Pour l'origine de cette expression, voir ci-dessous.
[41] Cf. Reg. mon. 5,1102 B.
[42] Cf. Reg. mon. 14,1106 B; 15,1106 D; Reg. com. 6,1116 B.
[43] Reg. mon. 22,1110 B.
[44] Reg. mon. 23,1110 C.

évidence, le Christ, comme lui aussi en était déjà l'origine et le moyen [45]: il faut insister sur ce point, car trop souvent on veut à tout prix prouver qu'aux yeux des anciens législateurs monastiques le but de la vie monastique et sa particularité n'étaient pas autre chose qu'assurer la perfection de l'obéissance et de la vie morale (par ex., S. Basile...). C'est là une perspective tronquée: Fructueux prouve clairement, malgré la relative brièveté de son oeuvre législative destinée à une communauté monastique, que le monachisme est une vocation de christianisme intégral et plénier. En d'autres termes, ce genre de vie pourrait se résumer ainsi: aimer Dieu et le prochain, prier sans cesse. Ce sont là les exigences premières de ceux qui aspirent à la perfection évangélique, car elles supposent aussi une volonté d'imiter le Christ et donc un choix à opérer parmi les moyens à adopter à cet effet. Et cela même justifie les diverses vocations: l'état monastique et l'état séculier.

La vraie pédagogie claustrale, éducatrice de la charité et de la prière, c'est la force de l'exemple. A la suite de la plus authentique tradition d'Orient, Fructueux demande au moine de se conformer en tout à l'ordre de son «ancien» [46]. Il s'agit là d'une vraie direction spirituelle, qui dépasse donc le niveau d'une surveillance ordinaire. On se souvient à ce propos du célèbre apophtegme de l'abbé Poemen: «Sois pour eux un modèle, mais pas un législateur» [47]. L'ancien est exactement cela; c'est un homme «spirituel et saint», dont l'exemple vivant est un continuel appel à la perfection [48]. On comprend alors l'absence d'un code très détaillé: le monachisme ne ressentait pas le besoin d'une littérature canonique, vu que la vie de tous les jours se ramenait à la reproduction intelligente d'un exemple de perfection au gré des circonstances individuelles et non pas en premier lieu à l'observance de préceptes juridiques. Ce point est un des éléments les plus caractéristiques du monachisme ancien; le fait qu'il se retrouve encore chez Fructueux de Braga prouve d'une part la continuité d'une tradition et d'autre part la valeur intrinsèque des documents qui s'y rattachent.

Ce rôle d'exemple appartient principalement à l'abbé. En lui, tout doit prouver qu'il est davantage serviteur que prélat. Sa conduite réalisera ce

---

[45] Pour se rapprocher du Christ, il faut imiter son obéissance absolue (Reg. com. 5,1115 A); cf. Reg. mon. 8,1104 B). Pour aimer à la perfection, il faut parvenir à la pauvreté du Christ (Reg. mon. 4,1114 C) et se dépouiller de tout, ainsi que le S. Esprit le suggéra aux Pères (Reg. com. 10,1119 B).

[46] Reg. mon. 6,1103 AB.

[47] Poemen, n. 174; P. G., 65, 364 C.

[48] Reg. mon. 6,1103 B; cf. 21,1109 B.

que sa bouche prononce, et il y aura accord parfait entre son enseignement et son comportement, «à la façon de l'accord des cordes d'une lyre et d'une cithare: elles rendent un son doux lorsqu'elles sont frappées par la main du joueur de manière équilibrée, résultat que n'atteindrait pas la confusion précipitée d'un jeu inégal» [49]. Le moine avouera tout à son père spirituel: actes, pensées, révélations, négligences; et il lui demandera conseil et appréciation [50]. L'abbé, le prieur ou un vieillard de sagesse éprouvée sont réellement capables de corriger, de consoler et d'éclairer ceux qui se confient à eux [51]. La chose est spécialement vraie au sujet des moines excommuniés: «On les châtiera par des sermons et des conversations» [52], après les avoir déjà punis corporellement par des jeûnes et des flagellations. Cet enseignement individuel était complété par une catéchèse conventuelle: «Trois fois par semaine on se réunira; on lira les règles des Pères, on discutera, un ancien fera les remarques nécessaires ou adressera aux frères une exhortation édifiante...» [53]. La tradition individuelle devenait ainsi une tradition conventuelle. Un exemple caractéristique de cette évolution est précisément cette *Regula monastica communis* qui rassemble tant de détails, qui sont le fruit d'expériences personnelles diverses, et qui s'adresse désormais à des communautés monastiques en tant que telles. Chacun de ses vingt chapitres rassemble une indéniable sagesse claustrale: à titre d'exemple il suffira de renvoyer au ch. XIII consacré à ces rassemblements de la communauté [54]. On y établit d'abord la fréquence de ces réunions: elles seront, pour le moins, hebdomadaires et se situeront le dimanche avant la messe. Il s'agira alors de faire un «chapitre des coulpes», une révision de vie. Et le législateur d'énumérer toutes les sources de trouble qui peuvent agiter une communauté ou un individu: préoccupations familiales, acédie, tentations charnelles, nonchalance, vaine gloire et esprit de caste, murmures,... Le remède à cela sera l'aveu public, suivi de la correction: c'est ainsi que l'ennemi est écrasé.

On revient toujours au même point: la charité sincère. Diverses prescriptions prouvent la mise en oeuvre du programme énoncé au ch. 1 de la *Regula monachorum:* le pardon mutuel qui se donne le soir [55], la mise en

[49] Reg. mon. 20,1108 D — 1109 A.
[50] Reg. mon. 13,1105 CD.
[51] Reg. mon. 13,1105 D.
[52] Reg. mon. 15,1106 C.
[53] Reg. mon. 20,1109 A.
[54] 1120 D — 1121 D.
[55] Reg. mon. 2,1099 D.

commun de tous les biens [56], le rejet de tout murmure... [57]. La terminologie qui décrit la façon d'aimer Dieu est elle-même révélatrice: *cum summa reverentia charitatis* [58], *mente devota* [59], *erga Dei amorem cultumque ferventem* [60]. Toute la façon de vivre a ceci comme objectif: «*audientis vel videntis animus ad amorem et divinitatis accendat*» [61]. Cet amour et cette crainte de Dieu se manifestent particulièrement dans la célébration liturgique et évidemment en dehors d'elle encore. Après le travail on évitera les allées et venues dans l'oisiveté et l'agitation, et on s'adonnera à une prière contemplative, «*in orationis contemplatione defixus*» [62]. Durant la nuit, on n'oubliera pas la prière privée, ces *peculiares orationes* qui sont minutieusement décrites par Fructueux au point de s'ajouter, semble-t-il, au cycle liturgique proprement dit [63]. De toute façon, le critère pour juger un moine est son intimité avec Dieu: «*Ille enim potior, qui Deo proximior, iudicandus est*» [64]. La prière elle-même est imprégnée de charité, puisque les frères devront, au cours de celle-ci, se pardonner mutuellement leurs fautes et restaurer en sa plénitude l'unité des âmes et des coeurs [65].

---

[56] Reg. mon. 4,1101 D; 8,1104 CD; Reg. com. 11,1119 B (la mise en commun est explicitement reliée à l'amour de Dieu et du prochain).

[57] Reg. mon. 8,1104 B; Reg. com. 5,1114 D; 7,1116 C, etc. Un chapitre est consacré aux fautes contre la charité: ironie, colères, bavardages et détractions, ch. 15,1106 BD.

[58] Reg. mon. 10,1105 A.

[59] Reg. mon. 22,1110 A.

[60] Reg. mon. 23,1110 C.

[61] Reg. mon. 11,1105 B.

[62] Reg. mon. 8, 1104 A.

[63] Reg. mon. 17,1107 D. L'importance des indications liturgiques de Fructueux a été soulignée excellemment par J. PINELL, *Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico*, *Liturgica* III (Montserrat 1966), pp. 241-245.

[64] Reg. mon. 23,1110 C. La prédominance de la prière dans la vie personnelle de Fructueux a été rappelée par F. C. NOCK, *The «Vita S. Fructuosi». Text with a Translation and Commentary* (Cath. Univ. Amer. Stud. Med. and Renais. Latin, New Ser. 7), Washington 1946, p. 46; cf. id., p. 93.

[65] Reg. mon. 2,1009 CD. Spiritualité pascale, qui met en relief la journée du dimanche, par un accroissement notable de la partie liturgique, «afin que la solennité de la Résurrection du Seigneur soit honorée par une psalmodie plus abondante» (Reg. mon. 2,1101 B); ce même aspect de la spiritualité faisait ajouter, au réfectoire, une boisson le soir du samedi et du dimanche (Reg. mon. 5,1102 C). Il ne faut pas oublier que le texte primitif de Reg. mon. comportait un chapitre De die dominico.

4. Problèmes divers de théologie ascétique et morale

a) *Conception théologique de l'ascèse.* — Fructueux n'alaissé aucune considération théologique sur la nécessité de l'ascèse en fonction du développement de l'histoire du salut. On perçoit clairement que s'il n'est pas un théologien, il ne prétend pas davantage justifier la vocation monastique cénobitique en vertu d'une semblable orientation idéologique. De plus, il écrit un traité pratique, où n'a place nulle envolée théorique et abstraite. Néammoins il est possible de décrire sa mentalité anthropologique. Il ne dépend d'aucune philosophie, stoïcienne, manichéenne ou autre, ni ne se réfère à certaines vues trop spiritualisantes telles que l'on pouvait les découvrir chez certains ascètes. Il ne manifeste guère de suspicion à l'égard du corps. Détail pittoresque qui illustre cette attitude: si l'habillement, la literie et la nourriture des moines seront modestes [66], les hôtes recevront des matelas moelleux [67], et les malades, comme les voyageurs, seront l'objet d'une sollicitude alimentaire particulière [68]. Aux vieillards, on n'imposera aucun travail pénible [69].

b) *Autorité et obéissance.* — La théologie ascétique de certains écrivains monastiques médiévaux ou patristiques est parfois présentée comme se basant sur des renoncements qui, tous, seraient des formes d'obéissance; quoi qu'il en soit, une analyse doctrinale plus objective prouverait que cette conclusion ne doit pas être durcie ni généralisée. Fructueux, de son côté, manifeste ici encore un équilibre notoire. Si l'obéissance délivre de tout danger [70], il faut que le supérieur commande prudemment. Il doit être le premier à accomplir ce qu'il enseigne [71]. Il restera libre de toute ambition à l'égard des biens de ce monde [72], évitera toute contestation judiciaire avec les laïcs et vivra simplement avec ses moines au monastère [73]: sages et opportuns conseils! Et cela, parce que l'abbé est un «*minister*, un ser-

---

[66] Reg. mon. 4-5,1101 B — 1102 D; 8,1104 C. Le vêtement monastique, chez Fructueux, ne possède aucune signification particulière. Comme S. Benoît (Reg. mon. 55, ed. Butler, pp. 96-97), Fructueux prescrit de distribuer aux pauvres ce qui ne serait plus en usage (Reg. mon. 4,1102 A); les habits du moine se distinguaient par leur simplicité (Reg. mon. 18,1125 C).

[67] Reg. mon. 10,1105 A.

[68] Reg. mon. 5,1102 B; 10,1105 A.

[69] Reg. mon. 8,1117 BC.

[70] Reg. com. 9,1118 B.

[71] Reg. mon. 20,1108 B; cf. 1108 D — 1109 A.

[72] Reg. com. 10,1119 C.

[73] Reg. com. 3,1113 D.

viteur», et non un «Prélat, *Praelatus*» [74]. Sa façon de se comporter facilitera ainsi l'obéissance joyeuse, «*cum hilaritate cordis*» [75], ce qui éloignera tout murmure [76]. L'obéissance est un précepte de règle; elle embrasse l'action et la volonté, «*opere atque affectu ostentetur*» [77], et se poursuit jusqu'à la mort, à l'exemple du Christ obéissant à son Père [78]. Telle est la racine et la justification de l'obéissance: l'imitation du Christ. C'est elle seule qui permet d'accepter de grand coeur cette dépendance mutuelle voulue par Fructueux: l'un vers l'autre, les plus jeunes envers les doyens, les doyens à l'égard des prévôts et les prévôts par rapport aux abbés [79].

5. Valeurs traditionnelles: sources des Règles monastiques.

«La recherche des sources est sans doute la méthode qui a contribué le plus à enrichir et renouveler notre intelligence des littératures antiques» [80]. Cette affirmation doit être complétée par une autre tout aussi catégorique: menée de façon trop simpliste, cette analyse donne une idée inexacte de la littérature ainsi passée au crible. Au-delà de la juxtaposition des mots et des phrases, il faut discerner un processus mental, une méthodologie qui implique une orientation intellectuelle et spirituelle, une appréciation propre des valeurs envisagées en fonction d'une perspective déterminée. Rechercher les sources utilisées par Fructueux dans la rédaction de la *Regula monachorum* et par l'auteur de la *Regula monastica communis* prouvera surtout la valeur du témoignage de ces textes et leur position précise dans l'histoire des documents législatifs monastiques.

Ce qui frappe à première lecture, c'est le fréquent rappel de la tradition grâce à des expressions qui sont toutes voisines: *ex regulari traditione* [81], *secundum consuetudinem* [82], *institutum est regulariter* [83], *contra*

---

[74] Reg. mon. 20,1108 D. L'abbé ne peut jouir d'une cuisine plus fine que celle des moines, Reg. com. 11,1119 D.

[75] Reg. com. 9,1118 B; *cum hilari mente*, Reg. com. 7,1116 C.

[76] Reg. com. 12,1120 B; cf. Reg. com. 7,1116 C; Reg. mon. 8,1104 B; Reg. com. 5,1114 D — 1115 A ...

[77] Reg. mon. 8,1104 B.

[78] Id.; Reg. com. 5,1114 C — 1115 B.

[79] Reg. com. 12,1120 CD.

[80] J. FONTAINE, *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidoriennes*, dans *Isidoriana*, Léon 1961, p. 115.

[81] Reg. mon. 1,1099 B.

[82] Reg. mon. 3,1100 C.

[83] Id.

sanctionem regulae usumque veterum [84], *ita definitum est* [85], *consuetudine iussum est diuturna* [86]; *cum hucusque nunc constet pleraque hunc usum monasteria etiam in his regionibus non habere* [87]; *regulae patrum* [88]; *Patrum decreta* [89]; *Patrum instituta* [90]... Ceci assure dès l'abord une base stable: on perçoit que Fructueux se rattache sans peine à des traditions bien établies et mûries par un long usage. A côté de l'Ecriture, il utilisa encore d'autres sources, notammente S. Jérôme qu'il cite deux fois explicitement. Mais on découvre aussi l'influence d'autres textes ascétiques importants: les écrits de Cassien, de Pacôme, d'Isidore de Séville et très probablement de la Règle de S. Benoît [91]. Voici un rapide examen des sources utilisées par les deux Règles.

a) *Sources de la Regula monachorum.*

ch. 1: cf. *Liber S. Orsiesii*, 38 (ed. A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, p. 134); «même s'il y a quelque autre source intermédiaire» (M. C. DIAZ, *Dict. de Spir.*, V, col. 1543). *Incumbere orationi nocte ac die* (1099 B): cf. Benoît, *Reg. mon.*, 4 (ed. C. BUTLER, p. 23: *orationi frequenter incumbere*).

---

[84] Reg. mon. 5,1102 C.
[85] Reg. mon. 8,1104 A.
[86] Reg. mon. 8,1104 C.
[87] Reg. mon. 4,1101 C.
[88] Reg. mon. 20,1109 A.
[89] Reg. mon. 21,1109 A.
[90] Reg. com. 15,1123 B.
[91] A. MUNDÒ, *Il monachesimo nella penisola iberica fino al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie*, dans *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957, p. 10 admet comme probable une connaissance de la Règle de S. Benoît chez Isidore et Fructueux (cf. aussi J. PEREZ DE URBEL, *op. cit.*, pp. 496-508). En fait, pour ce qui concerne Fructueux, cette influence nous paraît indubitable. W. HÜMPFNER a émis l'hypothèse que la lettre 211 de S. Augustin appartiendrait à Fructueux, *Zur Ueberlieferung der Augustinerregel*, dans *Die grossen Ordensregeln*, Einsiedeln 1948, pp. 99-112. A. C. VEGA attribue une autre Règle à Fructueux, *Una Adaptación de la «Informatio regularis» de S. Augustin anterior al siglo IX para unas virgenes españolas.* Contribución a un «Corpus regularum», *Studi e Festi* 122 (*Miscellanea G. Mercati*, 2), 1946, pp. 34-56. Pour l'influence d'Isidore sur Fructueux, A. E. ANSPACH, *Das Fortleben Isidors im VII. bis IX, Jahrhundert*, dans *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936, p. 326 (quelques indications seulement); M. C. DIAZ y DIAZ, *Isidoro en la edad media hispana, dans Isidoriana*, Léon 1961, *p. 357; id., La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques (VII^e siècle)*, dans *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la Tradition patristique*, coll. *Théologie*, 49 (1961), p. 377-378.

ch. 2: Isidore, *Reg. mon.*, 6 (*P. L.*, 83, 875-877); cf. *Regula orientalis*, 5 (*P. L.*, 103, 478); Cassien, *Institut.*, II, 7 (*P. L.*, 49, 93).

ch. 3: Cassien, *Institut.*, II, 7, 2-3 (*P. L.*, 49, 93-94).

ch. 4: *Quidquid in veste... recondendum est*: Pacôme, *Praecepta*, 66 (ed. BOON, p. 33). Cf. Cassien, *Instit.*, IV, 13 (*P. L.*, 49, 167), Reg. III SS. Patrum, 1 (*P. L.*, 103, 444), Césaire, *Reg. ad mon.*, 1,59 (ed. G. MORIN, *S. Caesarii ep. Arelat. opera omnia*, 2, p. 117); *Augustin, ep. p.* 221, 5 (*P. L.*, 33, 960). *Nec quisquam... tabulae meae*: Cassien, *Institut.*, IV, 13 (*P. L.*, 49, 169: *magnumque sit crimen... tabulas meas*).

ch. 5: *Cum hora nona... actionem* (1102 AB): cf. 2me Concile de Braga (572), canon 65 (ed. J. VIVES, *Concilios visigoticos y hispanoromanos*, Barcelona-Madrid 1963, p. 102). Jérôme, *ep.* 22, 37 (*CSEL* 54, p. 201). *Unus... medio*: Isidore, *Reg. mon.*, 9,2 (*P. L.*, 83, 878 B). *In cibo... loquatur*: Jérôme, *ep.* 22, 35 (*CSEL* 54, p. 198). *Carnem... aestimetur*: cf. le canon 14 du 1er concile de Braga (561), ed. VIVES, *op. cit.*, p. 69 (cf. *capitulum* 14, *id.*, p. 74; deuxième concile de Braga, en 572, can. 58, *ed. cit., p.* 100). Cf. Isidore, *Reg. mon.*, 9,5 (*P. L.*, 83,879 A). *Postquam... oratio:* Isidore, *Reg. mon.*, 9,7 (*P. L.*, 83, 879 C).

ch. 7: *Ferramenta... providi;* Pacôme, *Praecepta*, 66 (ed. BOON, p. 33).

ch. 9: *Neque occulte... polluant:* Isidore, *Reg. mon*, 9, 6 (*P. L.*, 83,879 B: *nullum esus furtivus contaminio polluat*).

ch. 11: 1105 B: Pacôme, *Praecepta*, 95 (ed. BOON, p. 40).

ch. 12: Pacôme, *Praecepta*, 130 (ed. BOON, p. 48); *id.*, 21 (*ed. cit.*, p. 18); *id.*, 62 (*ed. cit.*, p. 32).

ch. 14: Isidore, *Reg. mon.*, 18 (*P. L.*, 83, 886-887).

ch. 17: Isidore, *Reg. mon.*, 13,2 (*P. L.*, 83,883 B) et 15 (884 C); *Regula orientalis*, 17 (*P. L.*, 103,478, par Isidore, *Reg. mon.*, 15?); Pacôme, *Praecepta*, 94 et 96 (ed. A. BOON, p. 40); Pacôme, *Praecepta et instituta* (ed. BOON, p. 53).

ch. 18: Cassien, *Institut.*, III, 7 (*P. L.*, 49, 136-140; cf. Pacôme, *Praecepta*, 32, ed. BOON, p. 21).

ch. 19: Isidore, *Reg. mon.*, 11 (*P. L.*, 83,881); Pacôme, *Praecepta*, 35 (ed. BOON, p. 21-22).

ch. 21: *Conversum... dederit:* Cassien, Institut., IV, 3 (*P. L.*, 49, 155): *non ante... demonstraverit.* Cf. Cassien, *Institut.*, IV, 7 (*P. L.*, 49, 160). Isidore, *Reg. mon.*, 4 (*P. L.*, 83,871).

ch. 22: Isidore, *Reg. mon.* 4 (*P. L.*, 83, 871-872; cf. *Sent.*, 3, 20, *P. L.*, 83, 694-695).

ch. 23: priorité provenant de la date de conversion: cf. Isidore, *Reg. mon.*, 4,3 (*P. L.*, 83,872 AB); Jérôme, préface à la traduction latine des *Pachomiana* (ed. BOON, p. 6).

b) *Sources de la Regula monastica communis.*

ch. 1: Jérôme, *ep.* 9 (*CSEL* 54, p. 34); cf. *ep.* 120,1 et 12 (*CSEL*, 55, p. 474-479) et 125,16 (*CSEL*, 56, p. 134-136). Cf. Benoît, *Reg. mon.*, 1 (ed. BUTLER, p. 11, à propos de *quod elegerit sanctum sibi hoc pute*, 1111 A); *praeesse abbatem sibi desiderant* (1111 C): Benoît, *Reg. mon.*, 5 (ed. BUTLER, p. 26).

ch. 2: Jérôme, *ep.* 69, 9, 6 (*CSEL* 54, p. 698, 16-18). *Nudam crucem ascendat nudus* (1112 A): cf. Jérôme, *ep.* 52, 5, 2 (*CSEL* 54, p. 422); 58, 2, 1 (p. 529); 120, 1, 12 (p. 478); 125, 20 (p. 142). Cf. P. ANTIN, *Le monachisme selon saint Jérôme*, dans *Mélanges bénédictins...*, éd. de Fontenelle, 1947, p. 78, n. 44; R. GRÉGOIRE, dans *Revue d'asc. et myst.*, XLI (1965), p. 274: thème très fréquemment repris dans la littérature monastique médiévale latine.

ch. 3: Isidore, *Reg. con.*, 2, 1 (*P. L.*, 83,870); *id.*, 3 (*P. L.*, 83,870-871).

ch. 4: Cassien, *Institut.*, IV, 4 (*P. L.*, 49,157).

ch. 5: Isidore, *Reg. mon.*, 5 (*P. L.*, 83,873-875); Benoît, *Reg. mon.*, 4, 5, 72 (ed. BUTLER, pp. 21, 24, 122); Cyprien, *De orat. dom.*, 15 (*CSEL*, 3, p. 277), à propos de *Nihil tam carum Deo habetur* (1115 B).

ch. 9: 1118 A: Isidore, *Reg. mon.*, 7 (*P. L.*, 83,877 B); cf. Jérôme, *ep.* 9 et surtout 125,16 (*CSEL* 56, pp. 134-136).

ch. 10: 1119 B: cf. *Reg. monachorum*, 1 (1009 B).

ch. 11: 1119 D: Isidore, *Reg. mon.*, 9 (*P. L.*, 83,879 B); Isidore, *De eccl. officiis*, 2,15 (*P. L.*, 83,794).

ch. 12: Cf. Jérôme, *ep.* 125,15 (*CSEL* 56, p. 134); noter que Fructueux inverse l'ordre de Jérôme.

ch. 14: le titre est identique chez Benoît, *Reg. mon.*, 27 (ed. BUTLER, p. 57); cf. Isidore, *Reg. mon.*, 18 (*P. L.*, 83,886-887).

ch. 15: 1123 C: cf. Jérôme, *ep.* 52,5 (*CSEL* 54, p. 424).

ch. 17: 1124 C: Jérôme, *ep.* 52,5 (*CSEL*, pp. 423,15-16).

ch. 18: Cassien, *Institut.*, IV, 4 (*P. L.*, 49,157). *Non in plumbi natura mollitus:* cf. Benoît, *Reg. mon.*, 1 (*in plumbi natura molliti*, ed. BUTLER, p. 10).

ch. 19: 1125 D: *regulae colla submittere:* cf. Benoît, *Reg. mon.*, 58, ed. BUTLER, p. 102 (*nec collum excutere de sub iugo regulae*). Isidore, *De eccl. officiis*, 2,17 (*P. L.*, 83,801-804).

