

JOÃO PAULO CHARRONE

A imagem da autoridade episcopal
no período merovíngio através da
Vita Sancti Marcelli e demais *Vitae*
de Venâncio Fortunato

ASSIS – SP
2009

JOÃO PAULO CHARRONE

A imagem da autoridade episcopal
no período merovíngio através da
Vita Sancti Marcelli e demais *Vitae*
de Venâncio Fortunato

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, para a obtenção do título de Mestre em História. (Área de conhecimento: História e Sociedade – Linha de pesquisa: Religiões e visões de mundo)

Orientador: Ruy de Oliveira Andrade Filho

ASSIS – SP
2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

Seção .01	Charrone, João Paulo
C485i	A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da Vita Sancti Marcelli e demais Vitae de Venâncio Fortunato / João Paulo Charrone. Assis, 2009 194 f. il.
	Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.
	1. Merovíngios. 2. França – História eclesiástica. 3. Hagiografia. 4. Idade Média – História. I. Título.
	Artigo .
	CDD 270 944.01

Aos meus pais:
Maria José Goulart Charrone
Orlando Charrone (*in memoriam*)

“Os nossos pais amam-nos porque somos seus filhos, é um fato inalterável. Nos momentos de sucesso, isso pode parecer irrelevante, mas nas ocasiões de fracasso, oferecem um consolo e uma segurança que não se encontram em qualquer outro lugar.”

Bertrand Russell

A Pâmela Torres Michelette:

“O amor é a poesia dos sentidos. Ou é sublime, ou não existe. Quando existe, existe para sempre e vai crescendo dia a dia”.

Honoré de Balzac

AGRADECIMENTOS

“...O amigo: um ser que a vida não explica
Que só se vai ao ver outro nascer
E o espelho de minha alma multiplica...”.

Vinicius de Moraes
Soneto do Amigo

Quando terminei minha dissertação de mestrado colocando o emblemático ponto final senti uma emoção especial. Com este simples ato simbólico percebi que este não representava o ocaso de um simples trabalho de pesquisa, mas o resultado de sete anos de vida na UNESP, sete anos de vida na Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Neste momento muitas recordações vêm a tona: o desejo de infância de ser um bom professor, a alegria de passar no vestibular, o desafio de sair de casa, de conhecer e conviver com pessoas novas, dos bons e maus momentos “republicanos”, das festas universitárias, dos inúmeros textos e livros para ler... Enfim, de vivenciar uma grande aventura.

Neste momento de nostalgia compreendi o tanto que minha experiência de vida se enriqueceu devido a convivência com pessoas tão diferentes, que me ensinaram a ver a vida como um imenso campo de possibilidades. Durante esse tempo de “estadia” na FCL/Assis percebi que as boas amizades e o carinho dos mais íntimos são as maiores contribuições e o maior estímulo para prosseguir pelos laboriosos e árduos caminhos do trabalho acadêmico e, justamente, por isso, gostaria de registrar aqui os meus sinceros e profundos agradecimentos a todos que, de alguma maneira, me acompanharam e contribuíram nesta jornada.

Ao final desta pesquisa, percebo o quão importantes foram as pessoas que encontrei pelo caminho. As pausas que as suas presenças possibilitaram tornaram-se indispensáveis (e muitas vezes desejadas) para a revitalização e a reavaliação do trabalho em andamento. Talvez muitos nem imaginem o significado de seus comentários inventivos, das conversas de corredor sem compromisso, ou mesmo de simples palavras. Ciente das injustiças que possa cometer, algumas pessoas não posso deixar de mencionar e agradecer nominalmente, pois as páginas que seguem também são resultados de seus ensinamentos, críticas, sugestões e incentivos.

Dentre aquelas que devem ser especialmente lembradas: o Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho, orientador deste trabalho desde a graduação, por sua amizade, incentivo e

confiança e por ajudar a tornar realidade o sonho de me tornar um professor; aos Drs. Ana Paula Tavares Magalhães Taconi e Marcelo Cândido da Silva tanto pela leitura dos capítulos iniciais para o exame de qualificação, cujas sugestões e apoio foram muito importantes para a finalização deste trabalho, como por aceitarem prontamente a participar da banca como pela fértil argüição. A Dra. Maria Lúcia da Cunha Victorio de Oliveira Andrade pelo carinho em ler meu trabalho e corrigi-la e, pela amizade.