Conclusion

L'examen succinct de la *Regula monachorum* et de la *Regula monastica communis* manifeste une volonté de présenter une anachorèse enracinée dans la terre solide de la tradition spirituelle chrétienne en ce qu'elle a de meilleur: l'Ecriture Sainte et les écrits des Pères, spécialement des auteurs monastiques [92]. On aura remarqué l'influence exercée à cette époque par le monachisme oriental [93]. Tout aussi importante est une autre constatation: Fructueux ne livre aucune considération mystique proprement dite. Par exemple, il ne dit nulle part que la lecture de l'Ecriture et la méditation des textes saints conduisent l'âme à la connaissance de Dieu et à des degrés supérieurs d'oraison. On a donc l'impression que ces Règles sont plus des «codes d'action» que des manuels de vie spirituelle, même si la réglementation, souple et ferme à la fois, est ordonée au développement des valeurs ascétiques et spirituelles. C'est un idéal biblique: les nombreuses références à la Parole révélée le prouvent. Et cette fidélité à la tradition et particulièrement à la tradition monastique égyptienne (celle de Pacôme et de Jean Cassien, par l'intermédiaire surtout de Jérôme et d'Isidore) confère à ces documents une valeur actuelle, en dépit de l'évolution normale et du vieillissement de la partie strictement institutionnelle de certaines passages. La lecture des deux Règles manifeste une thèse sous-jacente: plutôt qu'à vouloir présenter un style de vie, c'est-à-dire une forme de monachisme cénobitique, Fructueux et l'auteur de la *Regula monastica communis* veulent inculquer le primat de la vie ascétique par l'exercice assidu de la charité. Pratiquement, si l'on ne craignait pas de figer la pensée, on serait porté à croire que ce que les Pères monastiques grecs et orientaux noment πράξις est au premier plan d'intérêt, tandis que la θεωρία serait posté-

---

[92] «*Dehinc ad eremi pertendens loca, monasteria plurima fundavit, in quibus multas animas monachorum per bonam conversationem et sanctam disciplinam Domino dedicavit. Ipse vero dum in ibi cenobiali ritu cunctis commorantibus modum rectae vitae contulisset...*»: ainsi est jugée l'oeuvre de Fructueux par son biographe; ed *F. C.* NOCK, *op. cit.*, pp. 99-101.

[93] Cette influence est connue; on se référera, p. ex., à C. DE CLERQ, *L'influence de la règle de saint Pachôme en Occident*, dans les *Mélanges d'histoire du moyen âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, pp. 169-176. Il faudrait aussi signaler l'influence byzantine; on trouvera des indications suggestives chez H. SCHLUNK, *Relaciones entre la peninsula ibérica y Bizancio durante la época visigoda*, *Archivo de Arte*, LX (1945), pp. 177-294, et surtout chez J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 2 (1959), pp. 855-856.

rieure; ceci d'ailleurs serait conforme à la mentalité latine et occidentale. La vie pratique, l'effort moral et ascétique est primordial et dépasse les modalités concrètes du cadre de vie et le style de vie lui-même: on ne demande pas d'opter entre la solitude et la vie urbaine, mais entre le régime austère d'une ascèse continuelle dans une communauté et la vie normale d'un christianisme ordinaire. En fin de compte, ce qui importe c'est ce désir de la perfection: les huit béatitudes et la grâce septiforme de l'esprit constituent les quinze degrés de l'échelle conduisant au ciel [94], et toute l'activité du moine sera excitée par un triple mobile: la peur du supplice éternel, l'amour du royaume, l'espoir de la miséricorde [95]. Ce sont là des valeurs ascétiques et spirituelles valables en tous temps et en tous lieux.

Rome, Monastère pontifical de Saint-Jérôme.

[94] Reg. com. 10,1118 D.
[95] Reg. com, 19,1125 D.

Orosius de Braga et le pélagianisme

Por A. HAMMAN, O. F. M.

Le pélagianisme n'a pas encore révélé tous ses secrets. Un rapporteur du congrès de patristique d'Oxford, en 1963, a même pu intituler sa communication, avec un peu d'humour anglais: «Pélage était-il pélagien?» C'est un premier problème qui se pose et que je me garderai bien d'analyser ici.

Plus proche de notre sujet serait une seconde interrogation: N'a-t-on pas durci les positions pélagiennes pour mieux les pourfendre? Les propres disciples de Pélage n'ont-ils pas dépassé les positions du maître? Quand on parle de pélagianisme vise-t-on Pélage ou Caelestius?

Il reste qu'un des Occidentaux qui a joué un rôle dans cette querelle et dont l'action est loin d'avoir été mise suffisamment en lumière est Orosius, prêtre de Braga.

1. L'exposé des faits

Si je dis Orosius de Braga [1], ce n'est pas uniquement pour motiver l'introduction de mon rapport dans cette assemblée du 13e centenaire de saint Fructuosus, mais parce que c'est l'avis général des historiens. Tarragone, il est vrai, a voulu s'emparer d'Orosius, parce que ce dernier écrit dans son livre des Histoires: «Tarraconem nostram ad consolationem miseriae recentis ostendimus [2]». Argument caduc pour un espagnol loin de son pays, qui forcément à distance peut appeler «sienne» toutes les grandes villes de son pays.

Avitus de Braga dit explicitement qu'Orose est prêtre de Braga [3]. Il en est de même de Braulio dans une lettre à Fructuosus, prêtre de la

[1] Le prénom Paul apparait pour la première fois dans un manuscrit du 8e siècle. Il reçoit ce prénom chez Jordanes (Getica, IX, 58).

[2] Hist., VII, 22, PL 31, 1119.

[3] Lettre à l'évêque de Braga, PL 41, 806.

même ville: «Provincia namque quae incolitis (=Braga) et Graecam sibi originem defendit, quae magistra est litterarum et ingenii, et ex ea ortos fuisse recordamini elegantissimos et doctissimos viros (ut aliquos dicam) *Orosium* presbyterum, Turribium, episcopum, Idatium et Carterium laudatae senectutis et sanctae eruditionis pontificem» [4].

Si nous ne connaissons pas exactement son lieu d'origine, nous savons du moins qu'Orose appartient au clergé de Braga. Pourquoi a-t-il quitté sa patrie? Les raisons ont dû être diverses: les invasions barbares ont pu influencer sa décision. Il s'y ajoute l'admiration pour Augustin, le maître d'Hippone, l'autorité universelle dans l'Occident chrétien, et peut-être la volonté d'Orosius de faire oeuvre théologique, en même temps que l'ambition de jouer un rôle dans les débats de l'époque. La controverse pélagienne montre le prêtre de Braga ambitieux, impétueux, intrigant.

Orose affirme de son côté s'être rendu en Afrique et à Hippone de son propre chef. Il écrit dans son Commonitorium ou Consultatio au sujet des Priscilliens: «Agnosco cur venerim: sine voluntate, sine necessitate, sine consensu de patria egressus sum, occulta quadam vi actus, donec in istius terrae littus allatus sum» [5].

Augustin de sa part loue grandement l'intelligence de celui qui vient se mettre à son école. Il écrit à Jérôme: «Ecce venit ad me religiosus juvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster Orosius, vigil ingenio, promptus eloquio, fragrans studio, utile vas in domo Domini esse desiderans, ad refellendas falsas perniciosasque doctrinas, quae animas Hispanorum multo infelicius quam corpora barbaricus gladius trucidarunt [6]».

Il faut reconnaitre qu' Augustin n'est pas insensible à l'hommage, et ce jeune ibérique, intelligent, prêt à pourfendre l'hérésie, n'état pas pour déplaire au vieux lutteur d'Hippone, qui vieillissait. Le Commonitorium d'Orosius est d'ailleurs empreint de la plus parfaite onction ecclésiastique.

Orosius ne s'est pas fixé définitement en Afrique. Il voulait simplement entendre Augustin et se former à son école. Le maître d'Hippone encourage le disciple à parfaire sa formation exégétique auprès de

[4] Ep. 44.

On pourrait ajouter que la lettre d'Augustin affirme: «Ad nos ab ultima Hispania, id est de Oceani littore, solo sanctarum Scripturarum ardore inflammatus advenit». Ep. 169, 13, PL 33, 748.

[5] Comm., 1, PL 31, 1212-1213.

[6] Ep. 166, 2, PL 33, 720.

Jérôme. Au moment où le prêtre de Braga arrive en Palestine, la controverse pélagienne, contre laquelle il avait vu son maître prendre position, connaît une actualité, grâce au séjour de Pélage lui-même. Ce dernier est entouré d'honneurs par l'évêque de Jérusalem [7]. La chose n'était pas nouvelle. L'austère moine, d'une vie irréprochable, avait toujours suscité l'admiration, même à Rome.

Jérôme rugit, d'autant plus qu'il n'était pas dans les meilleurs termes avec l'évêque Jean de Jérusalem [8]. Il venait de donner beaucoup de publicité à sa lettre à Ctésiphou [9] et commençait la rédaction de ses Dialogues contre les Pélagiens.

Orosius croit le moment venu d''intervenir pour plaire à la fois à Jérôme et à Augustin. Il porte sur lui les pièces irrécusables des condamnations qui ont frappé Caelestius. Orosius s'efforcera de faire croire que les condamnations atteignent également Pélage, ce qui est loin d'être sûr. Peu importe. Il faut frapper vite et fort. Il se jette dans la bataille avec une fougue juvénile, et sans doute une maladresse quelque peu intempestive.

L'évêque Jean pour mettre fin à l'agitation provoque un colloque le 30 juillet 415, à Jérusalem, auquel il invite à la fois Orosius et Pélage. Nous ne connaissons cette altercation que par le compte-rendu qu'en fait Orosius lui-même. Les historiens sont partagés sur la créance à lui accorder [10].

Il semble bien que le jeune prêtre, persuadé de la complicité de Jean à l'endroit de Pélage, ait été quelque peu impertinent et se soit finalement embrouillé dans son exposé, au point de devoir mettre les choses au point dans le Liber Apologeticus. L'évêque Jean n'a pas manqué de faire remarquer au prêtre portugais que les condamnations alléguées par lui concernaient Caelestius et non Pélage. Ce qui était la vérité et découvrait un procès de tendance de la part d'Orosius.

Finalement Pélage s'en tire avec honneur, Orosius avec confusion, si bien qu'il quitte peu après l'Orient pour Hippone.

---

[7] Hier., Comm. in Jer. 1, praef., PL 17,46.

[8] Il ne faut jamais perdre de vue que derrière le conflit pélagien se retrouve l'opposition de la petite colonie latine avec le clergé de Bethléem.

[9] Voir epist. 133, PL 22, 1157.

[10] E. Gaspar par exemple (Geschichte des Papstums, I, p. 329), conteste l'exactitude du récit qu'Orose fait du renvoi de l'affaire devant le pape.

1. Récit d'après le Liber Apologeticus.

Dans sa justification, le *Liber apologeticus,* Orosius s'adresse au clergé palestinien, celui qui va peut-être se réunir à Diospolis, pour se laver des reproches faites par l'évêque Jean et pour accuser l'erreur: «Non solum defensor fidei mei sed etiam perfidiae manifestator alienae» [11] écrit Orosius.

C'est un pamphlet, amusant par ses critiques, pittoresque par ses images, sonore par sa langue et son éloquence. Il attaque sans charité aucune le moine irlandais, décrit ses défauts physiques, «orgueilleux Goliath, bouffi de sa puissance physique» [12]. Il fait allusion à sa tête rasée, à son front de bélier, «qui toutefois à l'inverse de l'Agneau de l'Apocalypse n'est pas garni de cornes menaçantes» [13].

Il raille l'outrecuidance de ses propos, parodie ses maximes préférées, ironise les prétentions avec lesquelles il affirme porter le fardeau de la loi. «Sans doute cet homme qui passe sa vie dans les thermes et les banquets le doit-il à ses larges épaules et à son cou vigoureux. Comment fera-t-il pour passer par la porte étroite [14]?» Il l'accuse d'avoir des appuis politiques et financiers [15]. Il achève la diatribe par une page qui est «un chef d'oeuvre d'ironique bouffonnerie» où il lui applique à la lettre les versets de Job qui décrivent l'impie partant en guerre contre l'Eternel: «Il a levé sa main contre Dieu et il s'est fortifié contre le Tout-Puissant; il a couru contre lui en redressant la tête; il a gonflé son cou pour attaquer. La graisse recouvrait sa figure et le lard pendait à ses flancs» [16].

Toute cette parodie ne nous inspire pas une confiance sans borne pour le récit qu'il fait des événements de Jérusalem, ni pour les propos qu'il prête à son adversaire.

Voici comment Orosius rapporte les faits [17]. A la demande de la réunion, il a rapporté comment Caelestius a été dégradé du sacerdoce, en Afrique et s'est enfui. Augustin de son côté à réfuté le livre de Pélage. L'évêque fait venir Pélage.

---

[11] Lib. apol., 1, PL 31, 1175.

[12] «Stat etiam immanissimus superbus Goliath, carnali potentia tumidus». Lib. apol., 2.

[13] Ibid. 16. Dépend de Jérôme, Dial., I, 29.

[14] Lib. apol., 31. Cf. Jérôme, Dial., I.

[15] Ibid. 9, PL 31, 1180.

[16] Ibid. 31, cf. Job, 15, 25-27.

[17] Ibid. 3-7, PL 31, 176-1179.

— Reconnais-tu d'avoir enseigné ce que te reproche Augustin?

— Qu'est pour moi Augustin?

Les évêques se scandalisent de cette désinvolture, ce qui est sujet à caution. Jean rétorque: — Ici, Augustin, c'est moi. Nous lui dîmes (Orosius ou les autres): «Si Augustini personam sumis, Augustini sententiam sequere» [18]. De la part d'Orosius pareille affirmation était à la fois maladresse et impertinence.

Orosius reprend: «Pélage m'a dit que l'homme peut sans péché garder facilement les commandements de Dieu, s'il le veut. «Pélage répond». — Je ne peux le nier. «Cette erreur a été condamnée par le synode d'Afrique, ajoute Orosius. Ce qui n'est nullement prouvé. L'évêque demande alors à Orosius de se constituer dénonciateur de Pélage. Orosius s'y refuse [19].

La discussion continue et s'enlise. Finalement Jean demande:

— Si je comprends bien, tu affirmes que l'homme ne peut, même avec la grâce de Dieu, éviter le péché. Orosius se voit mis en accusation, à son tour. Tous s'esclaffent, et s'écrient: «Cet homme est hérétique il ne peut être avocat et juge» [20]. Finalement, dans la confusion générale, les évêques latins disent: «C'est une affaire de Latins. Qu'elle soit portée devant le pape. Ce n'est pas un appel mais une mesure transactionnelle» [21].

A quelque temps de là, le jour de la fête de la Dédicace, Orosius rencontre l'évêque de Jérusalem. Il se précipite pour le saluer. Jean lui dit: «Pourquoi viens-tu, blasphémateur?» Orosius s'étonne. L'évêque s'explique: «Je t'ai entendu dire que l'homme ne peut vivre sans péché, même avec la grâce de Dieu». Orosius s'en défend énergiquement [22]. La Liber apologeticus passe ensuite à l'expose doctrinal.

2. L'exposé théologique

Sur le fond du problème, Orosius reproche d'abord à Pélage l'adjonction tardive à la proposition: «L'homme peut vivre sans péché, *cum Dei adjutorio*. Il est assez piquant que les adversaires d'Orosius lui reprochent la proposition contradictoire: «Nec cum Dei adjutorio potest esse homo sine

---

[18] Ibid., 4, PL 31, 1176-1177.

[19] Ibid., 5, PL 31, 1178.

[20] Ibid., 6, PL. 31, 1178.

[21] Ibid., PL 31, 1178-1179.

[22] Ibid., 7, Au cours du débat, Orosius avait reproché en particulier à Pélage sa lettre à Démétriade (PL 33, 15-45).

peccato [23]. Du moins résume-t-il sa pensée par cette formule: «Tu dicis: potest homo, ego dico, potest Deus». Orosius s'en prend à cette orgueilleuse suffisance. Comme preuve il apporte deux arguments: Si l'homme était vraiment juste, il ne demanderait rien, il n'attendrait rien. Or Paul accuse sa faiblesse et la nécessité de la grâce [24]. De plus, si l'homme était si fort, pourquoi redouter alors si fortement le jugement [25]?

Ces reproches exigent deux remarques. D'abord Orosius distingue mal ce qui représent le concours général de Dieu pour tous les actes humains de ce qui est l'influx surnaturel nécessaire qui rend méritoire les actes chrétiens. Aussi exige-t-il l'auxilium divinum pour tous les actes humains, qu'il s'agisse des chrétiens ou des païens [26]. Poussée à bout, l'affirmation d'Orosius semblerait nier la liberté et l'autonomie de l'acte humain, à l'intérieur du réseau de la grâce. Le prêtre de Braga distingue mal les rapports entre l'ordre de la nature et de la grâce. Trop facilement il assimile l'ordre de la nature à celui de la création.

A y regarder de près, Orosius serait porté à affirmer pour la joie de Luther, que même avec la grâce, l'homme reste pécheur [27]. Pour ce faire il recourt à l'exemple de David, de Salomon: «Habentes utique gratiam et adjutorium Dei, tamen sine peccato esse, nec obtinere David, nec Saloman valuit custodire [28]. «Il apporte subtilement le texte de Job: «Homo sine crimine, verax Dei cultor, abstinens se ab omni peccato» [29]. Orosius traduit sine crimine, sine peccato. Malheureusement il n'a pas lu la phrase jusqu'au bout, car il est dit *ab omni malo*, ce qui n'est plus du même plan. De plus, Orosius ne s'est jamais rendu compte que Job était un païen.

Finalement Orosius rattache la faiblesse de l'homme et la nécessité de la grâce à la déchéance qui provient de la chute originelle [30]. Ici il ne suit plus son maître Jérôme et s'écarte du pessimisme d'Augustin. Il se contente de dire que la nature est infirme, sans pour autant être mau-

---

[23] Lib., apol., 11 cf. 16.
[24] Lib., apol., 21 PL 31, 1190.
[25] Ibid., 19, 47, PL 31, 1189; 1210-1211.
[26] Ibid., 19, 21, PL 31, 1188-1190.
[27] Ibid., 25, PL 31, 1194.
[28] Ibid., 25, PL 31, 1194.
[29] Ibid., 21, PL 31, 1190-1191. Edouard Dhorme traduit: «C'est un homme parfait et droit craignant Elohim et se détournant du mal.
[30] Lib., apol. 26, PL 31, 1194-1195.

vaïse. «Nos naturam hominis infirmam dicimus esse, non malam. Nam si mala esset, bonum omnino non caperet [31]».

Le prêtre multiple les citations à l'appui de sa thèse. Si la nature était tellement mauvaise, nous ne trouverions pas tant d'aveux de faiblesse, de misère, d'angoisse et d'appel vers Dieu, de la part d'Abraham, de David, de Jean ,des prophètes Isaïe, Jérémie, d'Habacuc. Même pécheur, l'homme est donc lancé par le besoin de Dieu. Tous ces hommes pour lui sont soutenus «par le secours de Dieu». Il apostrophe Pélage: «An forte secundum te omnes isti sancti patres, Dei adjutorium non habebant [32]»? Puis Orosius prend à parti la lettre de Pélage à Démétriade [33].

Après l'interpolation augustinienne (32-46), l'écrit s'achève sur des considérations eschatologiques, qui reprennent des thèmes déjà abordés. La peur du jugement prouve la faiblesse de l'homme. La sainteté consiste à vivre sans péché: «Sanctitas vero est, esse sine peccato [34]». L'homme aspire à l'incorruptibilité, parce qu'il prend conscience de sa corruption, comme l'atteste saint Paul.

Le chrétien est donc en route, en tension vers l'achèvement. Il reste que sa condition terrestre demeure menacée, ambigüe. C'est le champ dont parle l'Evangile où l'ennemi a semé la zizanie. Dieu fera le tri. En attendant, «aussi longtemps que je ne suis pas au paradis, que je reste sur la terre de pèlerinage d'Adam, je ne crois pas pouvoir demeurer sans péché [35]».

Après avoir généreusement manqué à la charité, Orosius conclut: «Teste Jesu Christo, odisse me fateor haeresim, non haereticum, sed sicut justum est, interim propter haeresim, haereticum vito: quia et prohibui, et corripui. Detestetur et damnet, ore pariter et manu, et cunctis fraternitatis vinculo haerebit» [36]. Ceci est encore un soufflet aux Orientaux qui ont accueilli Pélage.

Tel est le pamphlet d'Orosius, rapidement analysé, écrit dans le souvenir amer de l'humiliation essuyée, ce qui permet de le juger avec plus d'aménité, avec la sérénité dont il n'a guère fait usage.

---

[31] Ibid., 27, PL 31, 1195.
[32] Lib., apol., 31 PL 31, 1200.
[33] Ibid., 29, PL 31, 1198.
[34] Ibid., 47, PL 31, 1210.
[35] Ibid., 48, PL 31, 1211.
[36] Ibid., 48, PL 31, 1212.

Conclusion

Il faut reconnaître que les historiens ne se sont guère arrêtés à sa signification dans la crise pélagienne, qui a toujours passé au second plan [37]. C'est beaucoup plus son ouvrage en sept livres sur *l'Historia adversus paganos* qui a établi sa célébrité et retenu sans cesse les théologiens [38]. Peu d'écrits n'ont été consacrés à sa place dans le pélagianisme [39].

Pour mesurer le rôle de ce jeune prêtre de Braga dans la querelle pélagienne, il importerait de mieux connaître cette dernière, de nuancer les jugements portés par l'histoire. Nous avons trop l'habitude de juger Pélage, non à travers ses oeuvres, pour une bonne part reconstituées, mais à travers les jugements et les condamnations d'Augustin et de Jérôme, ses adversaires [40].

Trop souvent l'historien a chargé d'une responsabilité égale l'enseignement de Pélage, de Caelestius et de Julien d'Eclane, et prêté les assertions des uns aux autres. Orosius porte ici, comme nous l'avons vu, une grave responsabilité, en s'efforçant d'appliquer à Pélage les condamnations africaines qui visaient Caelestius. Il voudrait convaincre l'auditoire de Jérusalem que la condamnation atteint Pélage, ce qui n'est absolument pas prouvé.

De fait, et les textes conciliaires d'Afrique et ceux d'Orient distinguent au contraire nettement les parts et les responsabilités réciproques de Pélage et de Caelestius. Pélage n'y est cité qu'une seule fois. Et encore

---

[37] La bibliographie se ramène à un survol scolaire de la question, M. Sameiro Prieto, Paulo Orósio e o Liber Apologeticus, Braga, 1951; un article, J. Schnitzer, Orósio e Pelágio, dans Religio, 8, 1937, pp. 336-343. Nous n'avons pas pu consulter ce dernier article.

Pour la bibliographie, voir G. Fink, Recherches bibliographiques sur Paul Orose, dans Revista de Archivos Bibliotecas y Museos, 58, 1952, pp. 271-322. A son sujet Manuel de Castro remarque que cette bibliographie qui se veut complète «pero ha silenciado varias monografias, algunas interesantes», dans El Hispanismo en la obra de Paulo Orósio: Historiarum adv. Paganos libr. VII, dans Cuadernos de Estudios Gallegos, 9, 1954, 193-251, voir plus spécialement p. 144, note 2.