Aos funcionários do Departamento de História e de Pós-Graduação pelo apoio e suporte à pesquisa, em especial, à Clarice Gonçalves e Regina Truchlaeff, as quais sempre pude contar com o apoio e amizade. Aos professores do Departamento de História pelo incentivo à pesquisa, entre os quais, devo agradecer nominalmente o Dr. Áureo Busetto, desde o início sempre solícito, ampliando meus horizontes com suas ricas e interessantes sugestões e discussões teóricas e metodológicas.

Igualmente não podem ser esquecidos os amigos Eloi Gomes, Ronaldo Amaral, Luis Marques, Vinícius Rignel, Francisco Rubio Pejenaute, Paulo Encarnação, Lígia Ortolan, Wellington Amarante e Paulo Duarte, amigos que fiz durante minha jornada de pesquisa e que mesmo estando distantes de mim, contribuíram muito nestes anos de trabalho com o intercâmbio de idéias e textos e, principalmente, com apoio nos momentos de desalento.

Aos meus companheiros do NEAM, em particular, Lígia C. Cavalho, Rodrigo B. Cracco, Germano M Esteves e Raquel F. Parmegiani, por estarem sempre presentes em muitos momentos importantes de minha vida e por nossas aventuras dentro e fora da FCL/Assis. Deixo também um agradecimento especial por lerem, com muita dedicação, as primeiras versões dos capítulos, suas críticas e sugestões me ajudaram muito!

Agradeço também a Deus sem o qual nada seria possível, aos meus familiares em geral, pelos alegres e fundamentais momentos de evasão do ambiente acadêmico, em especial: aos tios Domingos Goulart e Francisco Goulart pelo aporte financeiro, conselhos e carinho. Mas, sobretudo aos meus pais pelo estímulo, amor e apoio incondicional em todas as etapas da minha vida.

E, finalmente, à Pâmela Torres Michelette, namorada e companheira de todas as horas, ao qual sou imensamente grato por sua presença e apoio constantes em meio às turbulências pessoais e intelectuais que me acompanharam nesta fase, pelas sinceras palavras de amor e incentivo que foram de potencializadas relevâncias para minha formação pessoal e acadêmica, em outras palavras, para mim, como homem e pesquisador, foi de fundamental importância ter recebido, neste período singular de minha vida, todo o seu amor e dedicação.

Para encerrar, gostaria de reconhecer a importância fundamental da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que por dois anos me concedeu apoio financeiro, sem o qual a realização dessa dissertação de mestrado teria sido praticamente impossível.

Resumo

O nome Venantius Fortunatus é bem representado nas coleções bibliográficas, mas quase todos os trabalhos concentram-se em sua produção poética. Assim, parecem-nos bastante esquecidos pela crítica os escritos hagiográficos em prosa desse autor. O presente estudo pretende sob um ângulo que nos sugere ainda insuficientemente considerado, devido ao vasto campo de estudos que permitem as referidas fontes documentais analisar a adaptação hagiográfica de uma idealizada identidade episcopal construída em favor dos bispos gauleses do último quarto do sexto século, que pretendiam utilizar as imagens dos santos predecessores que ocuparam as suas respectivas sés, para afirmarem e/ou construírem sua autoridade religiosa e política frente à sua comunidade de fiéis e às autoridades públicas do reino franco.

Palavras-chave: 1. Merovíngios; 2. França – História eclesiástica; 3. Autoridade Episcopal; 4. Hagiografia; 5. Alta Idade Média.

Title:

The Image of Episcopal Authority in the Merovingian's Period through *Vita Sancti Marcelli* and other Venâncio Fortunato's *Vitae*.

Abstract

Venantius Fortunatus is well represented in bibliographical collections, but most literature concentrates on his poetic production. As a consequence, little attention has been paid to his hagiographic writings in prose. This work intends to analyse –even if it is from a still insufficiently developed perspective, due to the vast array of studies that these documental sources may prompt-- how Gaulish bishops' of the last quarter of the sixth century built an idealized Episcopal identity through the images of those saints who had previously occupied their respective cathedrals. This was done in order to build up and/or strengthen their religious and political authority before their community of faithful and the public authorities of the Frankish kingdom.

KeyWords: 1. Merovingians; 2. France - Ecclesiastical History; 3. Episcopal Authority; 4. Hagiography; 5. Early Middle Ages.

SUMÁRIO

Considerações Iniciais	10
Capítulo I: <i>A hegemonia eclesiástica no campo religioso merovíngio (século VI) E a vida de Venâncio Fortunato</i>	23
1. Um panorama historiográfico acerca das relações de poder do Episcopado merovíngio na época de Venâncio Fortunato (século VI).....	24
2. Venâncio Fortunato: um escritor de fronteira na Gália Merovíngia.....	59
Capítulo II: <i>Vitae e poder político no reino merovíngio: possibilidades de interpretações acerca da produção hagiográfica em prosa de Venâncio Fortunato</i>	72
1. O público alvo das hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato.....	77
2. Os modelos de santidade nas hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato.....	89
3. A Santidade episcopal e sua relação com o poder político e civil.....	107
Capítulo III: <i>Ascensão social, estratégias de evangelização e o poder episcopal na Vita Sancti Marcelli</i>	120
1. O Prólogo.....	121
2. A carreira eclesiástica de são Marcelo.....	126
3. A Vitória do bispo Marcelo sobre o dragão.....	149
Considerações Finais.....	170
Anexos.....	177
1. Mapas.....	178
2. Genealogias.....	181
Referências Bibliográficas.....	185

Considerações Iniciais

“Não procurei reunir textos que fossem, mais do que outros, fiéis a realidade, que merecessem ser conservados pelo seu valor representativo, mas sim textos que desempenharam um papel nesse real de que falam, e que, em compensação, se encontram, seja qual for a sua inexatidão, a sua ênfase ou a sua hipocrisia, atravessados por ele: fragmentos de discursos que consigo levam a fragmentos de uma realidade da qual fazem parte”.

Michel Foucault

Exige-se uma cuidadosa salvaguarda quando entramos em contato com o mundo de pensamentos e sentimentos de homens que viveram há muito tempo atrás, isto é, devemos ter uma clara compreensão da distância que nos separa de nossos interlocutores. Em consonância com essa afirmação, A. Guriévich afirma que: “Nas diferentes épocas e culturas, os homens percebem e conhecem o mundo a sua maneira, organizam a seu modo impressões e conhecimentos, elaboram sua própria visão do mundo...”¹. Portanto, se objetivamos conhecer melhor o passado tal como ele era, ou pelo menos nos aproximarmos o máximo possível disso, não podemos deixar de nos cercarmos com critérios que lhes sejam adequados, evitando, sobretudo, impor sobre ele nossos critérios contemporâneos de valores.

Estando ciente disso, trataremos neste trabalho sobre como as hagiografias de autoria de Venâncio Fortunato, em especial a *Vita Sancti Marcelli*², contribuíram com a idealização, ampliação e a legitimação da autoridade e dos poderes episcopais na sociedade merovíngia. Porém, precisamos antes de iniciar tal assunto, primeiramente, fazer algumas observações que consideramos de relevo e que facilitaram o entendimento da presente pesquisa. Tais observações consistem em discutir sobre as funções, as diferenças e importância da hagiografia como elemento cristianizador da Primeira Idade Média (séculos IV-VIII), relacionado-a com as estratégias eclesiásticas da formação e legitimação dos poderes do campo religioso merovíngio³.

Tal encaminhamento justifica-se na medida em que pretendemos, particularmente, observar como, concomitantemente à divulgação da mensagem cristã e vinculado a ela, propiciou-se na esfera de um reino germano, o merovíngio, a readequação e adaptação de aspectos das doutrinas pagãs no seio do cristianismo, bem como a idealização e a legitimação do poder de uma personagem em especial: o bispo.

Dos primeiros momentos de expansão da nova fé até a idade de ouro da Patrística, já se buscava não mais a total negação dos elementos folclóricos mas, ao contrário, a incorporação filtrada de parte desse precioso conjunto. Observamos, todavia, que esse

¹ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p. 26.

² VENANTIUS FORTUNATUS. *Vita Sancti Marcelli*. MGH, AA, IV/2, 1885, pp.49-54.