[38] Dernier en date le libre de B. Lacroix, Orose et ses idées, Montréal Paris, 1965. Contrairement à ce qu' annonce le titre, l'ouvrage se limite à une analyse cursive de l'Histoire contre les Païens. La bibliographie est à jour.

[39] Voir l'artice cité à la note 37.

[40] Le lecteur trouvera une rapide mise au point dans notre article Pelagianismus, Lexikon für Theologie und Kirche, 8, 246-249.

per transennam [41]. Plus proches des évéments les textes reflétent les distinctions faites par les contemporains.

Il s'ajoute à cette considération qu'Orosius écrit avec trop de passion, trop d agressivité, d'outrance même pour que l'on puisse attacher une valeur théologique sûre à son exposé. Il se défend et se venge, autant qu'il réfute Pélage. Il ne sort pas grandi de la lutte. Sa théologie parait courte, imprécise souvent. Il se contente souvent des arguments d'autrui.

Pour ce qui est du fond même du problème, Orosius emprunte à autrui la plupart de ses arguments. Ses citations scripturaires se trouvent chez Jérôme. Il dépend souvent d'Augustin. Sa doctrine de la grâce est encore mal assurée. Les distinctions nécessaires ne sont pas faites. Orosius n'a pas encore assimilé parfaitement l'enseignement augustinien. Ce qui lui vaut de professer moins de pessimisme sur la condition de la nature humaine, déchue, plus de générosité à l'endroit des païens qu'il voit soutenus par le secours de la grâce [42]. Nulle part il n'affirme que même leurs vertus sont des péchés!

Deux points présentent particulièrement des lacunes: D'une part les rapports entre nature et surnature, d'autre part, sa héologie du péché originel.

Nature et surnature ne correspondent pas purement et simplement aux rapports entre création et grâce. Trop souvent les théologiens présentent l'ordre de «la nature» comme ne relevant pas du Dieu créateur, père du ciel et de la terre, dont la création est la première manifestation de la révélation, continuée par l'histoire d'Israël, achevée par et dans le Christ Jésus. Si les affirmations d'Orosius ne sont pas inquiétantes, elles sont floues.

Sur la question du péché originel, Orosius ne partage pas le point de vue augustinien, qui durcit ses positions au cours des controverses pélagiennes et sous le coup de la polémique. Il affiche un optimisme relatif, qui rejoint des positions modérés des maîtres du moyen âge. En particulier, il semble inclure les païens dans l'ordre du secours divin et de la grâce.

Il y a cependant danger à confondre le plan ontologique et historique, à présenter le déroulement de l'histoire comme si Dieu n'était pas transcendant, comme si la création de l'homme libre n'exigeait pas de sa part

---

[41] Cf. notre art. Plagianismus dans L. T. K.

[42] Voir l'art. Orosius, dans le Dictionnaire de théologie catholique, 11, 1605-1606.

de prévoir le péché *ab origine mundi*. Le Christ n'est pas uniquement le sauveur des pécheurs mais le sens ultime de la création et de l'homme [43].

Dans la controverse pélagienne, chez Orosius comme chez Augustin, l'absence de critique exégétique escamote certains problèmes et certains textes que les contemporains découvrent dans un autre et différent éclairage. Ni Orosius ni Augustin ne se sont doutés que la lecture latine «in quo omnes peccaverunt» trahissait le texte grec et qu'il aurait fallu traduire, comme le montrent bien de fins connaisseurs comme Jean Chrysostome: «quia omnes peccaverunt». Julien d'Eclane avait suffisamment fréquenté l'école d'Antioche pour mettre parfois mal à l'aise Augustin lui-même. En définitive, dans le conflit pélagien, tel qu'il apparait à travers le colloque de Jérusalem, il ne s'agit pas simplement d'une question de juridiction, d'une opposition des Latins aux Grecs, mais plus profondément d'une manière de présenter un problème théologique qui paraissait aux Orientaux typiquement occidental et d'une certaine manière échappait à leur optique théologique.

Chez Orosius comme chez ses maîtres s'affirme une vision occidentale de la théologie. Les Pères grecs eussent permis de nuancer certains jugements. Julien d'Eclane objecta à Augustin les affirmations de l'Orient chrétien. Les réponses du maître d'Hippone manifestent quelque embarras et ne sont pas toujours pleinement satisfaisantes [44]. Aux Orientaux le conflit péuagien pouvait paraître typiquement occidental. Rien d'étonnant dès lors que la réunion de Jérusalem ait tourné au dialogue de sourds, et plus particulièrement encore que l'Orient se soit finalement désintéressé de la querelle théologique. Quoi qu'en dise Orosius, ces incompréhensions ne tenaient pas d'abord à l'interprête qui le traduisait. Il est dommage qu' Orosius de Braga n'ait pas tiré le même parti qu' Hilaire de Poitiers de son séjour en Orient. Le prêtre de Braga n'était pas de la trempe de l'évêque de Poitiers.

---

[43] A. Hamman, art. Pelagianismus, loc. cit., 247.

[44] Voir par exemple, Aug., Contra Julianum Pelag., II, 17, PL 44, 685, pour la discussion de Rom. 5, 12 avec Julien, ibid. VI, 75, PL 44, 868.

Las primitivas Diócesis de Britonia y de San Martín de Mondoñedo a la luz de recientes descubrimientos

Por Manuel Chamoso LAMAS

La situación actual del conocimiento histórico sobre las antiguas diócesis de Bretoña y de San Martín de Mondoñedo, no alcanza más en cuanto a la primera que a las citas que figuran en el «Liber Fidei», de Braga, al recoger la «Divisio Teodomiri», y en lo que respecta a la segunda tardías noticias que no se remontan más allá del siglo XII.

Al dedicar nuestra atención a la conservación y puesta en valor de un Monumento Nacional dotado de la más extraordinaria importancia representativa dentro de la Arquitectura románica peninsular, cual es la Iglesia Parroquial de San Martín de Mondoñedo, nos sorprendieron dos hechos inesperados; uno la existencia en la portada principal, fina muestra constructiva del siglo XII, de un par de capiteles con sus columnas de marmol y de época romano-tardía, mas bien propios del siglo VI, y, por tanto, suévica o visigótica; otro, la presencia en la huerta de la Rectoral de un gran sarcófago de marmol, bastante mutilado y que cuidadosamente restaurado servía de pilón a la fuente. Nuestro interés creció más aun al ser descubierto poco después en la misma huerta otro sarcófago cuya tapa lucía la característica decoración que desde el P. Sarmiento (1), quien así la designó, denominamos «estola» y son fechadas en el siglo VI, época suévica.

Estos vestigios coincidentes en su cronología y tan concretamente localizados en un monumento cuya historia conocida no se remonta más allá del siglo IX, parecían abrir ante nosotros un más remoto panorama, el cual considerábamos un deber aclarar y liberar de las densas brumas que lo cubrían.

(1) P. Sarmiento «Glosário de voces».

Previa la autorización de las Autoridades Eclesiásticas, y aqui debemos rendir tributo de agradecimiento al Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Mondoñedo, Dr. Don Jacinto Argaya, por su entusiasta colaboración apoyando en todo momento nuestras iniciativas, realizamos una primera fase de exploraciones en el templo de San Martín de Mondoñedo y en sus dependencias. El resultado puede resumirse en los apartados siguientes:

1.° — Huerta de la Rectoral, antiguo Palacio Episcopal.

Las zanjas exploratorias permitieron descubrir muros de cimentación perfectamente asentados en roca, de 0,90 m. de espesor, que avanzaban en dirección N. E. penetrando bajo las cimentaciones de la actual Iglesia. Estos muros de cimentación son vestigio indiscutible de la existencia de importantes construcciones.

2.° — En el lado S. O. de tales muros, sin duda cara exterior de la edificación, y a 1,30 m. de profundidad, se descubrieron una serie de sepulturas cnostruídas con lajas de cuarcita hincadas, verticalmente delimitándolas y que se cubrían con cuatro o más lajas del mismo material. Conservaban el esqueleto pero sin que fuera hallado ajuar u objeto alguno en su interior.

3.° — El material recogido en los niveles superiores a las tumbas estaba constituído, principalmente, por fragmentos de ladrillos, imbrices, cerámica de tipo característico de Alta Edad Media y tres trocitos de «terra sigillata».

4.° — Se abrieron catas exploratorias en la actual sacristía, antigua dependencia cuya arquitectura corresponde por despiezos y formas al siglo IX o X. A la profundidad de 0,60 m. se halló una cuidada organización de seis tumbas en dos niveles construídas cuatro de ellas con cuidadas lajas y una con ladrillos. Las cuatro presentaban forma antropoide siendo muy acusada ésta en la cabecera. El material recogido estaba constituído por ceramica característica de alta Edad Media y monedas de bronce, tan afectadas de óxido que aun no ha sido posible clasificarlas encontrándose en tratamiento para ello.

5.° — Exploraciones en el interior del templo. Tan sólo con carácter de prospección se realizaron catas en la zona del ábside Sur. Se descubrió el tercio inferior de una laude escrita y decorada. Caracteres visigodos cuidadosamente esculpidos en relieve y en dos bandas resaltadas afianzan su cronología. Se hallaron, también, los restos de un gran sarcófago de granito, sin duda destruído al asentar las cimentaciones del templo actual. A la profundidad de 0,70 m. se descubrió una organización cuidadísima de tumbas formadas por grandes piezas graníticas y con la cabe-

cera ajustada a la forma antropoide. El material recogido es idéntico en calidad y cronología al descubierto en la sacristía.

Se dió por concluída esta primera fase de prospecciones tomando sus resultados como base de otras sucesivas que comprendan la excavación sistemática del Monumento.

Teniendo en cuenta estos hallazgos y la existencia en la comarca mindoniense de la Parroquia de Bretoña, sede indudable de la antigua diócesis de Britonia, exploramos aquel lugar pudiendo apreciar lo siguiente:

1) La actual Iglesia de Santa Maria de Bretoña se encuentra emplazada a 15 kms. de Mondoñedo y en el centro de la acrópolis de un castro, que aun hoy conserva su elevado parapeto y el profundo foso que le rodeaba y que ahora sirve de calle del pueblo que se agrupa alrededor de la acrópolis.

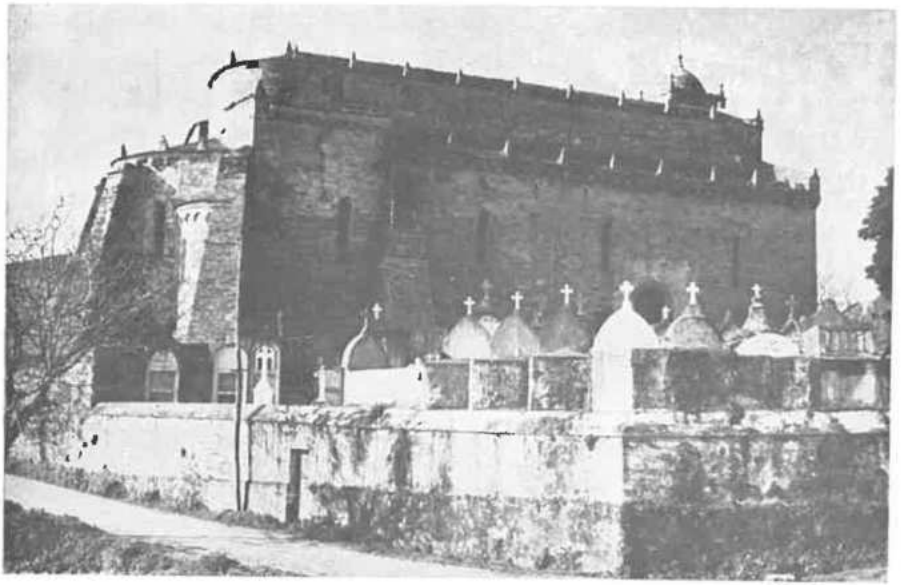
2) La iglesia ha sido renovada recientemente perdiendo su disposición primitiva.

3) En la parte exterior de la cabecera del templo hallamos aflorando en el terreno, descarnado por los recientes trabajos de reconstrucción de la iglesia, un muro de cimentación circular, tendiendo al trazado en herradura, y que parece perderse bajo la cabecera, correspondiendo el desarrollo de su trazado al eje del templo actual, es decir, como si éste hubiera tenido en remota época un gran ábside de planta ultrasemicircular.

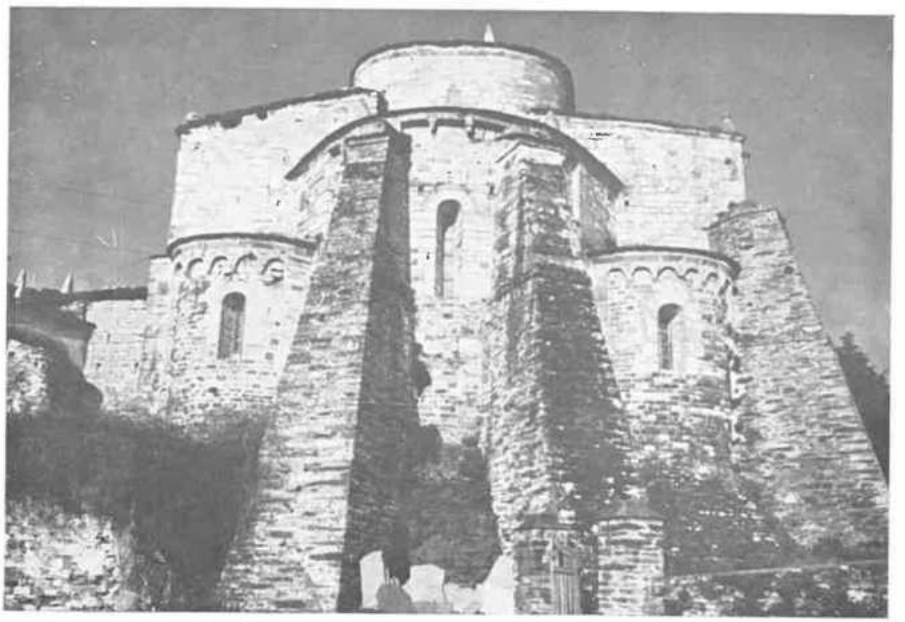
4) En el centro del circulo acusado por la cimentación afloraban, también, unas lajas dispuestas de canto y que claramente adoptaban la forma de una tumba a la que le faltasen las lajas de cubierta. Efectuada una pequeña exploración comprobamos la existencia de la tumba y que algunas de sus lajas de cubierta se habían hundido, por lo que no era difícil llegar a la conclusión de que aún se halla intacta en cuanto a su contenido. Quedó pendiente de ulterior exploración, pues su disposición en el centro del ábside destaca su importancia.

Observaciones finales

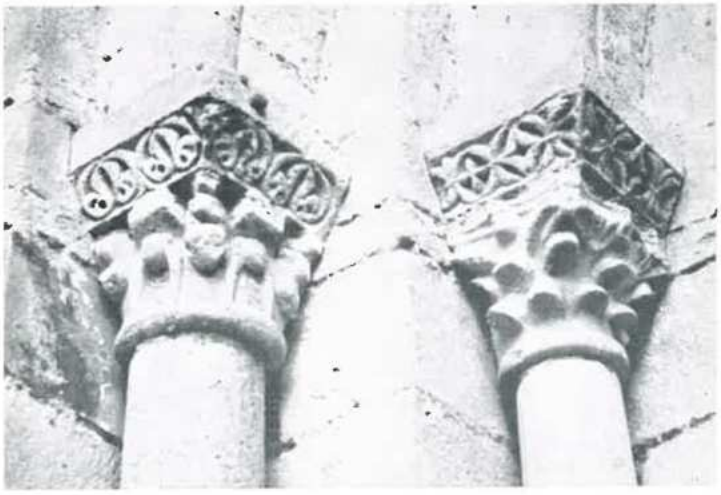
Sabido es que por primera vez se cita a «Britonia» como la cuarta Sede Episcopal en el «Parochiale suevicum» establecido en la división propuesta por el Rey Teodomiro en los comienzos de la segunda mitad del siglo VI. La sede britoniense tuvo su origen en diversas comunidades de bretones que llegaron a las tierras de la costa lucense huyendo de los anglo-sajones, que en el siglo V y comienzos del VI invaden las Islas Bri-



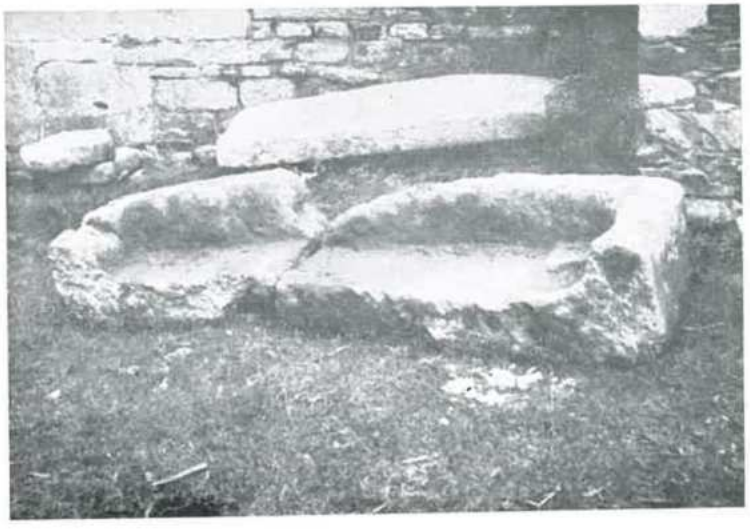
Fot. 1 — *Iglesia de San Martín de Mondoñedo, antigua Sede episcopal*



Fot. 2 — *San Martín de Mondoñedo. Absides de la iglesia*



Fot. 3 — *Capiteles de la portada principal, el de la derecha tardo romano así como el fuste*



Fot. 4 — *Fragmentos de un sepulcro de granito y al fondo tapa con decoración de estola, época suévica*



Fot. 5 — *Parte inferior de una laude sepulcral con inscripción visigótica*



Fot. 6 — *Tumba de la necrópolis descubierta en la huerta de la Rectoral*



Fot. 7 — *Tumba en el exterior de la sacristía*



Fot. 8 — *Tumbas en la zona del ábside menor del lado Sur*

tánicas. También se menciona la existencia en la Sede de Britonia de un «Monasterium Maximi» cuyo Abad, según Pierre David (2), era sin duda Obispo a la vez. Para aquel el Monasterio de Máximo era como el centro de la diócesis bretona y debía hallarse en el lugar que hoy ocupa la iglesia de Bretoña, en cambio para Huerta (3), su emplazamiento lo supone en San Martín de Mondoñedo.

Dejando a un lado el carácter emigrante que se le adjudica a la primitiva diócesis de Britonia, así como las discusiones sobre su delimitación y reivindicaciones planteadas por otras sedes episcopales, y, aun la destacada, por su transcendencia histórica, certeza de que hasta los finales del siglo XI, los obispos residentes en los burgos de las comarcas de Mondoñedo y las colindantes asturianas, signaban alternativa o conjuntamente «episcopus Dumiensis» «Minduniensis» y a veces «Britoniensis» (4), la presencia de tan notables vestigios en San Martín de Mondoñedo, tales como las cimentaciones que acusan la remota existencia de importantes edificaciones y la densa necrópolis en torno a ellas que asimismo denota su condición de centro densamente habitado, pero, sobre todo, la coincidente cronología que distingue a tales vestigios, llevan a nuestro ánimo la sospecha coincidente con la de Huerta de que en San Martín de Mondoñedo radicase el famoso «Monasterium Maximi» durante aquellos remotos años del siglo VI, el cual en los del VIII sirvió de refugio al Obispo Abad de San Martín de Dumio al huír de la invasión agarena. Los centros episcopales de San Martín de Mondoñedo y de Britonia fueron arrasados el año 870 por los invasores musulmanes y los vestigios que en una y otra localidad hemos explorado y reconocido, son muestras notables de edificaciones anteriores a tal fecha, por tanto, de su metódica y cuidada investigación, que en breve será llevada a cabo, puede surgir una nueva luz que con sus destellos despeje la incógnita que ahora comienza a difuminarse.

---

(2) Pierre David «Etudes Historiques sur la Galice et le Portugal du VI° au XII° Siècle». Paris, 1947.

(3) Huerta y Vega F. X. M. «Anales del Regno de Galicia». Santiago, 1736.

4 Pierre David, *Op. cit.*

Uma Capela de S. Frutuoso no Brasil

(RESUMO)

Pelo Dr. Antero Vieira de LEMOS

Na fazenda da Boavista, junto do litoral norte do Estado do Rio, no Brasil, existe uma capela consagrada a S. Frutuoso, mandada construir em 1877 por Manuel de Sousa Bento, natural de Braga ou das suas proximidades.

A capela, de razoáveis dimensões, em forma de cruz grega, apresenta uma cúpula semiesférica e tem, no altar central, uma imagem de S. Frutuoso, mandada ir de Braga, a qual se pode considerar uma boa escultura de madeira, embora com a pintura muito estragada.

Há notícia de ter havido solenes festejos quando da sua consagração, inclusivamente uma representação da vida de S. Frutuoso com episódios extravagantes.

Há no exterior da capela uma inscrição e duas pinturas no interior. Estas são bastante toscas e imperfeitas, pretendendo uma representar a Igreja de S. Frutuoso e a outra a escadaria do Santuário do Bom Jesus. A primeira deve ter sido feita por indicações dadas ao pintor, em vista da sua pouca semelhança, mas a segunda deve ter sido executada por qualquer estampa pois é bastante fiel, embora esteja muito abatida já pelo tempo e pela humidade. A construção daquela capela parece ter sido por motivo duma promessa. Depois da morte do seu fundador, que não deixou descendentes nem família conhecida, a Fazenda ficou longo tempo abandonada e inculta, sendo mais tarde ocupada por uma população pobre que lá construiu pequenos casebres. A capela, porém, tem sido conservada graças à devoção daqueles habitantes das vizinhanças.

Iconografia de São Frutuoso

Por Carlos da Silva LOPES

SUMÁRIO: São Frutuoso de Braga e São Frutuoso de Tarragona — Atributos respectivos — Problema levantado por alguns atributos comuns a imagens do santo prelado bracarense e do mártir de Tarragona — Outros homónimos venerados como santos e seus atributos.

No calendário do 3.º quartel do século XII, junto ao missal de Mateus e publicado pelo erudito Pierre David, figuram os dois santos bispos que tiveram o nome de Frutuoso, — o bispo de Tarragona, martirizado juntamente com os seus diáconos Augurio e Eulógio —, e o metropolita de Braga. Trata-se, como demonstrou o investigador francês, do mais antigo calendário de Braga, organizado em data anterior a 1176. Os dias das comemorações desses santos são os mesmos de hoje, — 21 de Janeiro para São Frutuoso de Tarragona e seus diáconos, 16 de Abril para São Frutuoso, bispo de Braga.

A menção dos dois santos num calendário de 1176 reveste particular importância. Quere dizer que, nessa época, se fazia distinção nítida entre o mártir de Tarragona e o prelado bracarense. E embora seja certo que, em tempos posteriores, se verificou lamentável confusão entre os dois santos, — um do século III, outro do século VII, — não me parece que o historiador de arte e reputado especialista de iconografia religiosa, Louis Réau, — há pouco falecido —, contribuísse grandemente para esclarecer os nossos contemporâneos no que toca à confusão aludida.

Na verdade, Louis Réau, na sua monumental *Iconographie de l'Art*

Chrétien trata de um único São Frutuoso, — o de Tarragona, comemorado a 21 de Janeiro. No respectivo artigo lê-se com surpresa o seguinte:

> «Em 1102, foram depositadas relíquias do santo numa capela de Santiago de Compostela. Esta transferência é a causa duma confusão frequente com o São Frutuoso português de *Braga*, que teria sido enterrado, ele também, em Compostela.»