³ Baseando-se no conceito de campo religioso formulado por Pierre Bourdieu e na tentativa de manter a especificidade da Primeira Idade Média, para esse trabalho desenvolvemos um conceito de campo religioso para o período merovíngio: Entendemos por campo religioso nesta fase histórica como um nível da atividade humana que se constitui em um vasto sistema de representações e práticas através das quais os homens ligados à instituição eclesiástica puderam dar sentido e uma ordem ao mundo, isto é, simultaneamente, à natureza, à sociedade e à pessoa humana. Esse campo religioso – pelas concepções e relações que busca fundar e afirmar socialmente – não é homogêneo, expressão de um sistema funcional plenamente integrado, ao contrário é constituído de uma autonomia relativa, um campo efetivo de manifestação dos conflitos e contradições sociais, da afirmação do poder e ascendência social das elites aristocráticas, da dominação e da resistência que se lhe opõem.

processo não tem uma continuidade crescentemente interrompida e que, obviamente, não significou a adoção em bloco de tudo o que a cultura folclórica⁴ representou. Ao contrário, foi descontínuo e responde a uma lógica seletiva. E mais, de certa forma essa seleção corroborou com a autenticidade e reconhecimento do poder episcopal. Dessa forma consideramos a literatura hagiográfica um dos *locus* por excelência por meio do qual podemos procurar compreender como se deu tal processo.

As migrações bárbaras e a nova configuração geopolítica do território anteriormente ocupado pelo Império Romano, provocaram mudanças no comportamento da Igreja, enquanto instituição responsável pela expansão do cristianismo. Da confortável situação de religião oficial do Império Romano, no final do século IV, precisamente a partir de 392 com o Edito de Teodósio⁵, quando usufruía de ampla colaboração do Império, o cristianismo, em sua vertente ortodoxa, passou a conviver mais sistematicamente, a partir dos séculos V e VI, com povos cujas crenças alternavam-se entre as práticas pré-cristãs, pagãs e o Arianismo.

Consideramos pertinente destacar que na Gália merovíngia o controle do cristianismo havia sido fundamentalmente um assunto da aristocracia. Portanto, nas áreas rurais por toda a Gália o paganismo não estava morto e os tradicionais rituais agrários persistiram por séculos⁶. A região não poderia ser totalmente cristianizada até que uma rede de paróquias se estendesse dentro de cada canto do reino, um desenvolvimento que não aconteceu até o nono século⁷. Coube pois, à Igreja sob pena de sucumbir, adaptar-se aos novos tempos. Considerando que sua sobrevivência relacionava-se intimamente com a sua capacidade de penetração nos reinos constituídos, foram empreendidas variadas estratégias de atuação. Apesar da inexistência de um plano geral deliberadamente estabelecido, alguns mecanismos tais como: a criação de

⁴ Entendemos, aqui, como cultura folclórica o conceito trabalhado por Le Goff: “Por cultura folclórica entendo sobretudo a camada profunda da cultura (ou da civilização) tradicional subjacente em toda a sociedade histórica e, parece-me, aflorando ou prestes a aflorar na desorganização que reinou entre a Antigüidade e a Idade Média. O que torna a identificação e a análise desta camada cultural particularmente delicadas, é ela ser recheada de contribuições discordantes pela idade e pela natureza. Aqui, só podemos tentar distinguir o extrato profundo da camada de cultura “superior” greco romana que a marcou com o seu cunho. São, se se quiser, os dois paganismos da época: o das crenças tradicionais de muito longa duração e o da religião oficial greco-romana, mais evolutiva. Os autores cristãos da Baixa Antigüidade e da Alta Idade Média distinguem mal e parecem, de resto, mais preocupados em combater o paganismo oficial do que as velhas superstições, que mal distinguem. Em certa medida, a sua atitude favorece a emergência destas crenças ancestrais mais ou menos purgadas da sua roupagem romana e não ainda cristianizadas.” Cf: LE GOFF, J. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”. IN: _____: *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 207-220, p. 212.

⁵ O edito de Teodósio torna o cristianismo a religião oficial do Império Romano.

⁶ Cf: GEARY, Patrick J. *Before France and Germany*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 135; LE JAN, R. *Les Mérovingiens*. Paris: Puf, 2006, p. 69-73.