Réau não faz outra alusão a São Frutuoso metropolita bracarense. E, o que é pior, toma as relíquias deste, realmente transferidas para Compostela em 1102, como relíquias do mártir de Tarragona. Não se pode dizer que as velhas confusões ficassem dissipadas. Creio, pelo contrário que a referência à viagem das relíquias em 1102 agravou a embrulhada.

Não pretendo ser o relator de quantos erros se escreveram a respeito de São Frutuoso de Braga. Direi simplesmente que, no século XVI, ainda se não esfumara nesta cidade minhota a recordação do seu bispo do século VII. O Sr. Padre Mário Martins, nas *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga* dá o justo valor ao facto de Fr. Diogo do Rosário adaptar a biografia de São Frutuoso, redigida por São Valério, traduzi-la para a nossa língua e incluí-la no *Flos Sanctorum* que fez imprimir em Coimbra no ano de 1577.

★

Apontarei agora as representações iconográficas dos dois santos.

São Frutuoso de Tarragona é figurado com as vestes episcopais, de mitra e báculo. O seu atributo pessoal, indicado por Réau, na citada obra e pelo Rev.do D. Juan Ferrando Roig, na sua *Iconografia de los Santos* é a fogueira alusiva ao martírio que padeceu no ano de 259. Por vezes figuram juntamente com o prelado os dois diáconos Augúrio e Eulógio. É este o caso do capitel do claustro de Moissac, obra escultórica do século XII, descrita por Louis Réau.

Mas na *Iconografia de los Santos*, de Ferrando Roig, aparece alusão a imagens do santo tarraconense, simplesmente representado com um livro na mão. Adiante voltarei a esta modalidade.

Devem ser, — não sei ainda —, de São Frutuoso de Tarragona uns registos de São Frutuoso Mártir, cuja imagem se venerava no Seminário Episcopal de Coimbra. No inventário elaborado pelo investigador Luís Chaves, dos *Registos de Santos*, que formavam a antiga colecção de Aníbal

Fernandes Tomás, hoje no Museu Etnológico Português, estão indicados três desses registos.

Como disse há pouco, S. Frutuoso de Tarragona já tinha culto em Portugal no 3.º quartel do século XII. E o santo figura no calendário de Córdova de 961. Trata-se, portanto, de culto velhíssimo, muito anterior à fundação da nacionalidade.

São Frutuoso de Braga já ostenta o pálio dos arcebispos num quadro do pintor catalão Jacomart, que se encontra reproduzido na mencionada obra de Ferrando Roig. Nessa pintura, existente no Museu de Arte da Catalunha, em Barcelona, está o nosso São Frutuoso de mitra, casula e, como disse, de pálio. Na mão esquerda segura cruz duma só travessa e com a direita faz o gesto de abençoar. O santo está sentado e, junto a ele, — do lado esquerdo do observador —, vê-se uma corça deitada. O autor da *Iconografia de los Santos* explica a presença do animal dizendo que se refugiara junto a São Frutuoso, ao ver-se perseguido por uns caçadores. E acrescenta que a cerva o seguia, depois disso, por todos os lados. Atributos também do santo bracarense, igualmente indicados na mesma obra são duas gralhas ou uma só, alusivas às aves que o descobriram com os seus grasnidos, quando procurava fugir às aclamações da multidão. Notarei que tanto a corça como as gralhas se ligam a factos mencionados por São Valério na sua biografia do santo prelado de Braga.

★

Nem os atributos de São Frutuoso de Tarragona, nem os de São Frutuoso de Braga eram aplicados pelos artistas com rigidez. É assim que na obra do Padre Ferrando Roig está reproduzida uma estátua de São Frutuoso de Tarragona em que se não vê a fogueira. O santo, de mitra e pluvial, segura o báculo com a mão esquerda e um livro com a direita. Esta escultura, do século XVII ou XVIII, encontra-se na Seo de Manresa.

Representação semelhante, mas de São Frutuoso de Braga, vi recentemente, em imagem setecentista, de madeira, pertencente à igreja paroquial de São Mamede de Infesta, no concelho de Matosinhos, bispado do Porto. Como a do mártir tarraconense, existente em Manresa, a do metropolita de Braga também segura um livro.

Não sei ainda até que ponto esta representação terá resultado, quanto a São Frutuoso de Braga, da figura que se vê em meio corpo na portada do missal bracarense de 1558, impresso em Lyon, — de França. Nessa gravura estão também representados, de modo semelhante, São Geraldo,

São Pedro de Rates e São Martinho, — o de Dume e de Braga, naturalmente. A gravura poderia ser feita sobre desenho ou esboço enviado de Braga ou por simples indicação escrita dos santos a incluir. No segundo caso poderia ter acontecido que o autor do desenho se reportasse a representação do mártir de Tarragona, pois o culto deste santo se expandira largamente em França. Limito-me a apontar a possibilidade.

Talvez a adopção do livro pelos artistas resultasse do intuito, perfeitamente compreensível, de simplificação que permitia economizar tempo e trabalho. Era, sem dúvida, muito mais fácil e rápido, pintar ou esculpir um livro encadernado que uma fogueira, uma corça, uma ou duas gralhas. Mas não é menos certo que a adopção do livro como atributo, longe de identificar o santo de Tarragona ou o de Braga, os confundia um com o outro e qualquer deles com os outros santos bispos.

Solução ainda mais simples seria a de representar os dois santos, nas suas vestes episcopais, de mitra e báculo ùnicamente. Mas tanto neste caso como naqueles em que o livro aparece, a identificação só é possível mediante aposição de letreiro. Doutro modo a imagem representará não um certo santo mas um *santo bispo* indeterminável.

★

Disse o bastante para justificar a convicção de que não será fácil fazer o estudo da iconografia de São Frutuoso de Braga sem estudar também a de São Frutuoso de Tarragona. Sem o inventário das representações dum e doutro não se conseguirá apurar qual dos dois foi primeiramente representado com o livro na mão.

Nesta ordem de ideias direi até que o estudo comparativo, realizado em toda a Península, por iconografistas espanhóis e portugueses, se me afigura o mais desejável.

Parece-me ainda de admitir que o facto de as relíquias de São Frutuoso de Braga haverem sido transferidas para Compostela anos antes da independência de Portugal fosse causa de desenvolvimento iconográfico muito maior em Espanha que entre nós.

★

A *Iconografia de los Santos*, do Padre Ferrando Roig, aponta um outro *São Fructuoso*, mais conhecido por *São Frutos*, que morreu em 715. Era um rapaz possuidor de bens avultados, que repartiu, seguindo daí em

diante a vida eremítica na região de Palência. Este santo é comemorado em 25 de Outubro. Representam-no com a indumentária dos anacoretas e com os atributos correspondentes à vida que escolheu, — cruz tosca, caveira, disciplinas e outros análogos. O atributo pessoal é um pau comprido, que o santo segura, na atitude de quem o utiliza para riscar o chão.

Ignoro se existe entre nós alguma representação deste santo. A iconografia descrita pelo autor citado não terá exercido influência na de São Frutuoso bracarense.

★

Direi agora alguma coisa a respeito dum *São Frutuoso, abade de Constantim,* que, segundo referem vários livros, está sepultado na igreja de Constantim, perto de Vila Real de Trás-os-Montes.

No século XIX, este abade parece haver sido tomado em conta de figura histórica e de relevo. Pelo menos, a *Enciclopédia Portuguesa Ilustrada,* publicada sob a direcção de Maximiano Lemos, professor ilustre, e colaborada por mestres não só do Porto, mas de Lisboa e de Coimbra, no artigo relativo a *São Frutuoso* diz o que segue:

> «Santo, oriundo da província de Trás-os-Montes; foi padre de Santa Maria de Constantina, a meia legoa de Villa Real, visitou Jerusalém e morreu na sua paróquia, sendo sepultado na capela-mor.»

Termina aqui a referência ao abade de Constantim ou Constantina. Mas, logo a seguir, lê-se:

> «Outro S. Frutuoso foi bispo de Braga, no tempo dos godos, e morreu em Santiago de Compostela onde foi sepultado.»

Este artigo da «Enciclopédia» mostra o grau de atenção que se dava, na época, aos assuntos hagiográficos. O certo é que o santo de Constantim, resultado talvez da simples imaginação popular, tem culto e imagens. É comemorado, segundo leio, em 16 de Abril, no próprio dia em que se faz a festa de São Frutuoso de Braga.

O Padre António de Carvalho da Costa, no primeiro volume da *Corografia Portuguesa,* publicado em 1706, é menos afirmativo que a *Enciclopédia* de Maximiano Lemos. Escreve que na igreja paroquial de Constantim está sepultado o corpo de São Frutuoso, que dizem ser natural da terra «e alguns o consideram ser o mesmo santo que foi arcebispo de Braga, do próprio nome». Então, como ainda hoje, é considerada relíquia insigne a

Cabeça Santa de Constantim, à qual recorrem alguns devotos, especialmente nos casos de mordedura de cão raivoso.

No século anterior, Fr. Leão de São Tomás, no primeiro volume da *Benedictina Lusitana*, publicado em Coimbra no ano de 1644, alude a São Frutuoso de Constantim, a pág. 444, em capítulo dedicado ao problema de saber

> «Se foy S. Romano de quẽ S. Maximo diz que morreu nas partes de Ourique, Monje de S. Bento.»

A simples referência a uma obra de São Máximo, — escrito considerado suspeitíssimo, parente chegado dos de Luitprando e de Flávio Dextro, obriga a ler com mil cuidados a prosa do beneditino Fr. Leão de São Tomás. Nele se encontra notícia resumida da existência, em Constantim, da sepultura dum abade santo, de nome Frutuoso, numa igreja que vulgarmente chamavam da *Cabeça Santa*. No entender de Fr. Leão, este São Frutuoso teria vivido antes do santo metropolita bracarense e fora religioso beneditino.

Está por conhecer a verdadeira história do abade transmontano, venerado como santo pelo povo não só da região mas de sítios distantes. Na igreja de São Mamede de Infesta existe uma imagem de *São Frutuoso Abade de Constantim*, de madeira, escultura setecentista de pequeno interesse. O abade está representado de sobrepeliz.

Também no *Inventário da Colecção de Registos de Santos* da Biblioteca Nacional de Lisboa, o erudito Ernesto Soares menciona a existência duma xilogravra que representa «S. Frutuoso Abbade de Constantim».

Para concluir, recordarei um humilde enfermeiro do Hospital de Todos os Santos, de Lisboa, chamado Frutuoso Francisco, pessoa virtuosíssima que morreu por volta de 1590. É figura hoje esquecida mas que mereceu ao Padre Jorge Cardoso referência no *Agiológio Lusitano*. Nasceu no concelho de Regalados, do Arcebispado de Braga. Não creio que exista iconografia deste enfermeiro exemplar.

★

Voltando aos dois santos bispos, — o mártir de Tarragona e o metropolita de Braga, insistirei na conveniência de se estudarem juntamente as respectivas iconografias, em Espanha e em Portugal. A existência de representações idênticas dos santos, desligadas de atributos pessoais correspondentes a cada um deles, leva a considerar de toda a vantagem o estudo simultâneo.



Livro de Registos

(Continuação da página 484 do Volume XX)

Ano de 1764

Identico de José de Araujo Barbeiro — fl. 59.

Identico de Diogo da Costa — fl. 59, v.

Privilegio da Santa Casa da Misericórdia a favor de José Bernardo Duarte, da freguesia de Santa Maria de Lamas — fl. 60.

Identico de Bento Manuel Francisco, do Rocio do Campo das Hortas — fl. 60, v.

Provisão do cargo de recebedor da ordenança da Comp.ª do Capitão João Luís Jacome de Sousa, a favor de Custodio dAfonseca, da rua de S. Marcos — fl. 61.

Licença de uma tomada que fizeram José da Silva Adrião, José João de Araujo e Caterina da Silva, da freguesia de Santa Maria de Adaufe — fl. 61.

Marcas de ouro e prata do ensaiador João Nunes da Cruz (ª) — fls. 61, v.

(a) As marcas consistiam no algarismo 8 e na letra i abertas em funções recortadas.

Carta de examinação do oficio de alfaiate a favor de Antonio de Oliveira, da freguesia de S. Martinho de Travassos, do concelho de Lanhoso — fl. 62.

Carta de examinação de ourives de ouro, a favor de José Antonio da Rocha, da rua dos Pelames (a) — fl. 62, v.

Carta de examinação de ourives de ouro a favor de José Alves Correia, morador na rua da Cónega (b) — fl. 63.

Carta de examinação da ourives de ouro, a favor de Antonio Marques Lobo, da fonte da Carcova (c) — fl. 63, v.

Carta de examinação de ourives de ouro a favor de José Antunes, da freguesia de Esporões (d) — fl. 64.

Carta de examinação de ourives de ouro, a favor de Francisco Gonçalves dos Santos, da rua de Gatos (e) — fl. 64, v.

Titulo do oficio de medidor, e casa da Alfandega desta cidade de que fizeram mercê os Regedores do Senado da Camara a João da Purificação Guimarães, solteiro, filho de Jeronimo Martins, desta mesma — fl. 65.

Provisão de S. A. o Ser. Senhor D. Gaspar da nomeação do cargo de alferes da Companhia do capitão Francisco José de Sousa, a favor de Custodio Lopes. — fl. 65, v.

Carta de examinação de ourives [de ouro] a favor de José de Oliveira (f) — fl. 68.

Provisão de S. Alteza da nomeação de cabo de esquadra, a favor de Francisco Fernandes, da freguesia de Santa Lucrecia — fl. 69.

Provisão de S. Alteza o Serenissimo Senhor D. Gaspar, da nomeação de recebedor da ordenança a favor de Antonio Monteiro Salgado, da companhia do capitão João Fernandes Machado — fl. 69, v.

Provisão de S. Alteza o Serenissimo Senhor D. Gaspar de provimento da ocupação de escrivão da ordenança da companhia do capitão João Fernandes Machado, a favor de Boaventura José Rodrigues — fl. 70.

Provisão de S. Alteza o Ser. Senhor D. Gaspar do cargo de recebedor da companhia do capitão Antonio Dias Braga, a favor de Custodio Francisco [da rua do Poço] — fl. 70, v.

Provisão de S. Alteza o Serenissimo Senhor D. Gaspar, do cargo de

(a) A marca, mal aposta, está irreconhecível.
(b) A marca era um A aberto em punção trapezóide.
(c) A marca consistia na letra T.
(d) A marca era um J aberto no punção.
(e) A marca era a letra S.
(f) A marca consistia em um A aberto em punção recortado.

sargento da ordenança da companhia de Francisco Fernandes de Sousa, a favor de Francisco Lopes — fl. 71.

Provisão de S. Alteza o Serenissimo Senhor D. Gaspar, do provimento do cargo de cabo de esquadra da ordenança da companhia do capitão Francisco Fernandes de Sousa, a favor de Francisco Luís, da freguesia de Palmeira — fl. 71, v.

Privilegio da Bula da Santa Cruzada, de João Francisco, do terreiro da Sé — fl. 72.

Carta de examinação de Manuel José Rodrigues, ourives de ouro (a) — fl. 72, v.

Carta de examinação de ourives a favor de João Marques (b) de Carvalho, desta cidade (c) — fl. 73.

Cota: Este registo anota ter apensa outra carta passada pelos regedores de Guimarães e seu juiz de fora.

Provisão de S. Alteza, do cargo de recebedor da ordenança a favor de Francisco Xavier Gomes, da rua da Ponte de Guimarães — fl. 73, v.

Provisão de S. Alteza de cabo de esquadra da ordenança a favor de Francisco Luís, da freguesia de Palmeira — fl. 74.

Provisão de S. Alteza, da ocupação de escrivão da ordenança a favor de Marcos Antonio, da freguesia de Santa Maria de Adaufe — fl. 74.

Provisão de S. Alteza Sereníssima da ocupação de Sargento da ordenança a favor de Manuel Vieira dos Santos, da freguesia de Crespos — fl. 74, v.

Provisão de S. Alteza o Sereníssimo Sr. D. Gaspar, da ocupação de alferes da ordenança a favor de Manuel de Araujo Lanhoso — fl. 75.

Provisão de S. Alteza da ocupação de sargento da ordenança a favor de Antonio Lopes, da freguesia de Palmeira — fl. 75, v.

Provisão de S. Alteza da ocupação de cabo de esquadra da ordenança a favor de José de Oliveira, da freguesia de Esporões — fl. 76.

Privilegio da Santa Casa da Misericordia a favor de Francisco de Araujo, surrador — fl. 76, v.

Identico de Salvador Ribeiro, da rua d'Agua — fl. 77.

Provisão de S. Alteza, da ocupação de sargento da ordenança a favor de Francisco Fernandes, [de Pousada] — fl. 77.

(a) A marca consistia na letra M.
(b) No texto: João Marcos.
(c) A marca constia na letra C.

Provisão de S. Alteza da ocupação de recebedor da ordenança a favor de Antonio Fernandes, da freguesia de Adaufe — fl. 77, v.

Provisão de S. Alteza da ocupação de cabo de esquadra da ordenança a favor de Manuel Alvares da Silva — fl. 78.

Provisão de S. Alteza da ocupação de alferes da ordenança a favor de João Francisco — fl. 78, v.

Provisão de S. Alteza, da ocupação de escrivão da ordenança a favor de Teotonio da Silva Barros. — fl. 79.

Regimento dos sombreireiros, petições e mais cousas nele insertas a favor dos mesmos sombreireiros — fl. 79.

Carta de examinação a favor de Francisco Pinto Loureiro, alfaiate, da freguesia de Santa Maria de Nine — fl. 86.

Provisão de S. Alteza da ocupação de cabo de esquadra a favor de Lourenço Francisco, da freguesia de S. Vítor — fl. 86, v.

Provisão de S. Alteza da ocupação de sargento da ordenança a favor de José Francisco Barroso — fl. 87.

Idêntica a favor de Pedro Francisco, da freguesia de Adaufe — fl. 87, v.

Provisão de S. Alteza da ocupação de alferes da ordenança, a favor de Antonio Lopes, da freguesia de Santa Lucrécia — fl. 88.

Provisão de S. Alteza da ocupação de escrivão da ordenança, a favor de Manuel da Costa Martins, desta cidade — fl. 88, v.

Carta de examinação a favor de Sebastião Rodrigues, sapateiro, da freguesia de S. Mamede d'Este. — fl. 89.

Carta de examinação a favor de Manuel Rodrigues, alfaiate, da freguesia de S. Mamede d'Este. — fl. 89, v.

Provisão de S. Alteza da ocupação de alferes da ordenança a favor de Francisco Pereira da Silva, do Rocio do Castelo — fl. 90.

Provisão de S. Alteza da ocupação de alferes da ordenança a favor de, Francisco da Silva Vieira — fl. 90, v.

Provisão de S. Alteza Real da ocupação de escrivão da ordenança a favor de Jacinto José Pereira, da freguesia de Penso — fl. 91.

Provisão de S. Alteza Real da ocupação de sargento da ordenança a favor de Francisco Fernandes, do lugar de Oliveira, freguesia de Santa Lucrécia — fl. 91, v.

Privilegio da Santa Casa da Misericórdia a favor de Francisco Pereira da Rocha — fl. 92.

Provisão de S, Alteza da ocupação de cabo de esquadra da ordenança a favor de Antonio da Costa Guimarães — fl. 92, v.

Provisão de S. Alteza da ocupação de cabo de esquadra da ordenança, a favor de Inácio Peixoto, da freguesia de Adaufe. — fl. 93.

Carta de examinação de ourives de prata, a favor de Francisco da Costa — fl. 93, v.

Provisão de S. Alteza da ocupação de cabo de esquadra da ordenança a favor de José Duarte, da freguesia de S. Paio de Arcos — fl. 94.

Privilegio da Santa Casa da Misericórdia desta cidade a favor de José António da Cunha Basto, da Fonte da Carcova — fl. 94, v.

Carta de examinação do ofício de ourives de prata a favor de Francisco Tinoco Machado — fl. 95.

Ano de 1765

Carta de examinação do ofício de ourives de ouro, a favor de José Rebelo da Silva, desta cidade (a) — fl. 95, v.

Privilegio da Bula da Santa Cruzada a favor de Bento Gomes Soares, dar ua do Souto — fl. 96.

Privilegio da Santa Casa da Misericórdia, a favor de Francisco Fernandes, da freguesia de Crespos — fl. 96, v.

Nomeação e provimento de guarda da Alfândega da vila de Esposende, a favor de António José de Faria, da freguesia de Adaufe, do termo desta cidade. — fl. 97.

Nomeação e provimento da ocupação de guarda da Alfândega da vila da Barca, a favor de Francisco Dias de Faria, da freguesia de Adaufe do termo desta cidade — fl. 97, v.

Provisão de S. Alteza do cargo de recebedor da ordenança a favor de Custódio de Afonseca, ourives da rua de S. Marcos — fl. 98.

Privilegio a favor de João Gomes, espingardeiro, morador na rua da Cónega (b) — fl. 98, v.

Privilegio da Bula da Santa Cruzada a favor de Maria Ferreira, viúva, da cangosta (c) dos Prados — fl. 99.

Carta de examinação de ourives de ouro a favor de Manuel Gonçalo Pereira (d), da rua de S. Marcos. — fl. 99, v.

(a) Amarca era a letra A aberta, para sair em relevo, num punção triangular.

(b) Para serem guardadas as isenções que lhe pertenciam como armeiro do exército.

(c) No original: «quingosta».

(d) A marca usada por ele era a letra M.

Livro das Vereações

(Continuado da página 490 do Volume XX)

tl.º 265

Vreação das Cabras que se trasladou e tirou do liuro dos Acordos do Anno de 618. as fol. 25.

Na dita Camara mandarão elles regedores recado aos Cidadoens abaixo assinados e tratarão entre Si, que seria serviço de Deos e bem cõmu' da gente do povo desta cidade e seu termo andarem as Cabras e ovelhas. que custumão pastar nos montados e maninhos do dito termo apeguradas cõ seus pigureiros porquanto avia queixume geral que as ditas Cabras e ovelhas fazião m.tos dãnos nas novidades e carvalhos e castanheiros postos de novo e outras couzas e assentarão e acordarão todos nemine discrepante, que todos aquelles que tivessem Ovelhas e Cabras, em todo o termo desta Cidade as trouxessem daqui em diante de maneira que não causem damno algu' nas novidades e arvores trazendoas cõ seus pigureiros e guardadores sob pena de dez Cruzados pera concelho e Accuzador e que outro Si os quadrilheiros e iurados das freguesias. do termo desta Cidade venhão de seis em seis mezes dar Conta e fee do sobredito a esta mesa sob a dita pena E declarare' as pessoas que não trouxerem o dito gado cõ pigureiros E de tudo mandarão fazer esta vreação e que se apregoasse e passasse ao liuro das Vreaçõens e pera q' não possão em tempo algu' allegar ignorancia se passasse do sobredito Alvará de correr pera as ditas freguezias E outro si disserão elles regedores. e Cidadoens. que confirmavão e avião por confirmadas todas as Vreaçõens e acordos desta Camara E declararão que esta Vreação se entenderia tambem as pessoas desta Cidade e arrabaldes que nellas custumão trazer e ter cabras E ovelhas. E assi o disserão e

A folhas 314 do livro dos Acordos dos do anno de 1633 esta a vreacam q' possam recolher gado E poem de pena ao dono... gado vinte dias de prisão e mil reis.
No livro dos acordos do anno de 1623 aos... fevereiro esta revogada esta vreaçam no q' toca as ovelhas q' possam amdar com ... E q' se não semee cevada nem ponham carvalhos. Começou este livro no anno de 1620 e a revogacao esta no fin fls. 137.

assinarão E eu Amador de Barros que sirvo de Escrivão da Camara o escrevi. Geraldo da fonseca Coutinho. Antonio Affonso da Gamma Sebam de Freitas, Jordão Roiz da roda João pereira do lago. Gervas machado. Franco frz leão Sebastião pra do lago Mel lopez. leão Joseph. machado, Miguel de rezende sotto major, Po ribo ferr.a Miguel pra do lago. Fernão pra do lago. Antonio Viejra, Manoel Roiz Botelho.

tl.o 266

Vreacão que posão Rosar Com eixada esta no liuro dos acordos do anno de 1629 as fol 133 do dito lo a 28 f.o do dito anno.

No mesmo dia mes e anno e lugar atras declarado forão juntos em Camara os Cidadois e Regedores abaixo asinados e asentarão que por Coanto a Vreação que se fes que não Rosasem com eixada paresia Regurosa asentarão que nenhuã pesoa desta Cidade termo nem de forra delle Rose nos montes desta Cidade seu termo os mezes de Marco abril majo Junho Julho agosto Com fouse nem com eixada nem asinem nem de marquem os montes e nos outros seis mezes poderam Rosar com eixada E os que Rosarem nos ditos seus mezes defesos em Correram na penna da Vreacão que se fez sobre o Rosar que fica atras neste livro E a mesma penna averam os que demarcarem os montes e asinarão declararam que quem emcorrer nesta pena pagara mil Rs e os dias de Cadeja que paresen ao Julgador.

tl.o 267

Mandarão os regedores, do anno de 1630, moer tres alqueires de pam, comvem a saber, dous alqueires de milho, E hum de centeo, e delles mandaram fazer 63 paes; pezaram despois de cosidos 79 arrateis, que são 1264. onças; e conforme isto, vai abaixo declarado, as onças que se ão de dar por outo reis, conforme as ualias forem das fornadas. — E se declara, q' nas fornadas vão metidos sinquoenta reis do ganho, E hum alqueire de farelho, q' fiquou da fornada.

§ Valendo huã fornada. 230, darão hum pam de 8. rs. per trinta e seis onças — *36.*

§ Valendo a 250, darão hum pam de 8 Reis per trinta, e tres onças, e sinquo octavas — *33 onc 25 oit.*

§ Valendo a 270, darão hum pam de 8 Reis per trinta, e huã onca, e duas oitavas — *31 onc & 2 oit.*

§ Valendo a 290, darão hum pam de 8 Reis per 29 onças e sinquo oitavas — *29 onc 25 oit.*

§ Valendo a 310. darão hum pam de 8 Reis per vinte e oito onças — *28 onc.*

§ Valendo a 330. darão hum pam de 8 Reis per vinte e seis oncas e mea — *26 onc. e mea.*

§ Valendo a 350. darão hum pam de 8 Reis, per vinte, e sinquo onças — *25 onc.*

§ Valendo a 370. daram hum pam de 8 Reis per vinte e quatro onças — *24 onc.*

§ Valendo a 390. darão hum pão de 8 Reis per vinte e duas oncas, e sete oitavas — *22 onc e 7 oit.*

§ Valendo a 410, darão hum pam de 8 Reis, por vinte & huã onça et sete oitavas — *21 onc. e 7 oit.*

§ Valendo a 430, darão hum pão de 8 Reis de vinte oncas, e sete oitavas — *20 onc. e 7 oit.*

§ Valendo a 450 darão hum pão de 8 Reis de vinte oncas — *20 onc.*

§ Valendo a 470, darão hum pão de 8 Reis, de dezanove oncas—*19 onc.*

§ Valendo a 490, darão hum pão de 8 Reis, de dozouto oncas e mea — *18 & mea*

§ Valendo a 510, darão hum pão de 8 Reis per dozouto oncas — 18 onc.

§ Valendo a 530. darão hum pão de 8 Reis per dozeasete oncas — *17 onc.*

§ Valendo a 550 darão hum pão de 8 Reis per dozeasseis oncas & mea — *16 & mea.*

§ Valendo a 570, darão hum pam de 8 Reis per dozeasseis oncas — *16 onc.*

§ Valendo a 590, darão hum pão de 8 Reis per quinze oncas & mea — *15 & mea.*

§ Valendo a 610, darão hum pão de 8 Reis per quinze onças — *15.*

§ Valendo a 630 darão hum pão de 8 Reis de quatorze onças & mea — *14 & mea.*

§ Valendo a 650. darão hum pão de 8 Reis de quatorze onças — *14.*

§ Valendo a 670 darão hum pam de 8 Reis de treze onças e mea — *13 & mea.*

§ Valendo a 690 darão hum pam de 8 Reis de treze onças — *13.*

§ Valendo a 710 darão hum pão de 8 Reis de doze onças & mea — *12 & mea.*

§ Valendo a 730 darão hum pão de 8 Reis de doze onças — *12.*

§ Valendo 750. darão hum pão de 8 Reis de onze onças & mea — *11 & mea.*

§ Valendo a 770. darão hum pão de 8 Reis de onze onças — *11.*

§ Valendo 790 darão hum pão de 8 Reis de dez onças e mea.

§ Valendo a 810, darão hum pão de 8 Reis de dez onças — *10.*

§ Valendo a 830 darão hum pão de 8 Reis de nove onças & mea — *9 & mea.*

§ Valendo a 850, darão hum pão de 8 Reis de nove onças — *9.*

Nota: A partir daqui, trata-se de vários acrescentamentos, e não coincidem os dois volumes de que nos temos servido. Há disposições em ambos, que não se repetem no outro livro.

tl.º 268 (a)

Pezo das Candeas q' mandarão fazer os Regedores do anno de 1630.

Declaração do que fica ditto das Candeas de Cebo de 28 arrates porquanto se lhe tirou quatro de desfalco q' se gastão no derreter & sobre isto vaj a conta feita, & assj vaj mais carregado em cada arroba 300 reis de gastos e ganho 5. adonde diz custou a arroba 900 não custou mais que 600 porquanto lhe vão carregados os 300 — de gastos e ganho q' se lhe mandou dar por os Regedores com declaração q' o pavio das Candeas seria destopa delguada e curada de Restello & a candea de sinco reis tera dez fios dobrados que ve' a fazer vinte, e a de dous reis tera seis q' dobrados são doze, & a de Real tera quatro que dobrados fazem oito.

Ite' Valendo a arroba de sebo a 900. darão por hu' Real mea onça, E por dous reis huã onça, e por sinco reis — duas e mea.

Ite' Valendo a 1000. drão por hum Real tres oitavas e mea, por dous reis sete oitavas, por sinco reis duas onças e duas oitavas.

(a) De Ms. II.

Ite' Valendo a 1100 por hú Real tres oitauas, e hu' quarto de oitua, por dous reis seis oitavas e mea, por sinquo reis duas onças e hu' quarto de Octava.

Ite' Valendo à 1200 darão por hum Real duas octavas e mea E quarto E meo de oitava, E por dous darão (*sic.*)

Valendo a 1300, darão por hu' Real duas oitavas E mea E hu' quarto de oitava, E por dous Reis sinco outavas e mea, E por sinco reis, onça E mea E huã outava E duas terças de outava.

Ite' Valendo o sebo a 1400 rs darão por hum real duas oitavas e mea, E por dous reis sinco outavas E por sinco reis onça E mea, E dous terços de outava.

Regim.to do que ha de levar o Rendeiro da medidage da Alfandega da Porta do Souto e pezo desta Cidade de Braga.

Item Acordarão por quanto os Rendr.os da medidage' da Alfandega da Porta do Souto que he Rendim.to pera esta Camara, não tinhão Regimento e levavão o que querião por darem as medidas do Concelho, que outrem ninguem ha de dar nesta Cidade e arabaldes pera os estrangejros medirem e pezarem senão o ditto Concelho ou seu rendeiro da ditta medidage' ordenarão o Regimento seguinte pello qual o ditto Rendeiro ou quem seu cargo Tiver se hão de gouernar e por se hivitarem duvidas e Alteracões em levarem huã ves mais e outra menos.

§ Ittem levara por cada carro de pão de medidage des reis — 10.

§ Ittem levara por cada Carga mayor de pão sinco reis — 5.

§ Ittem por Cada Carga de pão menor tres rs. — 3.

§ Ittem levara por Cada Carga de vinho ou de vinagre des reis — 10.

§ Ittem levara de Castanha sequa ou verde ou cruanços ou nozes E dos outros legumes athe sinco Alquejres hum vintem — 20.

E dahj pera sima pagara so hu' quarto de cada legume.

§ Ittem levara de Toda a pessoa que Troxer Passas e figos e Ameïxas hum ARatel e sendo pezadas na valança grande pagara de cada Costal vinte reis — 20.

§ Ittem levara de Toda a pessoa que Trouxer amendoas a vender sendo Cargas ou Carga ou Carro hum ARatel, E sendo pezadas aos Costais na valança grande pagara de Cada Costal vinte reis — 20.

§ Item de toda a pessoa que Trouxer mel Azeite a vender hum Car-

tilho, E o rendeiro tera na Alfandega Talha de Receber o seu Cartilho que lhe loquar.

§ Ittem levara de Toda a pessoa que Trouxer Espeçiarias à vender a esta cidade de cada genero hum vintem — 20.

E passando de Des arates pª sima qualquer das ditas Cousas pagara de cada huã dellas Cem reis — 100.

§ Ittem levara de cada pessoa que Trouxer asafrão athe quantia de Des arates mejo testão e pasando dahj pª sima levara Cento e sincoenta reis — 150.

§ Ittem levara de cada pessoa q' trouxer Algodão athe des arates mejo testão, e dahj pª sima levara cento e sincoenta reis — 150.

§ Ittem levara de cada Carga maior de Sumagre dois vintens, e da menor trinta reis.

§ Ittem levara de cada pessoa que Trouxer linho a vender em carga ou cargas hum aRatel.

§ Ittem levara de cada pessoa que Trouxer ferro athe des aRobas hum vintem e da hy pª sima levara somte Cem reis — 100.

§ Ittem levara de cada Carga de panos de Cor hu' vintem — 20.

§ Item levara de toda a pessoa que Trouxer panos da india ou sedas a vender Cem reis — 100.

§ Ittem levara de Toda a pessoa que Trouxer Retros a vender athe des arates mejo testão, e da hi pª Sima levara somte Cem reis — 100.

§ Ittem levara de Todo o tendrº que Trouxer e vender cousas de vara, vinte reis — 20.

Peixe.

§ Ittem levara de Toda a pessoa que vier de fora vender Pejxe Seco ao pezo ou fresco hu' aratel.

§ Ittem levara de toda a pessoa que Trouxer Carne a vender athe huã aroba não levara nada e passando de huã aròba levara hum aratel — 1.

§ Ittem levara de Toda a pessoa que Trouxer asuquar e ARos, e Polvora, e monição, Campeche Aso *, e Pau do Brasil, e Cotla, e todas as mais cousas pertencentes ao peso hum aratel — 1.

e sendo pesadas na balança grande de cada Costal hum vintem — 20.

§ Ittem levara de Toda a pessoa que Troxer latão estanho, fio, E Cordel, de cada cousa hum aratel. — 1

---

* Aço.

O 40.º Aniversário da Revolução Nacional, em Braga

Por Francisco Bacelar FERREIRA

Efeméride tão jubilosa, como foi a do 40.º Aniversário da Revolução Nacional de 28 de Maio, não podia deixar de traduzir-se, em todo o Território Português, por manifestações de civismo do mais acendrado espírito patriótico. E, assim, desde as mais remotas parcelas do Ultramar até à capital metropolitana, elas fizeram vibrar de entusiasmo todos os portugueses que veem na continuidade do regime garantia de justiça e paz social, de honestidade na administração, de progresso e engrandecimento pátrio.

Em Braga, «Cidade Santa da Revolução Nacional», tiveram porém início, com o relevo devido, essas comemorações. E foi aqui que, certamente, encontraram a expressão mais fiel e entusiasta de todos os que, de olhos postos na grandeza e imortalidade da Pátria, sentem orgulho da sua prosperidade.

Aceitamos que possa haver diversidade de princípios, cremos mesmo na pureza de intenções de muitos adversários da situação política que nos rege, mas com um saldo tão manifestamente positivo de realidades palpáveis, como o que nos é dado observar ao fim destes 40 anos de administração pública, não podemos deixar de concluir pela excelência das normas que nos orientam desde 28 de Maio de 1926. E havemos forçosamente de concluir que, se não fora a validade dessas mesmas normas e a honestidade com que elas se vêm cumprindo, tudo teria ruído pela base, em mais uma tentativa frustrada do ressurgimento nacional.

Claro que falamos em termos relativos, pois que o absoluto não passa, em política, de meta inatingível.

O que é certo é que a par do que houve e há a corrigir, daquilo que se fez com notável perda de tempo e de recursos, e de um ou outro caso em que os interesses da colectividade foram postergados, existe uma obra grandiosa, um progresso incontestável de todos os sectores da Nação.

Também seria ingratidão deixar no esquecimento uma numerosa pleiade de abnegados e competentes servidores que, no exercício consclen-

cioso de suas actividades públicas, comprova o valor e a justeza dos princípios que informam o notabilíssimo período histórico de engrandecimento que vivemos.

Para esses que, à custa da sua inteligência e do seu sacrifício, foram assinalando uma época de grandeza e progresso, e para os que, pela perenidade desses mesmos ideais vertem o seu sangue, no Ultramar, na defesa da Pátria, vão as nossas homenagens e a nossa gratidão. A esses, exclusivamente, se dirigem as comemorações ora em causa, com o objectivo fundamental de «Celebrar o passado e construir o Futuro», um futuro venturoso, que nos encha a alma de satisfação e orgulho de sermos portugueses.

Não cabe no âmbito desta crónica individualizar senão os nomes das personalidades que mais directamente participaram nas cerimónias a relatar, antes, sim, dar conta da elevação, brilho e entusiasmo de que se revestiram, reproduzir as afirmações de mais valioso conteúdo nelas proferidas, assinalando uma hora alta da vida nacional e da da cidade que foi berço da Revolução que a possibilitou.

O planeamento geral das Comemorações coube, ao nível nacional, a uma comissão expressamente nomeada para o efeito. Dela faziam parte figuras destacadas da administração e da política que, quer pela importância dos cargos em que estavam investidas, quer por provas dadas em serviços prestados à Nação, em diversos sectores de actividade pública, se haviam revelado à altura da tarefa que se impunha: imprimir, em todo o País, o mais alto significado às Celebrações.

S. Ex.ª o Presidente da República deslocar-se-ia expressamente ao Norte para presidir às Comemorações, que teriam seu início em Braga, no dia 28 de Maio de 1966.

O programa estabelecido para este dia, elaborado pela Comissão Executiva Nacional das Comemorações do 40.º Aniversário da Revolução Nacional, compreenderia os seguintes actos, e desenvolver-se-ia como segue:

Às 10,30 horas — no Arco da Porta Nova — chegada de Sua Excelência o Chefe do Estado, acompanhado pelos srs. Ministro do Interior e Governador Civil do Distrito. Breve sessão de boas-vindas, e entrega das Chaves da Cidade.

Após estas cerimónias, organização do cortejo em que o Supremo Magistrado da Nação se dirigirá ao Campo Conde de Agrolongo, escoltado por esquadrões de cavalaria da Guarda Nacional Republicana.

Às 10,45 horas — chegada de Sua Excelência o Presidente da Repú-

blica ao Campo Conde de Agrolongo, onde, esperado pelo Sr. Ministro da Defesa Nacional, receberá a continência das forças em parada enquanto se fará ouvir uma salva de artilharia.

Depois desta cerimónia, o Chefe do Estado procederá à inauguração do monumento ao Marechal Gomes da Costa, na presença de representantes da família do homenageado.

Seguidamente, em tribuna aí erguida para o efeito, ouvirá Sua Excelência os discursos alusivos aos actos, feitos por deputados da Nação. Findos estes, dirigir-se-á, com as individualidades presentes, ao Quartel do Pópulo, onde, na presença de antigos combatentes do 28 de Maio de 1926, inaugurará uma lápide comemorativa. Usará da palavra nesta cerimónia o Chefe do Estado Maior do Exército.

Às 12,30 horas — na Avenida Marechal Gomes da Costa — o Chefe do Estado, o Governo e demais entidades, assistiriam, em tribuna especial, ao desfile militar de cerca de 4 000 homens, enquanto unidades da Força Aérea sobrevoariam o desfile e o Campo Conde de Agrolongo.

Às 17,30 horas — na Biblioteca Pública — Sessão Comemorativa do 40.º Aniversário da Revolução Nacional. Usará da palavra, em nome dos municípios, o Presidente da Edilidade Bracarense.

Às 19 horas — na Sé Primacial Bracarense — solene Te Deum com oração congratulatória pelo venerando Arcebispo Primaz.

À noite — na Biblioteca Pública de Braga — jantar presidido pelo Chefe do Estado, seguido de recepção a diversas individualidades.

Ao nível distrital, impunha-se encontrar colaboração unânime de todas as suas forças vivas e, dentro desta orientação, a Comissão Distrital das Comemorações ficou assim constituída:

O Chefe do Distrito, Director de Obras Públicas, Director da Urbanização, Comandante do Regimento de Infantaria n.º 8, Presidente da Comissão Distrital da União Nacional, Comandante Interino da Legião Portuguesa, Delegado do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência, Vice-Presidente em exercício da Junta Distrital, representante de Sua Excelência Reverendíssima o Senhor Arcebispo Primaz, Deão da Sé Primacial, Presidente da Câmara Municipal de Braga, Reitor do Liceu Nacional de Sá de Miranda (representante dos estabelecimentos de ensino), Presidente do Grémio do Comércio, Presidente do Grémio da Lavoura e representante da Indústria.

Esta Comissão reuniu em 5 de Janeiro no Governo Civil de Braga, estabelecendo o programa das Comemorações para a cidade, no dia 29 de

Maio. O do dia 28 havia sido planificado, como atrás ficou dito, pela Comissão Executiva Nacional. Damos de seguida o programa aprovado:

Às 11 horas — inauguração da Rodovia para o Bom Jesus;

Às 12 horas — missa no Bom Jesus do Monte;

Às 13 horas — almoço no Casino do Bom Jesus;

Às 17 horas — inauguração da Exposição Comemorativa, na Sede da Fundação Nacional para Alegria no Trabalho.

Várias sub-comissões, formadas pelos elementos locais mais influentes, tomaram a cargo a execução de cada um destes actos, para que, estudados em pormenor, se revestissem da dignidade que convinha. E de tal forma os esforços se conjugaram que resultaram em manifestações de espírito patriótico tão elevado, como em Braga se não verificaram nestes últimos 40 anos.

De cada um deles procuraremos dar, neste breve relato, uma ideia da forma como decorreram, e do entusiasmo de que se rodearam.

A chegada de Sua Excelência o Chefe do Estado

É tradicional a hospitalidade da gente do Minho. Em Braga, porém, ela atinge requintes de fidalguia, quando se trata de receber visitantes ilustres, aos quais imperativos de justiça impõem deveres de gratidão por altos serviços prestados à Pátria. Por outro lado, a sua condição de capital do Minho e sede da Arquidiocese Primaz fixam-lhe obrigações que ela não relega. E, porque se tratava de receber o primeiro Magistrado da Nação, ciosamente tomou o encargo que se lhe impunha.

Não era, porém, a primeira vez que Sua Excelência o Chefe do Estado vinha oficialmente a esta cidade, mas, desta vez, a sua visita tinha um significado especial, como era o de dar início a Comemorações que marcam o período áureo deste século. E, sentindo a responsabilidade que lhe advém de ser considerada «Cidade Santa da Revolução Nacional», teria de mobilizar todos os recursos, fazer apelo aos sentimentos de gratidão e regozijo do seu povo, dar provas de estar à altura dos momentos de júbilo e exaltação, como soubera estar na dos momentos graves e heróicos de 28 de Maio de 1926.

Muito antes das 10,30 horas já o vasto recinto compreendido pelo Campo das Hortas e ruas adjacentes apresentava um aspecto magnífico, completamente cheio de gente. Presentes, junto à tribuna aí erguida, indi-

vidualidades das mais destacadas na vida política, social e religiosa. O Presidente da Câmara Municipal de Braga, acompanhado por toda a Edilidade Bracarense e Sua Excelência Reverendíssima o Senhor Arcebispo Primaz, faziam, como soi dizer-se, as honras da casa. Difícil enumerar as pessoas de representação nacional e local que aí se encontravam.

Cerca das 10,15 horas Sua Excelência o Presidente da República chegou às portas da cidade precedido de batedores da Polícia de Viação e Trânsito. No trajecto a percorrer até ao local de espera muita gente desejosa de manifestar a sua simpatia ao venerando Chefe da Nação aguardava ansiosamente. O rebentar de morteiros ia anunciando a sua aproximação. O povo, o bom povo bracarense, exuberante de sentimentos patrióticos, dá largas à sua satisfação, manifestando-se entusiàsticamente. Aqui e ali irrompem vivas.

Acompanham o Chefe do Estado os srs. Ministro do Interior e Governador Civil de Braga. Na comitiva presidencial, com destacada presença, a Senhora Dona Gertrudes Ribeiro da Costa Rodrigues Thomás e a Casa Militar.

Pelas 10,30 horas, Sua Excelência o Presidente da República apeou-se no meio de enorme aclamação e, após uma breve troca de cumprimentos, subiu à tribuna aí erguida, ficando ladeado pelos srs. Ministro do Interior, Presidente da Câmara Municipal de Braga, Prelado da Arquidiocese e todos os demais elementos da Edilidade Bracarense. Procedeu-se então à cerimónia da entrega das Chaves da Cidade, feita por Sua Excelência Reverendíssima o Senhor Arcebispo Primaz, cerimónia que, em Braga, se reveste dum significado especial, pois que, apesar do evoluir dos tempos, o Prelado continua sendo aceite como incontestável Senhor da Cidade. O Presidente da Câmara Municipal de Braga saudou depois o Chefe do Estado nos seguintes termos:

«Há 42 anos foi diferente este dia em Braga. Rostos graves, semblantes austeros, máscaras, empedernidas, sobrepunham-se ao ar alegre, glorioso e festivo de hoje. Almas fervendo de espectativa e patriotismo, plenas de entusiasmo, de impaciência e de fé, preparavam a arrancada que iria salvar Portugal da miséria, da confusão e do caos em que o alheamento e a inépcia de alguns lançara a Pátria Amada. Pressentia-se em todos eles, adivinhava-se na sua atitude e na sua firmeza, uma determinação, um desejo veemente e incontido, que fizera desta querida e gloriosa Pátria, uma das mais valentes, nobres e audazes nações do mundo: o desejo de ser português!



Sua Excelência o Chefe do Estado recebe das mãos do Arcebispo e Senhor de Braga, as chaves da cidade



O Senhor Presidente da República, acompanhado pelo Presidente da Câmara Municipal de Braga, no carro que o conduzirá ao Campo Conde de Agrolongo



Um aspecto do cortejo presidencial, na rua D. Diogo de Sousa



Um aspecto da parada militar

Nada poderia destruir essa determinação. Era o mesmo desejo, vibrante e premente, que 820 anos atrás, levara D. Afonso Henriques e um punhado de companheiros, aqui em Braga, «Alma mater» da Pátria, a idealizar Portugal, e a expulsar, para além dos mares, o sarraceno que ousadamente pisava o solo lusitano.

Aquele mesmo sentimento que ao longo de uma história épica e destemida consagrou feitos, escreveu epopeias de sangue, glorificou gestas de valentia e coragem, tantas e tantas vezes, para além do que permitiam as forças humanas. Que fez do gesto digno de Egas Moniz, atitude eterna de honra e pundonor, que levou o Infante D. Henrique à saga dos descobrimentos, que inspirou a Camões a epopeia imortal dos Lusíadas, que arrancou do peito de D. Luísa de Gusmão o grito histórico da Restauração.

Aquela mesma determinação que se encontra nas preces de D. Nuno Álvares Pereira, nas façanhas de Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral, por mares nunca dantes nevegados, na estóica bravura de D. Duarte de Almeida, «O Decepado», no penhor honrado da palavra firme e respeitada de D. João de Castro, que fez deste pequeno rectângulo peninsular um dos mais extensos territórios do mundo. Que criou, espalhando-a pelos confins da Terra, uma mística de valentia, decisão e nobreza de carácter, em tudo o que é português, e de Portugal vem.