⁷ Cf: GEARY, Patrick J. *Op. cit.*, 1988, p. 135-139.

mosteiros nas áreas rurais⁸; a instrumentalização e melhor preparação dos membros da Igreja local; a aproximação entre eclesiásticos e monarcas foram adotados com maior ou menor empenho, dependendo, principalmente, das especificidades de cada grupo germano em questão⁹.

Desses estratagemas utilizados no início da cristianização, a hagiografia, além da fixação dos dogmas cristãos, de sua complexa matéria composta por vidas, milagres¹⁰, martírios e todo tipo de informação sobre os santos tornou-se um dos principais, senão, o principal testemunho das sobrevivências pré cristãs e/ou pagãs, obviamente filtradas pelo cristianismo niceano e que de alguma maneira legitimavam os poderes episcopais. Contudo, a “domesticação” religiosa desses grupos pagãos foi lenta e difícil. Conforme Boureau, devemos desconstruir à idéia estabelecida pela historiografia do século XIX, segundo a qual o homem medieval era um indivíduo completamente idealizado pelo consentimento imediato, irracional e sem limites aos dogmas e ritos cristãos. Ainda na visão do supracitado autor, o cristianismo medieval, mesmo no momento de seu ápice – séculos XI-XIII –, foi constantemente percorrido por dúvidas, questionamentos, secessões que manifestam que a fé medieval não era um bloco único e obrigatório¹¹.

Assim, o cristianismo medieval foi o produto, instável e complexo, de uma série de heranças amalgamadas, ao longo da experiência histórica que se seguiu aos eventos dos séculos IV e V. A riqueza étnica e os novos padrões políticos e culturais dominantes instalaram-se em meio a um recuo geral das formas de organização urbana, de comunicação escrita e etc, que haviam até então sido o diferencial do modo de vida de um grupo hegemônico durante o Império Romano. Em meio a esse processo, a Igreja foi uma das poucas instituições antigas que se adaptaram a tal processo sem perder seu aspecto público, sem abrir mão da comunicação escrita e sem recuar seu poder civil e político, ajustando-se às realidades de cada grupo germano em questão. Com ela, o patrimônio da erudição clássica deixou lentamente de ser veículo de identidade e distinção social de uma pequena elite¹² para parcialmente ser socializado por meio da liturgia. Obviamente, que essa “socialização” da

⁸ Sobre esse assunto veja: PACAUT, M. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. sld; MARKUS, Robert A. “Cidade ou Deserto? Dois modelos de comunidade”. In: _____ *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 160-181.

⁹ Cf: ROEDEL, Leila R. “A Cristianização e a tradição clássica na transição da Antigüidade para a Idade Média: o caso do reino Suevo”. In: *Boletim do CPA*, Campinas, nº 4, p.111-132, jul/dez, 1997, p. 113.

¹⁰ Segundo Le Goff os milagres correspondem apenas a mais um dos elementos que compõem o campo do maravilhoso. Cf: LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 24.

¹¹ Cf: BOUREAU, Alain. “Fé”. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMIT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2006, 2v, p 411-422.

¹² Cf: BROWN, P. *O Fim do Mundo Clássico*. Lisboa: Verbo, 1972.

cultura clássica através das hagiografias era parcial e selecionada, pois além do fim cristianizador também auto-promovia a elite do campo religioso merovíngio, os bispos.

As relações culturais motivadas pelo encontro entre as heranças judaica, helenística, latina, bem conhecidas, e aquelas menos transparentes das tribos germânicas que sofreram a dominação política e administrativa romana no Ocidente a partir do século I antes de Cristo, e que escaparam a seu molde cultural, modificaram o perfil da Igreja, bem como as suas estratégias políticas e religiosas. As formas diversas como esses povos encaravam o “público” e o “privado ou oculto”, o material e o imaterial foram os fatores que mais pesaram na adaptação da Igreja aos novos tempos. A herança cultural clássica, na qual o Ocidente tradicionalmente buscou sua identidade, foi reelaborada na Idade Média depois de, por meio da palavra religiosa, atravessar diversos domínios culturais, sociais e políticos e com eles interagir.

Dessa forma, ao longo dos primeiros sete séculos da Idade Média, a história da Igreja foi marcada por avanços e recuos, como podemos observar na fonte principal desta pesquisa, especialmente, no caso do dragão, um elemento não cristão. Assim, as hagiografias constituem-se em grandes reservatórios e testemunhos dos elementos maravilhosos¹³ e das tradições clássicas, célticas, etc¹⁴.