Esse mesmo desejo — desejo de ser só e ùnicamente português — que é ponto de honra na luta que «orgulhosamente sós» mantemos contra a incompreensão, a indiferença, o egoísmo e a insensatez de quem deveria abençoar Portugal, pela defesa das suas civilizações e da segurança dos seus povos.

Aquela mesma ânsia que deixa no solo sagrado do Ultramar sementes da nossa bravura e da nossa dignidade. Que aí, terra portuguesa como aquela que pisamos, está a escrever páginas heróicas de valentia, de amor à Pátria, de consagração a Deus, cuja a doutrina e ensinamentos também defendemos na luta contra o ateísmo internacional.

Esse mesmo desejo, essa mesma determinação que fez de Salazar o grande português do Século XX, e nos faz hoje estar aqui reunidos, comemorando o movimento militar que nos salvou, e consagrando os princípios do regime que nos faz viver com independência e orgulho no conturbado mundo actual.

Esse mesmo desejo que fez de Braga a Cidade Santa da Revolução Nacional, e me leva a franquear a Vossa Excelência as portas das suas vetustas muralhas, certo que aqui dentro é também a vossa casa, e que

os bracarenses saberão reconhecer em Vossa Excelência a expressão mais alta da raça lusíada.

E é esse o mesmo desejo que me leva, por isso, ao saudar Vossa Excelência, como Magistrado Supremo da Nação, a depor nas vossas venerandas mãos, em honrosíssima representação desta antiga nobre e fidelíssima «Bracara Augusta» as «Chaves da Cidade», de que é detentor, por secular e abençoada tradição, Sua Excelência Reverendíssima o Arcebispo e Senhor de Braga e Primaz das Espanhas, a quem respeitosamente peço o cumprimento de tão sentida como augusta missão. E ao fazê-lo, o nosso querido e venerando Antístite, D. Francisco Maria da Silva, reafirmamos a Vossa Excelência, Senhor Presidente, a nossa inabalável determinação de continuarmos Portugal».

O Senhor Presidente da República agradeceu num expressivo improviso, dizendo:

«Duas palavras apenas: a primeira de reconhecimento e a segunda de alegria. De reconhecimento ao Senhor Presidente da Câmara pelas palavras que acaba de proferir, e também de agradecimento ao Senhor Arcebispo Primaz pela sua atitude gentil, entregando-me as Chaves da Cidade, e fazendo com que um velho costume desta cidade se torne novamente actual. De alegria por estar hoje aqui, nesta cidade donde partiu o movimento que redimiu Portugal.

Disse o Senhor Presidente da Câmara serem diferentes os dois dias: o de há 40 anos e o de hoje. Na verdade, são bem diferentes, e também bem diferente o Portugal de então do Portugal de hoje.

Nessa altura tudo era tristeza e ao mesmo tempo quase que uma certeza de que não venceríamos o atraso em que nos encontrávamos; hoje, graças a Deus e aos homens que nos têm governado, tudo é diverso, pois temos a certeza de sermos um País muito mais moderno, em que as pessoas aspiram a muito mais do que aspiravam então.

Aquilo que obtivemos até agora é muito mais, muitíssimo mais do que aquilo que ambicionávamos então, e hoje ambicionamos aquilo em que nunca poderíamos sonhar. Bendito, portanto, este período que conseguiu modificar a mentalidade dos Portugueses. Hoje queremos mais e melhor, e estou certo de que as gerações que hão-de seguir a minha conseguirão, para este País, mais e melhor, conseguindo continuar aquilo que nós temos feito, e com muito mais facilidade, porque nós tivemos que vencer a inércia, e os actuais só têm que continuar».

Finda a cerimónia de cumprimentos de boas-vindas, no Campo das Hortas, o venerando Chefe do Estado, acompanhado do senhor Presidente da Câmara Municipal de Braga, tomou lugar num carro aberto para se dirigir ao Campo Conde de Agrolongo. Noutros carros seguiam a Excelentíssima Senhora de Rodrigues Thomás e elementos da Casa Militar. O cortejo assim constituído, escoltado pela cavalaria da Guarda Nacional Republicana, depois de atravessar o Arco da Porta Nova, seguiu pela rua D. Diogo de Sousa, rua da Misericórdia, Praça do Município (lado nascente) e rua de Santo António, até atingir o recinto onde teriam lugar as cerimónias seguintes. Sua Excelência o Presidente da República foi vibrantemente aclamado em todo o trajecto, e às 10,45 horas precisas dava entrada no Campo da Vinha.

A parada militar, a inauguração da estátua do Marechal Gomes da Costa e o descerramento duma lápide no Quartel do Pópulo

As cerimónias a que iríamos assistir teriam como palco o mesmo local donde partiu a arrancada heróica de 28 de Maio de 1926. Simplesmente, o movimento renovador que, na última década, se operou na cidade de Braga, também no Campo Conde de Agrolongo, recentemente, havia de introduzir beneficiações de vulto, dando-lhe aspecto muito mais agradável e acolhedor. Um feliz arranjo urbanístico do arquitecto Januário Godinho implantar-lhe-ia, a poente, uma formosa praça, tendo como motivo central a estátua do Marechal Gomes da Costa, da autoria do mestre Barata Feio, praça esta que harmoniosamente enquadra o magnífico conjunto arquitectónico formado pela igreja e quartel do Pópulo. A nascente, abrangendo a maior parte do recinto, fica um espaçoso largo, destinado a futura urbanização e possível implantação do Palácio da Justiça.

Nesta parte do Campo Conde de Agrolongo, tomaram lugar os 4 000 homens das Forças Armadas, cujo garbo e colorido das fardas davam ao ambiente um aspecto majestoso.

O povo, um mar de gente, uma multidão incontável, enchia por completo os lugares disponíveis e ruas adjacentes. Mais que a curiosidade, movia-os o desejo de prestarem as suas homenagens aos que representavam garantia de defesa e perenidade da Pátria — os briosos elementos das Forças Armadas — e aos que bem têm sabido servir os altos interesses da Grei — o Governo da Nação.

Havia mais um justificado interesse por parte do povo: é que, embora nada se soubesse oficialmente, corria insistentemente que o Presidente do Conselho de Ministros não deixaria de estar presente. E essa suposição encontrou a sua confirmação com a comparência de Salazar ao acto mais significativo das Comemorações — a homenagem ao Exército e aos heróis da Revolução Nacional.

Por isso essa multidão de talvez centenas de milhares de portugueses ali estava, marcando uma presença indispensável nesta homenagem, vivendo uma hora alta da vida da Nação, trasbordante de entusiasmo, para aclamar, na pessoa do Chefe do Estado, a grandeza da Pátria tão estremecida, e, numa afirmação de justiça, comparticipar na glorificação daqueles que, por tão bem a terem sabido servir, possibilitaram um período áureo da sua história.

Quando o cortejo presidencial entrou no Campo Conde de Agrolongo, o Senhor Presidente da República desceu do carro que o transportara. Então as Forças em parada apresentaram armas, ao som do Hino Nacional, e uma bateria de artilharia disparou uma salva de 21 tiros.

Em seguida, o Chefe do Estado, acompanhado pelo Senhor Ministro da Defesa Nacional, seguiu para junto da base do monumento a que prestavam guarda de honra cadetes da Escola Naval e da Academia Militar, e, ao som da marcha de continência, descerrou a estátua. Aviões da Força Aérea sobrevoaram repetidamente o local; o povo rompeu em aclamações; é um momento de delírio!

O Senhor Presidente da República dirigiu-se depois para a tribuna, erguida do lado norte da praça onde se erigiu o monumento, recebendo cumprimentos da parte das mais altas individualidades do País, que aí se encontravam: presidentes do Conselho de Ministros, da Assembleia Nacional, da Câmara Corporativa, do Supremo Tribunal de Justiça, ministros do Interior, do Exército, da Marinha, das Obras Públicas, do Ultramar, Secretário de Estado da Aeronáutica, Presidente da Comissão Executiva das Comemorações, Lider da Assembleia Nacional, Presidente da Comissão Executiva da União Nacional, Secretário Nacional de Informação, altas patentes do Exército, da Armada e Aeronáutica, senhores Arcebispo Primaz e Bispo Auxiliar de Braga, Governador Civil do Distrito e Câmara Municipal, deputados, procuradores à Câmara Corporativa, governadores civis, presidentes das câmaras, muitas e distintas senhoras, dentre as quais destacamos as da família do Marechal Gomes da Costa, antigos combatentes do 28 de Maio, comandantes das unidades em parada,



O monumento ao Marechal Gomes da Costa



[A tribuna presidencial no Campo Conde de Agrolongo



O deputado dr. Augusto César Cerqueira Gomes no uso da palavra



O deputado coronel Ricardo Durão profere o seu discurso

representantes das comunidades portuguesas do Brasil, com os seus estandartes, uma deputação de goeses, etc.

As dirigentes Nacional e Distrital do Movimento Nacional Feminino, outras senhoras da melhor sociedade bracarense, grupos de estudantes e antigos combatentes do 28 de Maio depuseram então ramos de flores no monumento inaugurado.

Seguiram-se os discursos alusivos aos acontecimentos a celebrar, proferidos pelos deputados dr. Augusto César Cerqueira Gomes e coronel Ricardo Durão.

Findos estes, teve lugar uma significativa cerimónia que decorreu no Quartel do Pópulo, na presença dos dois netos do Marechal Gomes da Costa: o major João Herculano de Moura e Manuel de Oliveira Gomes da Costa, acompanhados de suas esposas. O venerando Chefe do Estado, com reduzida comitiva, aí se dirigiu, descerrando uma lápide com os dizeres:

«O Presidente da República, Contra-Almirante Américo Deus Rodrigues Tomás, em nome da Nação, descerrou esta lápide comemorativa do 40.º Aniversário da Revolução».

O Chefe do Estado Maior do Exército, General Câmara Pina, no uso da palavra, disse:

«Os exércitos são instituições sociais fundamentais. São instituições porque representam a ideia de uma obra que se realiza e que, alcança duração jurídica no meio social — aqui a ideia de necessidade absoluta de defesa — ilimitada no tempo, útil nos fins, coesa na acção, com existência independente de pessoas determinadas, pois continuamente a alimenta o povo. E são fundamentais porque nascem com o Estado, crescem com a Nação e, de um e de outro, dão garantia da unidade do propósito de fidelidade às grandes certezas.

Tudo o que é nacional as informa — e lhes pertence.

Por isso Salazar glorificou a Revolução, que foi uma autêntica Restauração Nacional, e das varandas deste mesmo Quartel do Pópulo, expressão militar de uma ordem irresistível da Nação.

Mas, ao glorificar-se hoje de novo a Restauração, é devido, é justo, é imperativo, glorificar-se também conjuntamente aquele que ao longo destes anos — quase três gerações de portugueses — a encarnou, a orientou e lhe deu conteúdo político à escala nacional e internacional. Construtor de futuro — a sua figura está já talhada na História».

O desfile militar

Um desfile militar é sempre motivo de grande fascínio e entusiasmo popular. Quanto a mim, esse interesse, essa sedução, é uma manifestação de patriotismo pois que, além do efeito espectacular do movimento e colorido dos soldados que nele tomam parte, consegue despertar entre os assistentes sentimentos de orgulho patriótico, de confiança na estabilidade e defesa dos altos ideais em que assenta e se fundamenta a consciência nacional.

O Exército é sustentáculo dessa defesa e garantia de perenidade da Pátria; é o guardião da sua segurança; é uma instituição nacional aglotinadora de todas as classes sociais e, daí, o carinho e admiração de todas elas pelos elementos das Forças Armadas.

Braga ia assistir a um espectáculo que, não sendo inédito, nunca lhe fora dado observar em tão grande força.

Um impulso íntimo ditava àquela grande assistência o calor em que era preciso envolver os briosos Soldados Portugueses, aqueles que, na defesa da nossa soberania no Ultramar, tanto se têm coberto de glória!

Não admira pois que uma multidão enorme, postada nos passeios e janelas dos prédios ao longo do percurso por onde as tropas iriam desfilar, aguardasse alvoroçadamente aqueles que, agora, eram único objecto da sua gratidão. Por isso as Forças Armadas foram aclamadas vibrantemente, delirantemente, por espaço de mais de uma hora que durou o desfile.

Este iniciou-se às 13 horas, ao som de marchas militares, sob o comando do 2.º Comandante da 1.ª Região Militar, na Avenida Marechal Gomes da Costa, perante o Chefe do Estado que, juntamente com as entidades já referidas, ocupava lugar numa tribuna erguida junto à igreja de S. Lázaro.

Abria com as bandeiras das unidades, seguidas dos cadetes da Escola Naval e Academia Militar, destacamento da Marinha, forças de Infantaria, Paraquedistas, Guarda Nacional Republicana, Polícia de Segurança Pública, Guarda Fiscal, e Legião Portuguesa. Continuava com forças motorizadas, constituídas por carros de combate, rádio-telegrafistas, artilharia contra aeronaves, artilharia pesada etc., encerrando com a Cavalaria da Guarda Nacional Republicana que desfilou a galope. Aviões da Força Aérea sobrevoaram, em formação impecável, as unidades em movimento.



Um aspecto da cerimónia no Quartel do Pópulo



Abertura do desfile militar



Um aspecto do desfile militar



Forças motorizadas tomam parte no desfile militar



A cavalaria da Guarda Nacional Republicana encerrando o desfile militar



Sessão da Biblioteca Pública. O Presidente da Câmara Municipal de Braga, depois da leitura da mensagem, cumprimenta o Senhor Presidente do Conselho



O senhor Presidente do Conselho profere o seu memorável discurso



Na Sé Primacial, membros do Governo assistem ao solene «Te Deum»

A sessão na Biblioteca Pública

Já não constituía segredo para ninguém que Salazar estaria na solene sessão da Biblioteca Pública. A sua figura de político com projecção universal, de doutrinador, de português apaixonadamente devotado à causa pública, ao longo duma vida de trabalhos e vicissitudes sem conta, e o magistral discurso por ele proferido, haviam de dominar por completo esta histórica assembleia, como nota espiritual e doutrinária das Comemorações.

O formoso salão medieval do 1.º andar da Biblioteca Pública estava repleto de personalidades das mais marcantes na política do regime. O escol nacionalista do distrito, e de todo o norte, representado pelos mais afectos e devotados elementos, presentes também. Senhoras da melhor sociedade, em grande número, marcavam uma presença louvável da Mulher Potruguesa, numa afirmação de interesses e participação na política nacional.

Cerca das 17 horas Sua Excelência o Presidente do Conselho de Ministros deu entrada no salão no meio de vibrantes aclamações, tomando lugar na mesa para o efeito preparada. Como fundo os porta-estandartes com as respectivas bandeiras das associações portuguesas do Brasil, que, em grande número, se fizeram representar nas Celebrações.

Seguiu-se significativa cerimónia de consagração do Chefe indiscutível da Revolução Nacional — Salazar — como cidadão honorário de todos os concelhos portugueses, de àquem e além-mar. Foi porta-voz dessa deliberação, por incumbência dos presidentes das câmaras do País, o senhor Presidente da Câmara Municipal de Braga, dr. Viriato José Amaral Nunes, que afirmou:

«Quis o destino fadar-me para viver hoje um dos momentos mais importantes e emotivos de toda a minha existência.

Quisera saber exprimir com a eloquência superior de um eleito, todo o orgulho, toda a vibração que nesta hora sinto. Quisera mais: que em vez da razão fosse só o coração a falar.

É missão tão honrosa e tão delicada que me faltecem condições para desempenhar, com a grandeza que merece, o mandato que os Municípios Ultramarinos houveram, por glória nossa, delegar na Câmara Municipal.

Estamos a viver, nas Comemorações deste 40.º Aniversário da Revo-

lução Nacional, uma data histórica para Portugal e para Braga, cidade predestinada para fulcro dos grandes acontecimentos nacionais.

Não bastava, porém, para salvar a nossa querida e amada Pátria, na heróica arrancada bracarense de 28 de Maio de 1926, fazer uma revolução militar. Era preciso ir mais além.

Era preciso criar princípios, construir uma doutrina e, mais, era mister encontrar Alguém que, para lá das próprias palavras e do sentido das novas normas orientadoras, as soubesse executar e consolidar.

Alguém para quem a vida, a família, o prazer e a angústia dos bons e dos maus momentos fosse apenas e só Portugal! Alguém que encarnasse em si próprio a acção dos princípios e mantivesse a sua indispensável continuidade.

Não é só a força das armas que salva e consolida uma revolução; podem sanar-se maselas latentes, mas elas reabrir-se-ão se uma obra profunda e duradoura não criar uma doutrina que contenha em si os alicerces da ordem, do bem estar, da felicidade terrena, que todos merecem e todos nós almejamos, «aquela preocupação da paz e preocupação da vida», que, como sempre, Sua Excelência o Senhor Presidente do Conselho definiu lapidarmente num dos seus memoráveis discursos.

E Salazar foi esse espírito e essa acção, foi o intérprete dos nobres ideais da Revolução, que são pensamento e directriz do ressurgimento nacional.

Há vultos que na história das comunidades se transportam eternamente para além deles próprios.

Salazar é uma dessas figuras. Salazar é o símbolo da própria Pátria. Não pertence a Santa Comba Dão, a Coimbra ou a Lisboa; é de todos nós portugueses que cá, no Ultramar, nos quatro cantos da Terra, têm a uni-los o sentimento lusíada, que nos faz ser dos mais nobres, orgulhosos e destemidos povos do mundo. Salazar é pois, o próprio Portugal.

E, sentindo assim, já os Municípios de Metrópole, numa significativa e vibrante sessão cívica, realizada na capital, em 27 de Maio de 1934, a alvitre e sob proposta, porém, da Câmara Municipal de Guimarães (sempre o Minho na vanguarda destas manifestações) deliberaram, por aclamação, conceder a Sua Excelência o Senhor Presidente do Conselho, Doutor António de Oliveira Salazar, o título de cidadão honorário das suas vilas e cidades.

E de igual modo, em 27 de Abril de 1953, os municípios da nossa heróica Província de Angola, então existentes, concederam que, em igual data, teve a mesma consagração, por parte dos municípios de Inhambane

e Lourenço Marques, a bela e grandiosa capital da nossa querida Província de Moçambique, assim como da nossa longínqua Província de Timor.

Recebo agora de todos os restantes concelhos ultramarinos, alguns de recente criação, a honrosa missão de declarar perante o Mundo Português que, por aclamação, todos eles deliberaram igualmente conferir ao venerando Presidente do Conselho o mesmo título de cidadão honorário.

Quer dizer, é Portugal inteiro que unido e fraternal, numa manifestação única de vontades indestrutíveis, assim o proclama e deseja.

Por isso, congraçando na mesma declaração o voto já manifestado pelos municípios continentais e das Ilhas Adjacentes, pelos de Angola de 1953 e pelos de Lourenço Marques, Inhambane e Timor, com aquele que em honrosa representação dos restantes municípios ultramarinos, me incumbe desempenhar, tenho a indizível satisfação de proclamar Sua Excelência o Senhor Presidente do Conselho, Doutor António de Oliveira Salazar, cidadão honorário de todos os municípios portugueses de àquem e além-mar».

Depois da assistência ter sublinhado as palavras do Presidente do Município Bracarense com prolongada salva de palmas, o Senhor Presidente do Conselho pronunciou o memorável discurso que segue:

«Nenhum de nós pode fazer ideia do motivo por que me encontro nesta sala e neste momento, se não tiver presente que sou o único em funções de mando desde que a Nação, precisamente em Braga, foi alertada para nova vida, nos quarenta anos decorridos desde 28 de Maio de 1926. E se, nos dois primeiros anos me não couberam responsabilidades na governação, nos mais foram elas grandes e pesadas, pelo que posso dar testemunho válido da coisa pública neste período, curto para a história e longo para a vida. Longo e difícil.

A Revolução do 28 de Maio herdou as consequências da primeira Grande Guerra, sofreu os duros embates da crise económica dos anos 30, suportou as delicadas dificuldades da guerra de Espanha de 36 a 39, e, embora em situação de neutralidade no grande conflito mundial que se estendeu de 39 a 45, teve de sofrer as limitações e perigos que o mesmo envolvia. Nesse período os distritos atlânticos e as províncias ultramarinas houveram que ser defendidos, com ocupações maciças, dos riscos que os espreitavam. Sofreu-se a seguir da penúria e desorganização económica da Europa e dos outros continentes, e poucos anos depois começámos a ser flagelados pelas ondas terroristas vindas de países vizinhos a invadir Angola, a Guiné e

Moçambique. A concepção oficial da Europa acerca do destino dos territórios de que era soberana além-mar vieram a conciliar-se de modo estranho com a política de subversão no mundo; e o desencontro dos nossos conceitos, quanto à defesa do Ocidente, fez eclodir contra nós a mais virulenta, vasta e persistente campanha internacional que alguma vez se viu um pequeno país sofrer da parte daqueles que se julgaria deverem defender a mesma causa. Quer dizer, se o 28 de Maio beneficiou na sua eclosão duma espécie de bênção nacional, pois surgiu sem lágrimas nem sangue, antes na alegria de uma alvorada esperançosa, teve afinal de realizar a sua obra cercado de riscos e dificuldades sem conta. E no entanto o trabalho feito, ouso afirmá-lo, corresponde ao conjunto de aspirações que desde largos anos se pressentiam no mais profundo da Nação Portuguesa e eram suas necessidades vitais.

Direi pois alguma coisa daquilo por que todos ansiavam e das razões por que ninguém antes de nós o pôde realizar.

★

Passando-se os olhos pelos trabalhos de conquistas e políticos do século XVII ao primeiro quartel do século XX, desde Mendes de Vasconcelos e Severim de Faria a Oliveira Martins, Mariano de Carvalho e Anselmo de Andrade, encontram-se as críticas mais amargas acerca da nossa vida económica e financeira. Nesses trabalhos apresentaram-se sugestões válidas de pensamento, esboçaram-se mesmo programas sérios de acção, e todos destinados afinal a ser varridos pelos ventos da inutilidade. É mesmo curioso notar que o ponto de partida em que o pensamento há-de definir a directriz da acção não pôde ser nunca fixado. As tão estreitas interligações das finanças e da economia e de umas e outra com o prestígio e poderio da Nação, não permitiram a tão brilhantes espíritos decidir por que lado começar. Ainda em 1928, ao tomar eu conta da pasta das Finanças, se debatiam as duas teses: a que entendia se devia começar pelo desenvolvimento económico para depois se atingir o equilíbrio financeiro; e a que defendia dever começar-se por este para, sobre a estabilidade e solidez das finanças, se lançarem os alicerces de maior enriquecimento nacional.

Deu-se então a prioridade às Finanças, e durante anos de trabalho e severa administração puderam finalmente ser varridos os fantasmas que até aí ensombravam a vida pública e entorpeciam a acção do Estado. Tudo o que eu próprio ensinei nos meus anos de Coimbra como o que era e não

devia ser desapareceu dos livros e das nossas preocupações. O eterno *déficit* do orçamento e desequilíbrio das contas; a defeituosa constituição da dívida pública; o vicioso destino das emissões de notas canalizadas para os encargos da Tesouraria; os vícios da constituição e emprego da dívida flutuante; as taxas de juro a modo de usura; a instabilidade ou quebra do valor cambial da moeda; o descrédito do Estado nos mercados financeiros — eram males reconhecidos e verberados por todos; mas são assuntos de que não se fala hoje, por estarem definitivamente arrumados.

Como estas coisas procedem umas das outras, aconteceu que, firmado o crédito do Estado e estabilizado o valor da moeda, do mesmo passo deixou de refugiar-se nos mercados externos a poupança do País. Então pôde começar a dispor-se desta para alentar a economia nacional; e por esse motivo, em cerca de trinta anos, pudemos não recorrer ao crédito externo. Ora um país que pela sua estabilidade financeira e monetária pode organizar a vida sem recurso aos outros mercados, encontra fatalmente estes francos e abertos, quando chegue o momento de dar maior impulso à economia que o possibilitado pelos seus próprios meios. Nesses momentos não só é ele que escolhe os credores como pode determinar as condições em que o crédito externo é nefasto à economia ou ameaça condicionar inconvenientemente a liberdade de acção do próprio Estado. Toda esta nova estrutura financeira, tão sumàriamente descrita, foi obra longa de muito tempo, levou anos a erguer e a consolidar; mas nela estava a base do que a seguir se havia de fazer.

★

Como em muitos outros autores, nos tratadistas que há pouco citei andam sempre pairando duas ideias que os novos tempos nos permitiram pôr de lado, por já não corresponderem nem à realidade das coisas nem às novas possibilidades do País. Uma delas é que Portugal, sendo essencialmente agrícola, devia dar à agricultura o seu maior senão exclusivo esforço; outra é que a indústria é apanágio exclusivo dos países que possuem as matérias-primas, base das suas indústrias. Apenas em Mariano de Carvalho — refiro-me pela estranheza — se me deparou uma ideia de interligação entre a Metrópole e o Ultramar, que por si só podia modificar o panorama económico português, mas não nos termos limitados em que o encarava nos seus *Planos Financeiros*. Aí terminava um trecho com esta frase lamurienta: «é impossível emendar os erros do passado, porque nos

faltam meios e tempo». E agora que temos, mercê da obra realizada e da resistência da Nação, meios e tempo, o que vamos fazer com eles?

Nós fomos de facto um país essencialmente agrícola, mas enquanto não pudemos ser outra coisa. Durante séculos e ao lado de um artesanato modesto, a agricultura foi a grande criadora de riqueza e esse facto dominou todos os espíritos neste país. Hoje podemos dizer que só potencialmente somos ricos dos produtos da terra, mas que viremos a sê-lo de facto pelos dois caminhos que nos estão abertos: a libertação de grande parte do trabalho rural, em favor das indústrias e do Ultramar; maior produção de produtos agrícolas industrializáveis ou comerciáveis com nações estrangeiras. Continuo a pensar que a agricultura nacional deve acima de tudo ser orientada no sentido de assegurar o sustento da Nação, mas para isso não precisa de absorver toda a sua força de trabalho. E quando pela mecanização e pelo regadio conseguirmos aqueles fins, deixa de ter razão de ser a lamentação de Severim de Faria quando atribui às «conquistas», digamos, na linguagem de hoje, ao Ultramar, a primeira causa da falta de gente que se padecia e assim, por não existir, empobrecia o Reino.

Posta deste modo a questão, é evidente que o primeiro destino, de mais intensa capitalização devia ser a agricultura, não só para a conversão dos meios de trabalho, como para a irrigação dos campos, sedentos e precisados de água. Foi necessidade já entrevista há muito e por outros; mas os que muita vez ouviram falar, como de esperanças vãs, na Idanha, no Sorraia, na irrigação do Alentejo mal podiam supor estarem hoje em face de realidades que só a nova estrutura financeira permitiu.

Aparte o que se deva ao marquês de Pombal quanto a algumas indústrias, e, quanto a meios de comunicação, quase um século depois, ao Fontismo, é nos últimos dez ou quinze anos que vemos a indústria portuguesa tomar atitude rasgada de progresso, instalar-se, modernizar-se, apetrechar-se, competir e ultrapassar já em valor a agricultura tanto na produção como nas exportações portuguesas. A obra pública, nas suas variadas aplicações, de meios de comunicação, de portos, de aproveitamentos eléctricos, de instalação de serviços, de habitações, de saneamento, de urbanização, de reparação de monumentos e erecção de outros, não teve em séculos passados actividade comparável à do nosso tempo. A indústria teve de importar alguma técnica e vário equipamento; importou ainda capital estrangeiro, hoje interessado em vários sectores; mas este progresso, dentro de pouco espectacular, não seria possível, como o não seria o da agricultura nem o dos trabalhos públicos, sem o apoio da obra financeira a que me referi. Contribuiu para o efeito a evolução das ideias, e con-

tribuíram também as possibilidades da técnica. Mas sopra sobre estes sectores um espírito novo, nascido das condições criadas, embora ainda na expectativa de instituições que auxiliem a indústria na conquista de mercados e na sua própria expansão interna. E se formos capazes de constituir com todo o Ultramar o espaço económico português, como ficou prescrito na Constituição de 33 e há alguns anos vimos pacientemente estruturando, teremos diante de nós mais do que aquilo com que os nossos avós sonharam, porque lançámos na verdade uma grande obra, esta ao nível da Nação. Nem se compreenderia o esforço que actualmente fazemos no Ultramar, aliás em seguimento da grande geração que procedeu à ocupação no final do século passado, se esse esforço não tivesse um sentido ao mesmo tempo económico e político e se a geração do 28 de Maio não fosse capaz de defini-lo, apresentando-o às outras gerações para o executarem na sua plenitude. Aí estão uma preocupação e uma tarefa, capazes de substituírem-se a todos os enervamentos e dúvidas e ansiedades da nossa mocidade de hoje, pois que rasgámos horizontes vastos a uma vida que lhe vale a pena viver.

★

Ergueu-se portanto uma obra que, apesar de inevitàvelmente corrigida pelas circunstâncias, foi a obra sonhada durante séculos neste país e que numa sucessão de tantos fracassos parecia mesmo impossível de realizar. Prometi também dizer alguma coisa das razões a que se deve este facto.

Alguns dos grandes nomes que citei ou tivesse presentse no meu espírito passaram pela pasta da Fazenda, correspondente à que hoje chamamos Finanças: Oliveira Martins que já em 1887 tinha apresentado às Câmaras o célebre projecto sobre o fomento rural, foi Ministro da Fazenda em 1892, durante quatro meses; Mariano de Carvalho, o autor dos *Planos Financeiros*, ocupou a mesma pasta durante sete meses; Augusto Fuschini passou ràpidamente pelo Poder em 1893, em momento crítico de dificuldades com os portadores da dívida externa; Anselmo de Andrade sobraçou também aquela pasta cinco meses em 1900 e foi durante pouco mais de três meses o último Ministro da Fazenda com a Monarquia; o Dr. Afonso Costa, o único Ministro da República que conseguiu apresentar equilibradas as Contas do Estado, foi Ministro das Finanças de Janeiro de 13 a Fevereiro de 14.

Não vale a pena reflectir em que a preparação e seguimento das providências que reformassem a Administração e com ela dessem novo impulso à vida do País não se coadunavam com os escassos meses de que

todos dispuseram. A minha conclusão é outra e vai mais longe: é que, se os projectos de tão belos espíritos não conseguiam vingar, apesar da persistência duma consciência nacional que continuava a reclamar se atingissem determinados objectivos, é que nos encontrávamos em face de uma grave crise do Estado.

Custa-me a admitir que esta crise atingisse o cerne da Nação. Na segunda metade do século XVII nós suportámos durante 28 anos as lutas da Restauração; no começo do século XIX batemo-nos com as forças napoleónicas, e no começo do XX lá fomos a caminho da Flandres derramar o nosso sangue. Não foi só isso: ainda perto de nós, descobridores, militares e políticos ultramarinos, da estatura de Capelo e Ivens, Mouzinho, António Enes, Caldas Xavier, Aires de Ornelas, Azevedo Coutinho, Paiva Couceiro e tantos outros, apoiados na Coroa e servidos pela arraia miúda, podiam escrever em África, à margem da desordem política, as estrofes duma epopeia imorredoira. Temos então de concluir que não só a Administração era vítima da política, como entre os factores que actuavam nessa política e o agregado nacional se cavara um fosso de incompreensão ou inadaptação que tornava a governança inoperante no que respeitava a outros grandes interesses nacionais. Se a estrutura do Estado que é politicamente a vestidura constitucional da Nação se revelava incapaz de conduzir e servir os maiores interesses da grei, alguma grave deficiência se lhe havia de notar. E, sendo assim, momento viria em que, pela carência de autoridade do Estado, até a Nação seria abandonada ao seu próprio envilecimento, senão entregue a factores que trabalhariam na sua desintegração.

Por isto me não parecia que vissem claro os que, colaborando com tão boas intenções no 28 de Maio, se satisfaziam com a paralisação temporária das estruturas políticas, de arrumação julgada defeituosa, e pensavam que, dando-lhes novo arranjo e empreendendo-se a reforma administrativa, tudo ficaria realizado a bem da Nação. Mas o que faria do 28 de Maio uma revolução e não simplesmente mais um movimento militar, era de um lado a alteração da essência e da estrutura do Estado e do outro o propósito de ir beber a inspiração da política que devesse fazer não a ideologias ou a interesses estrangeiros mas às fontes nacionais. Estas duas condições, tão simples que pareçam, levaram muitos que nos acompanharam nos primeiros momentos a afastarem-se depois.

Na fase inicial e ainda profundamente inquieta que se viveu de 26 a 28, fui Ministro das Finanças durante uns quatro dias, e também me afastei mas por motivo inverso: foi por verificar que as hesitações do momento

político não davam a qualquer esforço a menor garantia de êxito. Dessa passagem pelo Governo só me ficou uma dúvida, que ainda persiste no meu espírito: — o homem que hoje imortalizámos no bronze, pela sua bravura e qualidades de chefe militar, poderia ou não ser o condutor da nova política nacional? Aos políticos é raro que o destino prepare as condições favoráveis de governo; antes são eles que as criam pelo ousio da inteligência e o êxito dos actos praticados. Mas entre nós o problema continuava o mesmo e era saber se os homens que acorreram ao grito de um grande cabo de guerra eram capazes de edificar um Estado com que a todos valesse a pena colaborar, e se com esse esforço, em que nenhuma cooperação era em princípio dispensável, se podia erguer a Nação não só da sua desordem epidémica mas da crise em que ameaçava afundar-se sem esperança de recuperação. Esta a questão de 26; esta a questão posta ainda hoje, quarenta anos depois, à meditação de todos os portugueses, e especialmente de alguns que a meus olhos continuam a apresentar-se vítimas duma deformação política e sequazes duma filosofia que, depois dos estragos do último século e meio, teima em viver e vive ainda com monarquias e repúblicas, mas não consegue fazer-se já acreditar de ninguém.

Eu compreendo as dúvidas e hesitações. Vivemos um momento crítico da história do pensamento político e mais simplesmente um momento crítico da história do mundo. Tudo está em crise ou é sujeito a crítica — a moral, a religião, a liberdade dos homens, a organização social, a extensão intervencionista do Estado, os regimes económicos, a própria Nação e as vantagens da sua independência ou da sua integração com outras para a formação de grandes espaços económicos e políticos. Discute-se na Europa a própria noção de pátria. Revoluções como a soviética continuaram no domínio dos factos e da filosofia as revoluções que vinham detrás, da Reforma e da Revolução Francesa, e, como todos os grandes movimentos na posse da sua força inicial, têm tendência a alastrar e a dominar o mundo, envenenando-nos com visões e princípios que estão longe de executar em seus domínios de origem. Os espíritos mais puros inquietam-se, perturbam-se, não sabem como orientar-se e repetem angustiadamente a pergunta de Pilatos ao próprio Cristo: «o que é verdade?»

A dúvida em suas hesitações e desvairos não permite trabalho eficiente; o espírito humano precisa de aderir à verdade, precisa de certezas para se orientar e agir. Nenhum Estado pode existir sem basear-se nelas ou presumi-las definidas e aceites. Foi por isso que, ainda não tão largamente alastrada a crise actual, há precisamente trinta anos e nesta mesma cidade de Braga, eu senti a necessidade de proclamar «as grandes certezas

da Revolução Nacional». Independentemente do que transcende a ordem natural, a desapaixonada observação dos factos e a experiência dos povos através da sua vida milenária, revelam-nos algumas dessas certezas. Mas nós temos outro indicador para avaliar da sua justeza: os frutos produzidos na vida e progresso da Nação, isto é, se com os princípios que essas mesmas certezas traduziam pudemos criar entre nós a paz, pudemos organizar a vida social e nela prosperar. Porque o nosso movimento se afigura por vezes demasiado lento, muitos se perturbam com a acusação de imobilismo; mas uma coisa é o imobilismo na acção e outra a estabilidade das concepções políticas. A verdade é por essência imutável a adesão do espírito à verdade ou, sejam, as certezas do espírito são essenciais ao progresso das sociedades humanas.

★

Neste lindo dia de Maio, na velha cidade de Braga e numa das salas do Palácio dos Arcebispos que acompanhavam antigamente os Reis nas suas conquistas para a fé, ao celebrar-se o quadragésimo ano do 28 de Maio, depois de inaugurado em honra de Gomes da Costa o monumento que esperamos eternize o seu acto de iniciar a Revolução Nacional, glorificadas as forças armadas que a tornaram possível, apresentado o esboço do que com ela se pretendia e do que se lhe deve já, eis um belo momento para pôr ponto nos trinta e oito anos que levo feitos de amargurado Governo. Só não me permito a mim próprio nem o gesto nem o propósito, porque, no estado de desvairo em que se encontra o mundo, tal acto seria tido como seguro sinal de alteração da política seguida em defesa da integridade pátria e arriscar-se-ia a prejudicar a situação definitivamente conquistada além-mar pelos muitos milhares de heróis anónimos que ali se batem. É então mais que justo que os recordemos e saudemos daqui».

O Te Deum na Sé Catedral

Sempre a Igreja comparticipou dos altos momentos históricos da vida portuguesa.

Nação tradicionalmente católica, como é, não pode dissociar a influência da predestinação divina dos períodos esplendorosos da sua existência. Estava, por isso, naturalmente indicado incluir-se no programa das Comemorações uma acção de graças e louvor ao Altíssimo, pelos benefícios com que nos cumulou, ao longo destes 40 anos de vida nacional.

A vetusta Sé Primacial Bracarense encher-se-ia, como poucas vezes na sua tão longa existência, das personalidades mais representativas da Nação, para assistir a um solenissimo «Te Deum».

Presidiu à cerimónia Sua Excelência Reverendíssima o Senhor Arcebispo Primaz, D. Francisco Maria da Silva, tendo à sua frente, ladeado pela Casa Militar, o venerando Chefe do Estado. Ainda na Capela-Mor tomaram lugar os presidentes do Conselho de Ministros, da Assembleia Nacional, da Câmara Corporativa, do Supremo Tribunal de Justiça, o Senhor Bispo Auxiliar, todos os membros do Cabido, cavaleiros das ordens de Malta e Santo Sepulcro. No transepto, os membros do Governo referidos nas cerimónias anteriores, — aos quais se juntaram os ministros de Estado Adjunto à Presidência do Conselho, da Economia e Subsecretário de Estado da Presidência do Conselho —, a Esposa do Chefe do Estado e muitas e distintas senhoras. Ao lado, no transepto, representações militares. As naves encontravam-se repletas de individualidades e muitos fiéis.

Às 19 horas em ponto teve início a solene cerimónia e, no momento oportuno, o Prelado da Arquidiocese proferiu a seguinte oração:

«Honra-se esta velha Sé com a presença de V. Ex.as.

Assistiu ela, e o seu Cabido ao lado do seu Bispo, ao nascimento da Pátria.

E tão íntimos foram no passado os laços de união entre Braga e Portugal que se pôde escrever: — «a veneranda e antiga liturgia bracarense já ministrou os socorros espirituais ao Portugal nascente, o amparou e santificou desde o berço, o abençoou, e lhe forneceu estímulos e auxílio na sua gloriosa trajectória».

É lógico, portanto, que esta cerimónia — síntese magnífica duma história cívico-religiosa de oito séculos — encontre o seu cenário próprio no altar-mor desta Sé Primacial, ao qual preside como rainha, «a Virgem de mais belo estilo que em Portugal existe».

Talvez essas mesmas razões, só por si, justifiquem ser o modesto Arcebispo de agora — último elo duma cadeia gloriosa, mais velha que a Pátria — quem presida ao acto litúrgico de acção de graças que se está a realizar.

★

Por quê esta cerimónia?

Dirijo a pergunta a V. Ex.as, faço a pergunta a mim mesmo.

A vossa resposta não a espero em palavras. Entendo-a no gesto em que me apontais para o livro que hoje em vossas mãos de honrados servi-

dores da Nação trazeis à Sé, livro escrito em caracteres relevantes de prata e oiro, com este título: QUARENTA ANOS, e cuja primeira página data de Braga.

Os últimos quarenta anos da história de Portugal!

São capítulos densos, são páginas de ansiedade, de sangue, de vibração, de restauração do passado, de fidelidade a um dever, de pacificação geral, de paz religiosa. Seja qual for a filosofia que se faça dos acontecimentos, ter-se-á de admitir e admirar sempre o número de páginas do livro com a história multiforme do dia a dia, e o esforço, a dedicação, o sacrifício, a vida, e até a morte, de quantos as escreveram a golpes de audácia e de muito engenho. Pelo bem realizado em prol do comum, — e tanto é — vindes vós hoje, aqui, cantar Te Deum.

Não é esta a vossa resposta?

Agora a minha.

★

Não há muito tempo, procurou-me, no Paço de Santa Margarida, alguém aqui hoje presente, que, ao fixar o retrato do Arcebispo D. Manuel Vieira de Matos, pendente ainda da parede da mesma sala, com voz trémula de comoção, me diz: — vai fazer 40 anos em 28 de Maio, que, nesta sala, às 8 horas da manhã, eu, jovem oficial, aqui entrei, da parte de Gomes da Costa, para cumprimentar o Arcebispo e dizer-lhe para não interromper o Congresso. (Realizava-se então um grande congresso nesta Cidade).

E o Congresso continuou. E, desde então, quanta coisa, até hoje, não pôde ser realizada, em era de paz religiosa! Sobretudo após a Concordata de 1940!

Esta seria a minha singela resposta à pergunta: por quê a presença da Igreja de Braga neste acto de culto solene.

Braga tem motivos bastantes para se associar entusiàsticamente a este acto de acção de graças, estando presente por meio de todos os seus elementos representativos.

★

Mas há uma lição evangélica que os acontecimentos históricos hoje evocados nos sugerem, a qual bem merece ser lida do Altar: — é o amor à Pátria.

A Pátria — escreve o Anjo das Escolas, S. Tomás de Aquino — é a grande família, sem distinção de raças nem condições sociais, que con-

tribui sem descansar e da maneira mais eficaz para o desenvolvimento dos seus súbditos, no seu físico, intelectual e moral, cívico e social. É noção que pôde ultrapassar tanto a raça como a cor, e foi aceite pelo próprio Cristo ao dizer: — dai a Deus o que é de Deus e a César o que é de César. Ora, Cristo, Senhor Nosso, era judeu, e César, imperador romano. Até S. Paulo, que era judeu, apelou para César, quando os seus irmãos de raça o queriam levar a Jerusalém para o assassinarem no caminho: sou cidadão romano. Apelo para César, disse ele no Tribunal.

As pátrias, porém, têm feições diversas.

As características da nossa foram belamente delineadas em discurso histórico pronunciado em Guimarães a quando dos Centenários: — «Com a solidez das raízes seculares, ligados à História Universal, que sem nós seria ao menos diferente, sentimos com a glória desta herança as responsabilidades e o dever de aumentá-la. Estamos aqui precisamente por confiarmos nos valores eternos da Pátria; e quando dentro de pouco — e nenhum de nós pode mais reviver este momento — subir ao alto do Castelo a bandeira sob a qual se fundou a nacionalidade, veremos, como penhor que confirma a nossa fé, a cruz a abraçar, como no primeiro dia, a Terra Portuguesa».

É glória desta geração — em Vós, Senhores, tão altamente representada (já daqui o disse um dia) — ter levado Portugal a viver de novo não desligado do seu passado.

É que o passado é laço que se não desata, cadeia que se não quebra.

Os grandes países, escreveu historiador moderno, colocados perante angustiosos dilemas, recorrem para acordar energias, à fonte perene das suas glórias históricas. Nas horas decisivas cada qual busca espontâneamente, as posições fundamentais que o passado lhe marca. Já escrevera Keyserling: — Se quiserem compreender as reacções de um povo estudem primeiro a influência da sua alma ancestral nas graves circunstâncias da sua história.

Não residirá aqui o mistério da nossa história recente?

Na nossa geração pôde-se reviver Ourique, Aljubarrota, Belém, a Índia, o Brasil, a evangelização do mundo, Santa Maria, o Santíssimo Sacramento. E tornamos a ser parecidos aos portugueses de antanho.

Este valor perene — a Pátria defendida em sua integridade material e espiritual — não será dom precioso a agradecer, no dia de hoje, nesta cerimónia solene de Te Deum? Não seria essa também um dos significados profundos da condecoração pontifícia com que todos fomos honrados na Pessoa veneranda do Chefe do Estado? «É manifesto, diz o Papa, como a

nobre Nação Portuguesa tem sido benemérita da Igreja Católica através dos séculos: e isto reveste em sua imperecível glória».

★

Se me fora lícito — mas não é — alongar estas palavras, nem sei onde o coração de português me levaria: — talvez a fixar a figura do Infante, (em imagem no meio de nós) e, nele, a Pátria renascida, o espírito de cruzada, o propósito de viver conforme a lei divina, o homem em quem a vontade manda exclusivamente, sem ceder à avareza ou à intemperança, o solitário prudente e reflectido, de maravilhosa cultura e de calma aparência, cortês no falar e nos modos, digníssimo no trato, constante na adversidade, mas a sofrer se as notícias chegadas são de naufrágio...

A história dirá se ela se repetiu ou não, mesmo nos nossos dias. Não o dirá porém agora, mas só quando o raciocínio puder agir friamente, condição necessária para se julgar dos homens e dos acontecimentos, com exactidão.

A nós portugueses bracarenses distinguidos hoje com a nobre presença dos mais altos magistrados da Nação neste quadragésimo 28 de Maio, a nós compete olhar e louvar a beleza das «capelas imperfeitas», construídas durante este período. Mas onde está a obra humana que não seja «capela imperfeita»?

Porém se nos fora lícito ao nosso louvor juntaríamos o voto de que, na medida do possível mais se progredisse, como é desejo comum e mesmo em Braga, sobretudo no que à educação, à assistência e ao bem social se refere.

A nós portugueses bracarenses, compete por muitos e ponderosos motivos render graças a Deus, e vamos fazê-lo fervorosamente: pela Pátria, pelos seus Governantes, pelo Povo; e, em primeira intenção pelos que, com brio e dignidade fiéis a um nobre ideal, vão escrevendo, em letras rubras de sangue, sobre as pegadas dos nossos maiores, na Guiné, em Moçambique, em Angola: — Aqui é Portugal!

Que Deus e Santa Maria envolvam, no oiro das suas graças, a gloriosa bandeira das Quinas, a nossa bandeira nacional, símbolo sagrado da história dum povo ao qual o mundo todo tanto deve: — PORTUGAL».

Por volta das 20,30 horas terminou esta soleníssima cerimónia que ficará gravada nos fastos mais significativos da velha Catedral.



O senhor Presidente do Conselho, na Sé Primacial, acompanhado pelo Presidente da Comissão Executiva Nacional das Comemorações, Senhor Dr. Baltazar Rebelo de Sousa, e pelo Deão do Cabido, Senhor D. José Martins Gonçalves



O senhor Presidente da República, acompanhado pelo Metropolita Bracarense, dá entrada na Sé, para assistir ao solene «Te Deum»



Na Sé Primacial, a Esposa do Chefe do Estado, acompanhada por outras senhoras de alta representação



Na Sé Catedral, o senhor Arcebispo Primaz profere a oração gratulatória



No jantar de gala da Biblioteca Pública. O Chefe do Estado no uso da palavra



Um aspecto da recepção de gala

O jantar de gala e a recepção na Biblioteca Pública

Pelas 21 horas, o formoso salão medieval do antigo Paço Arquiepiscopal Bracarense, actual edifício da Biblioteca Pública, serviu de cenário a um jantar de gala, oferecido pelo Chefe do Estado às altas individualidades que participaram nesta jornada magnífica — cerca de cem personalidades das mais destacadas na vida pública.

Seguiu-se uma luzida recepção, com a qual o Senhor Presidente da República e sua Excelentíssima Esposa quiseram obsequiar as figuras de maior relevo político e social da cidade e de todo o norte do País.