Foi a Igreja Primitiva que iniciou a literatura hagiográfica cristã, quando, a partir de documentos oficiais romanos ou de relatos de testemunhos oculares, registrou os suplícios dos mártires. Porém, a hagiografia desenvolveu-se e consolidou-se somente a partir da Idade Média, com a expansão do cristianismo e a proliferação dos santos¹⁵. São consideradas como obras religiosas de caráter pedagógico, pois tinham como objetivo primordial a edificação dos fiéis e a divulgação de centros de culto. Tais textos – de natureza hagiográfica – também possuíam outras motivações: festejar e manter viva a memória dos santos; divulgar ensinamentos espirituais e morais; entreter; servir como material de estudos e, para os que

¹³ Le Goff afirma que o mundo medieval maravilhoso punha em questão as relações do homem com Deus, com a natureza e com a perdição, transpondo a distinção entre o real e o verdadeiro de um lado, e o ilusório e o falso, de outro. O homem medieval vê o maravilhoso como uma coleção de seres, fenômenos, objetos, possuindo todas as características de serem surpreendentes, no sentido forte da expressão, e que podem estar associados quer ao domínio propriamente divino (portanto, próximo do milagre), quer ao domínio natural (sendo a natureza originariamente da criação divina), quer ao domínio mágico, diabólico (portanto uma ilusão produzida por Satã e seus seguidores sobrenaturais ou humanos). Cf: LE GOFF, J. “Maravilhoso”. In: _____; SCHIMIT, Jean-Claude. *Op. cit.*, 2006, 2v, p P. 105-119.

¹⁴ Cf: CANDOLO-CÂMARA, T. “Hagiografia medieval portuguesa: *exemplum*”. In: *Atas do Primeiro Encontro Internacional de Estudos Medievais*. 1995, pp. 358-366, p.359.

¹⁵ Cf: ANDRADE, Maria L. da C. V. de O. “Oralidade e Escrita no discurso Religioso Medieval”. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (org.) *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antigüidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba/SP: Editora Solis, 2005, p.53.

provinham de outras regiões e que não conheciam a vida e feitos dos santos, funcionavam como uma espécie de guia informativo. E mais, de forma indireta, através do uso da imagem de seus santos, podemos perceber como os membros da elite eclesiástica promoviam e legitimavam seus comportamentos e poderes civis e eclesiásticos dentro da sociedade em que estavam inseridos.

Apesar da literatura hagiográfica existir desde o Império Romano, cabe destacar que o termo hagiografia foi utilizado a partir do século XVII, quando se iniciou o estudo sistemático sobre os santos, sua história e culto, para designar tanto esse novo ramo do conhecimento como o conjunto de textos que tratavam de santos com objetivos religiosos¹⁶. Não obstante, a hagiografia medieval era um gênero literário que derivou de um complexo movimento entre a memória, a tradição oral e a tradição escrita do período¹⁷.

Porém, esta pesquisa tem como objetivo destacar, além dessa característica evangelizadora, também os outros aspectos que constituem a natureza hagiográfica, uma vez que acreditamos que dentro desse tipo documental podemos encontrar vários elementos sociais, culturais e políticos. Nessa perspectiva, procuraremos observar como Venâncio Fortunato trabalhou, principalmente, na hagiografia dedicada ao culto de São Marcelo, com as relações do poder episcopal na sociedade merovíngia. Em outras palavras, busca-se aqui compreender o significado religioso, político e civil dos prelados, como outras questões pertinentes naquele momento histórico, tentando aproximarmo-nos dos papéis e dos poderes exercidos pelos bispos dentro do campo religioso e social da Gália merovíngia.

Situamo-nos no período denominado Primeira Idade Média, época que se estende do século IV ao século VIII. Partindo dessa cronologia mais ampla, uma vez que não devemos nos restringir ao século de nosso interesse (no caso da presente pesquisa, o século VI) nem ao espaço central de nosso trabalho (cujo ponto de partida é a Gália), vamos recuar e avançar tanto temporal como espacialmente, quando for necessário, para melhor apreendermos o perfil episcopal, em especial o merovíngio.