Os esplêndidos salões da Biblioteca Pública encheram-se de várias centenas de ilustres convidados, e sem receio se poderá afirmar que poucas vezes o prestígio, a distinção e o requintado bom gosto tão bem se terão harmonizado.

Na Avenida Central decorria, entretanto, animadíssimo festejo popular.

A inauguração da Rodovia para o Bom Jesus, a Missa que se seguiu e o almoço no Casino desta estância

Como no início desta crónica ficou dito, no dia 29 de Maio realizar-se-iam as cerimónias ao nível distrital e, dentre estas, assumia especial importância a inauguração da Rodovia para o Bom Jesus do Monte que, como padrão de beleza, ficará lembrando à posteridade 40 anos de pujança e fecundidade dum regime.

Constituindo um autêntico monumento com que o Governo da Nação quis brindar a «Fidelíssima Cidade de Braga», custou para cima de 30 mil contos, e foi construída no curto espaço de oito meses.

Excedendo as exigências do presente, marca perspectivas dum futuro promissor de prosperidade e progresso para a urbe bracarense, tão carecida de meios materiais que lhe permitam a valorização e aproveitamento dos inúmeros recursos naturais, históricos e turísticos que possui.

Integrando-se harmoniosamente na orografia caprichosa do terreno, preservando as magníficas paisagens que a rodeiam, e são característica dominante do local privilegiado em que se desenrola, a Rodovia conseguiu aproximar mais da cidade as formosas estâncias do Bom Jesus e Sameiro,

como que num amplexo da Roma Portuguesa por estes seus dois centros espirituais e turísticos mais representativos.

A presença do venerando Chefe do Estado no acto inaugural deste importante melhoramento, por um lado, e o interesse que ele representava para a cidade, por outro, justificavam a dignidade e entusiasmo de que se revestiu.

Antes da hora marcada, já os cruzamentos desta artéria com as ruas Martins Sarmento e Bernardo Sequeira estavam repletos de gente. Em lugares reservados as mais altas individualidades: ministros do Interior e Obras Públicas, Senhor Arcebispo Primaz, Governador Civil, Presidente da Câmara Municipal de Braga, Director da Junta Autónoma das Estradas, altos funcionários do Ministério das Obras Públicas, governadores civis do Porto, Viana do Castelo e Évora, deputados pelo círculo de Braga, Vice-Presidente da Junta de Acção Social, Vice-Presidente da Fundação Nacional para Alegria no Trabalho e outras destacadas individualidades civis, militares e religiosas.

Sua Excelência o Chefe do Estado chegou ao local cerca das 11 horas sendo recebido pelo Governador Civil de Braga. Prestou-lhe guarda de honra um batalhão de Infantaria n.º 8 a duas companhias. Dum estrado aí colocado assistiu ao desfile das tropas e, findo este acto, recebeu cumprimentos dos ministros do Interior e Obras Públicas, entidades presentes e de numeroso grupo de senhoras da melhor sociedade bracarense. Percorreu depois, a pé, o troço da Rodovia a inaugurar, desde o cruzamento da rua Bernardo Sequeira até à primeira praceta que nela se situa, recebendo os cumprimentos do Director de Estradas de Braga, e técnicos deste departamento. No percurso postaram-se em continência um grupo de cantoneiros, uma representação da Freguesia de S. Vítor com o seu pároco e muito povo que enchia os passeios laterais da nova artéria, lançando flores e aclamando o Chefe do Estado. Na praceta referida organizou-se seguidamente o cortejo automóvel em direcção ao Bom Jesus. Durante todo o trajecto o entusiasmo popular foi enorme. Ouve-se o repicar dos sinos das freguesias por onde o cortejo vai passando, e sucedem-se os cumprimentos das autoridades das respectivas autarquias. O cortejo chegou pouco depois ao pórtico do Bom Jesus onde parou. O Chefe do Estado apeou-se e, ladeado pelo Ministro das Obras Públicas, Presidente da Junta Autónoma das Estradas e Arcebispo Primaz, procedeu à imposição de medalhas aos técnicos que mais se distinguiram no planeamento e execução do empreendimento: eng.º Armando Moreira, Director de Estradas de Braga, eng.º Manuel Matos Fonseca, orientador dos tra-

balhos, topógrafo António Rego de Sousa, e os capatazes Manuel Joaquim da Silva e Januário Fernandes Dias.

Finda esta cerimónia o cortejo retomou a marcha, chegando pouco depois ao Bom Jesus, onde o Chefe do Estado era aguardado pelos membros da Confraria e muito povo. Após os cumprimentos da praxe o Senhor Presidente da República, acompanhado de sua Esposa e filhas, dava entrada no majestoso templo do Bom Jesus, ao som do Hino Nacionla, entoado pelo coral do Seminário Menor de Braga. Numerosa e selecta assistência marcava presença interessada à cerimónia religiosa que .ia seguir-se — a santa Missa. Foi celebrante Sua Excelência Reverendíssima o Senhor Arcebispo Primaz, D. Francisco Maria da Silva, que, à homilia, proferiu brilhante Oração. Dá-nos deste acto síntese apropriada o «Diário do Minho» de 30-5-1966, que, com a devida vénia passamos a transcrever em parte:

«Na altura da homilia, o prelado celebrante, que era acolitado pelos reverendos cónegos Apolinário Rios, Dr. Álvaro Dias, tendo a dirigir as cerimónias o reverendo cónego Manuel Azevedo, proferiu notável oração sobre o Espírito Santo e a Via-Sacra que principiara, sábado, na Catedral, e se concluía, naquele templo, após uma jornada de paz e de amor.

A Via-Sacra também pode ser percorrida pelas pátrias — disse.

A página magnífica de oiro que ontem se escreveu — e esta cidade sempre foi fiel a Deus e à Pátria — com o povo alegre, eufórico, a manifestar o seu regozijo ao Venerando Chefe do Estado e aos seus ministros, jamais se esquece.

Depois de descrever a beleza da estância, com toda a sua magia, o Senhor Arcebispo Primaz disse: hoje, nem vemos o sol, mas ele surgirá, e estas gotinhas de orvalho que estão a cair, acabarão por ter talvez mais brilho que as estrelas. Louvemos a Deus, porque só Ele é grande e poderoso.

Invocou, depois, a intercessão da Virgem que sempre nos acompanhou nas batalhas que tivemos de empreender a fim de preservar a Pátria do inimigo, para que lance as suas graças sobre o nobre Portugal e sobre todo o mundo conturbado, e a paz e o amor reinem entre os homens.

Terminada a improvisada, mas brilhante oração, o santo sacrifício da missa prosseguiu e, no final, celebrante e fiéis pediram ao Senhor por Portugal e pelos seus governantes.

Os Pequenos Cantores da Imaculada Conceição, que deram brilho notável ao religioso acto, deixaram em todo o auditório a mais agradável das impressões».

Após esta cerimónia teve lugar, no Casino do Bom Jesus, um almoço em honra do Chefe do Estado, ao qual assistiram para cima de três centenas de convidados. No momento próprio o Chefe do Distrito, dr. Francisco Leandro Pessoa Monteiro, saudou o Chefe do Estado nos termos seguintes:

«É imensamente grato ao meu espírito ter neste momento oportunidade de saudar Vossa Excelência em nome pessoal e em nome do Distrito de Braga.

Vão volvidos cerca de quatro anos, quando em visita feita por Vossa Excelência a estas terras do Minho, terras onde nasceu Portugal e foi embalado na sua infância, ao ver o calor com que o Povo o vitoriava e o carinho com que Vossa Excelência correspondia às simples mas sinceras saudações populares, que na despedida, talvez atrevidamente, mas também com a mesma sinceridade transmitida pelo povo, tive a ousadia de fazer este comentário: Julgo que a Nação reencontrou de novo o seu Chefe do Estado.

No decorrer dos últimos anos veio Vossa Excelência mais vezes e foram tantos os acontecimentos ocorridos, foram tantas as manifestações apoteóticas de que Vossa Excelência foi alvo em tantas passagens do território Nacional, manifestações saídas de todas as camadas sociais e de todas as etnias que constituem o povo português, que sem dúvida alguma eu e todos nós podemos afirmar que nos sentimos felizes por termos reencontrado o nosso Chefe do Estado.

E nem só o coração, mas também a inteligência, nos falam a mesma linguagem.

Em Vossa Excelência a autoridade, o aprumo, a dignidade, a firmeza e a integridade de carácter caldeiam-se tão bem com a bondade, a afabilidade, a simpatia e a simplicidade, em mistura tão humanamente equilibrada, e doseada com tal bom senso, que todos nos sentimos penetrados pela alta dignidade que caracteriza o perfeito Chefe do Estado.

Mais uma vez Vossa Excelência Senhor Presidente, se dignou vir até Braga, para com a sua presença nos dar o júbilo de o termos entre nós, nesta hora alta de vibração patriótica em que se celebram quarenta anos de Paz interna, quarenta anos de reconstrução e de realizações, frutos que o génio de Salazar soube colher para nós da gloriosa arrancada de 28 de Maio de 1926. E mais uma vez, em comunhão de espíritos, é Vossa Excelência rodeado e aclamado por este bom povo minhoto, cujo coração há muito conquistou.

A Vossa Excelência Senhora Dona Gertrudes, nós também queremos muito respeitosamente expressar o nosso reconhecimento. Quando digo queremos, refiro-me não só à população deste distrito, mas também, a todos os que do Minho ao Algarve e de Lisboa a Timor se dizem Portugueses e amam e veneram a primeira Dama de Portugal.

Não nos esquece e profundamente agradecemos a deliberação tomada por Vossa Excelência de acompanhar sempre o nosso Presidente, mesmo que o tenha de fazer, como tantas vezes tem acontecido, quer na Metrópole quer no Ultramar, à custa de pesado sacrifício, dando assim a todas as mulheres portuguesas exemplo de abnegação e desprezo pelas comodidades, quando outro valor mais alto se alevanta.

Ao juntar Vossas Excelências neste despretensioso brinde, faço-o com o objectivo primacial de pedir a Deus que conserve a Vossa preciosa saúde, e Deus que sempre protegeu esta Pátria há-de, certamente, ouvir-me e proteger quem tão alta e dignamente a representa».

O discurso do Senhor Governador Civil foi sublinhado com fartos aplausos que se repetiram quando o venerando Chefe do Estado se levantou para falar.

Feito silêncio, o Senhor Presidente da República, atentamente escutado, proferiu brilhante improviso cujo resumo passaremos a transcrever também do «Diário do Minho» de 30-5-1966. Começando por dirigir-se ao Senhor Governador Civil, disse:

«Antes de responder às suas gentilíssimas palavras — permitam-me V. Ex.ª e todos os presentes, que eu reate as considerações que ontem fiz no salão medieval da Biblioteca Pública e que o adiantado da hora impediu que continuasse. Estava a falar do sector da Educação Nacional, quando as interrompi. E hoje, que o tempo não conta da mesma maneira, peço licença para falar de outros sectores».

E o Chefe do Estado recordou o que se passava no sector das Comunicações, antes do 28 de Maio; no da construção naval; no da Previdência Social e nas Corporações; no da Saúde e noutros, para concluir:

«Tudo o que se fez, deve-se à saúde política em que temos vivido e à saúde financeira que o país usufrui desde 1926 para cá.

Nunca mais, depois que Oliveira Salazar sobraçou a pasta das Finanças, tivemos orçamentos desequilibrados. Rara será a Nação do mundo que possa dizer o mesmo que estamos afirmando.

Ainda há pouco tempo, ao apresentar as contas públicas, o ministro das Finanças pôde dizer que tinha feito face a todas as grandes despesas da Metrópole e do Ultramar, com as receitas ordinárias e, ainda por cima, apresenta saldo positivo de 100 mil contos.

Foi essa saúde financeira — acrescentou — que permitiu o êxito da nossa política e o surto de progresso não só na Metrópole como nas nossas províncias ultramarinas, que também são terras de Portugal».

Referiu-se à arma da Aeronáutica, à qual prestou homenagem, e agradeceu ao chefe do distrito as palavras que lhe dirigiu e a sua esposa, dizendo que o comoveram profundamente, sobretudo as que se referiam a ela.

Em relação à Rodovia, disse que esse melhoramento foi uma dádiva da Nação e do Sr. Ministro das Obras Públicas à cidade. E mais adiante: «Ela bem merecia esta dádiva e estou certo que Braga em Maio de 1966, se sentiu recompensada pelo 28 de Maio de 1926.

O entusiasmo do povo, ao longo da Rodovia, deu bem a noção da alegria popular e da grandeza de alma da população de Braga».

Aludiu à missa celebrada no templo do Bom Jesus, e disse que esse acto religioso jamais se apagará da sua memória, pois teve a adorná-lo uma grande figura da Igreja: a presença do Senhor Arcebispo Primaz, com uma formosíssima homilia que jamais será esquecida. «E se me perguntarem — disse — qual delas me encantou mais, se a de ontem ou a de hoje, confesso que não sei responder».

E a terminar: «peço a todos me acompanhem num brinde por esta cidade e por todos os valores nela existentes. Aqui nasceu a Nação e bebo por Braga, coração de Portugal».

Todos os assistentes, dispensaram ao venerando Chefe do Estado a mais vibrante e calorosa ovação.

O Grupo Folclórico Dr. Gonçalo Sampaio, durante o repasto, proporcionou momentos de encantamento aos ilustres convidados, exibindo-se em danças e cantares da região, tendo sido muito aplaudido.

Findo o almoço, o Senhor Presidente da República e restantes individualidades regressaram à cidade, onde iria ter lugar a cerimónia seguinte, a última do programa das Comemorações estabelecido para Braga.



O acto inaugural da Rodovia para o Bom Jesus



O Chefe do Estado, acompanhado pela Família, entra no Templo do Bom Jesus
ladeado pelos membros da respectiva Confraria



Na sede da F. N. A. T., a inauguração da Exposição Comemorativa do 40.º Aniversário da Revolução Nacional

Exposição Comemorativa do 40.º Aniversário da Revolução Nacional

Como documentário das realizações efectuadas no distrito de Braga através dos diversos aspectos da administração pública, durante o período de 1926 a 1966, a Exposição Comemorativa do 40.º Aniversário da Revolução Nacional constituiu certame tão elucidativo como Braga nunca presenciara.

Meticulosamente organizada por uma equipa de técnicos competentes, correspondeu perfeitamente ao que dela se esperava — que, como índice esclarecedor e insofismável, traduzisse o progresso dum distrito durante 40 anos de salutar administração.

Todos os concelhos do Distrito tiveram na Exposição representação condigna e largamente documentada, outro tanto sucedendo aos vários sectores de actividades nacionais, que igualmente dispunham de elementos informativos suficientemente esclarecedores, tendo sido estudados em pormenores de bom gosto, clareza e boa disposição os motivos a evidenciar, e devidamente assinalados os respectivos itinerários a percorrer no espaçoso edifício, cujos jardins se encontravam ocupados por uma curiosa exposição agro-pecuária.

Às 17 horas o Chefe do Estado, acompanhado pelo Senhor Ministro do Interior e demais elementos da sua comitiva chegou ao edifício da Delegação da F. N. A. T., na Avenida Central. Aguardavam aí o Senhor Presidente da República o Ministro das Corporações, altos funcionários dependentes deste Ministério, membros da Comissão Executiva das Comemorações, autoridades, o Grupo Folclórico dr. Gonçalo Sampaio e muitos populares.

O venerando Chefe do Estado, acompanhado pelas entidades atrás referidas, percorreu interessadamente a Exposição que depois foi visitada por muitos milhares de pessoas.

E chegamos ao fim desta pequena crónica. Um mundo de coisas que desejaríamos descrever aos leitores ficou por dizer, ou porque não encontrou expressão adequada, ou porque nos não ocorreu no momento oportuno. Estamos porém na convicção de que o essencial ficou dito.

DE LUTO

A sair do prelo este número da «Bracara Augusta», fomos surpreendidos pelo falecimento do nosso co-director, Senhor José Constantino Ribeiro Coelho. Todos os que de modo mais constante trabalham nesta publicação periódica sentem, consternadamente, tamanha falta. No próximo volume dar-se-á testemunho do nosso preito ao companheiro ilustre que hoje se chora.

Por pertencer às efemérides municipais e constituir justíssimo *voto de pesar* que a Edilidade, unânimemente, corroborou, se publicam as palavras proferidas, em sessão de onze de Dezembro, pelo Vereador do Pelouro da Cultura:

«Foi com o mais sentido desgosto que soube do falecimento do Senhor Constantino Ribeiro Coelho que foi, durante largos anos, ilustre arquivista desta Câmara e que ainda era co-director do seu órgão cultural, a revista «Bracara Augusta». Bracarense do coração, estudioso de tudo aquilo que pudesse dizer respeito à história desta velha e sempre linda terra, mòrmente da liturgia-rito da nossa arquidiocese, de tão alto e belo significado mariano, jornalista probo e sempre pronto em pôr a sua pena ao serviço das boas e justas causas, Ribeiro Coelho bem mereceu, por muitos títulos, da sua terra adoptiva. Por tudo o que nós todos conhecemos de tão prestante cidadão, que foi funcionário distinto desta Câmara, proponho que fique exarado, nesta Sessão, um voto de profundo pezar pelo seu falecimento.»

ÍNDICE

do volume XXI

Sumário dos Fascículos 47-50 (59-62)

JANEIRO-DEZEMBRO DE 1967

Nota da Direcção	. . . . .	3
Crónica do Congresso	. . . . .	4
Estancia de S. Fructuoso en Tuy	Dr. José Casal Aboy	27
Paróquias Suevas do Bispado Tudense	Eng.º J. Pina Manique e Albuquerque .	32
Problemas da capela de S. Frutuoso	Doutor D. Fernando de Almeida . .	33
Las Diócesis Galaico-Portuguesas y la política de Almanzor	Prof. Doutor M. Rubén García Álvarez	38
Itácio o «Claro», Bispo de Ossonoba, figura preponderante do Séc. VI	P.e José Manuel Semedo de Azevedo .	55
Episcopus Sub Regula Or Episcopi Sub Regula? St. Fructuosos And The Monasticized Episcopate in The Peninsular West	Prof. Doutor Charles Julian Bishko .	63
A Carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga	P.e Dr. Joaquim O. Bragança . .	65
Saint Fructueux Dans le Décret De Gratien	Prof. Doutor Gabriel Le Bras . .	92
Tróia de Setúbal no Período Lusitano-Germânico	Doutor Fernando Castelo-Branco .	93
A Problemática da Arqueologia Lusitano-Germânica em Portugal	Doutor Fernando Castelo-Branco .	94
Algumas considerações justificativas de escavações arqueológicas em Montélios	Eng.º Luís de Albuquerque e Castro .	95
Notas sobre el III Concilio de Braga	Prof.ª Doutora D. Carmen Codoñer .	117
En Torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas	Dr. António Linage Conde . . .	123
Em defensão do mal titulado «pio latrocínio»	Conde d'Aurora	164
Data do Concílio I de Braga: 1 de Maio de 561. Erros que originaram a diversidade de opiniões	P.e Prof. Doutor Avelino de Jesus da Costa	166

Monjes y eremitas en las riberas del Miño y del Sil	Dr. Jesús Ferro Couselo	199
Notas para una cronología de Frutuoso de Braga	Prof. Doutor Manuel C. Díaz y Díaz .	215
La coleccion canonica de la iglesia sueva los capitula martini	P.e Dr. Gonzalo Martinez Diez, S. J. .	224
Algumas observações sobre a linguagem da Peregrinação de Etéria	P.e Prof. Doutor Paulo Durão, S. J. .	244
Una villa asolagada que pertenecio al Obispo Dumiense Rudesindo I	P.e Prof. Doutor Enrique Chao Espina	248
O germanismo de S. Frutuoso na profissão monástica do século VII	P.e Dr. Alfredo Esteves	258
Os limites da Arquidiocese Bracarense até o tempo de S. Frutuoso	Escritor A. de Almeida Fernandes .	277
Emocion y recuerdo de la ribera Sagrada .	Doutor António Fráguas Fráguas .	289
Os «Apophthegmata Patrum» no mosteiro de Dume	P.e Prof. Doutor J. Geraldes Freire .	298
Lucus asturum residencia del bracarense durante la epoca conciliar en Oviedo . . .	P.e Dr. Vicente José G. Garcia . .	309
S. Fructuoso en la restauración de Samos por el obispo Ermefredo	P.e Victorino González, O. S. B. . .	322
Valeurs ascétiques et spirituelles de la Regula Monachorum et de la Regula Communis	P.e Dr. Réginald Grégoire, O. S. B. .	328
Orosius de Braga et le pélagianisme . . .	P.e A. Hamman, O. F. M.	346
Las primitivas Diócesis de Britonia y de San Martín de Mondoñedo a la luz de recientes descubrimientos	Prof. Doutor Manuel Chamoso Lamas	356
Uma capela de S. Frutuoso no Brasil . . .	Dr. Antero Vieira de Lemos . . .	360
Iconografia de São Frutuoso	Dr. Carlos da Silva Lopes	361
Arquivo Municipal	Redacção	367
Livro das Vereações	Redacção	372
O 40.º Aniversário da Revolução Nacional, em Braga	Francisco Bacelar Ferreira . . .	378

A REVISTA «BRACARA AUGUSTA»

A Câmara Municipal de Braga, desde 1935, vem editando, como seu órgão cultural, uma publicação de carácter arquivístico e erudito que com o presente tomo (2 fascículos) alcança já 62 números, repartidos em 21 volumes.

A primeira série, de 1935 a 1945 (fascículos 1 a 11) publicou-se sob a direcção de J. Constantino Ribeiro Coelho, com o título de **Boletim do Arquivo Municipal.**

A segunda série, 1949 (fascículos 12 e 13), já na presidência de António Maria Santos da Cunha, e enquadrada num vasto programa de política cultural, sob a direcção do Dr. Sérgio da Silva Pinto e de J. Constantino Ribeiro Coelho, apareceu com a denominação de **Braga — Boletim do Arquivo Municipal.**

Estas duas séries formam o 1.º volume do órgão cultural camarário.

A terceira série é constituída pela Revista Cultural **Bracara Augusta,** hoje sob a direcção do Dr. Egídio Amorim Xavier de Sousa Guimarães, Dr. Sérgio Augusto da Silva Pinto e de J. Constantino Ribeiro Coelho.

De **Bracara Augusta,** com o presente número ficam publicados 20 volumes, ou sejam: o II, o III, o IV, o V, o VI-VII, o VIII, o IX-X, o XI-XII, o XIII, o XIV-XV, XVI-XVII, o XVIII-XIX, o XX e o XXI do órgão cultural camarário. — Os coleccionadores que porventura só puderam obter os volumes do órgão cultural camarário, a partir do II volume, podem considerar a sua colecção completa em relação à Revista **Bracara Augusta.**

——— /// ———

CAPAS PARA «BRACARA AUGUSTA»

Para encadernar a Revista «Bracara Augusta» há capas próprias, de percalina, ou de carneira, que podem ser pedidas à *Livraria Cruz, Rua D. Diogo de Sousa, Braga.*

A fim de não diminuir o valor bibliográfico da Colecção, recomendamos aos possuidores da «Bracara Augusta» que, sempre que a façam encadernar, dêem instruções aos artífices para conservarem as capas originais de papel, reunindo-as por ordem no final do volume, ou de outro modo que prefiram. A falta deste elemento cerceia o valor bibliográfico das colecções.

PEDE-SE PERMUTA

——— /// ———

REVISTAS DE CULTURA PUBLICADAS EM BRAGA:

Alma — Revista de Espiritualidade Franciscana.
Bracara Augusta — Revista de História e Regionalismo.
Itinerarium — Revista de Cultura.
Revista Portuguesa de Filosofia — Revista da Faculdade de Filosofia de Braga.
Scientia Ivridica — Revista Portuguesa e Brasileira, órgão da Associação Jurídica de Braga.
Theologica — Revista de Estudos Eclesiásticos.
O Distrito de Braga — Boletim Cultural de Etnografia e História da Junta Distrital.