No que diz respeito ao plano teórico-metodológico, esta pesquisa centra-se fundamentalmente em duas frentes, sempre primando pelas especificidades exigidas para o período abordado. Na primeira delas abrimos o debate com os referenciais teóricos

¹⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 53.

¹⁷ Sobre essa discussão ver: VITZ, Evelyn. "From oral to the written in Medieval and Renaissance saint's lives". In: BLUMENFELD-KOSINSKI, R. e SZELL, T. (eds.). *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, pp. 97-114.

formuladas por P. Bourdieu¹⁸, especialmente no que tange à formação e à estruturação do poder do campo religioso. Através de uma adaptação¹⁹ da teoria desse sociólogo francês, procuramos demonstrar que a Igreja pretendia, através do uso das hagiografias, apresentar um discurso de forte teor persuasivo que valorizava suas crenças e, no caso de nossa pesquisa, os membros da Igreja, principalmente os bispos. Uma vez que eles indicam os caminhos e os comportamentos a serem seguidos para se atingir a salvação eterna, o que desta forma legitima o poder episcopal dentro dessa sociedade.

Na outra frente, escolhemos as formulações teóricas elaboradas por J. Le Goff²⁰ principalmente no que tange às questões relacionadas com o mental do homem medieval, os processos relacionados entre os grupos sociais e os níveis de cultura neste momento histórico e os mecanismos empregados pela Igreja na tentativa de controlar a religião popular merovíngia. Por intermédio das idéias desse autor, procuramos pensar através do trinômio imaginário/religião/cultura, por meio das suas estratégias de constituição, ordenação e funcionamento, com as contradições e conflitos internos que a caracterizam, pois o cristianismo não esteve indiferente ao processo de dominação social, expresso em sua própria hierarquia, como veremos ao longo deste trabalho.

Também ligado as questões teórico-metodológicas, é pertinente destacar que estruturamos os capítulos desta dissertação com uma fórmula de trabalho bem definida. Ou seja, procuramos primeiramente destacar o macro para em seguida pensar o micro. Nesse sentido, no primeiro capítulo primeiramente tratamos das relações de poder dos prelados merovíngios para depois apresentarmos o poeta e bispo Venâncio Fortunato. Já no segundo e no terceiro, optamos, respectivamente, por fazer um balanço geral das hagiografias desse autor. Desse modo trabalhamos aqui com a perspectiva do macro, para no terceiro centrarmos nossas atenções na *Vita Sancti Marcelli*, no qual empregamos a abordagem do micro.

Em outras palavras, a preocupação central do trabalho que movimenta nosso olhar sobre as fontes e sobre a historiografia moderna consiste em uma busca de caminhos para a compreensão dos significados da autoridade episcopal em sua multiplicidade. Para atingir esse objetivo dividimos essa dissertação em três capítulos, além da apresentação e considerações finais. O primeiro capítulo intitulado: “A hegemonia eclesiástica no campo

¹⁸ Dois livros do autor são fundamentais para a nossa pesquisa: BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989 e BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

¹⁹ Uma vez que o período medieval não é o foco de interesse desse sociólogo.

²⁰ Citamos dois livros deste autor: LE GOFF, J. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, e: LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983

religioso merovíngio (século VI) e a vida de Venâncio Fortunato” foi dividido em duas partes: Um panorama historiográfico acerca das relações de poder do episcopado merovíngio na época de Venâncio Fortunato (século VI)” e “Venâncio Fortunato: um escritor de fronteira na Gália Merovíngia”.

Na primeira parte deste capítulo, destinada ao poder secular e temporal do bispo na Gália, pretendemos discutir sobre o processo de escolha, a formação episcopal, a hierarquia eclesiástica merovíngia, a rivalidade familiar para ocupar tais cargos, a relação da Igreja Merovíngia com o bispo de Roma e, por fim, o poder eclesiástico e civil desses preladados na sociedade merovíngia. Em suma, observaremos nesta parte que o poder dos bispos merovíngios era enorme dentro das urbes, onde centralizavam o poder, as riquezas e o prestígio. Tais aspectos motivaram as intensas rivalidades familiares na disputa desse cargo, uma vez que os bispos conseguiram como grupo manter e aumentar seu poder e autoridade não apenas em nome deles mesmos e de suas famílias aristocráticas, mas igualmente em nome de seu ofício.

Na segunda parte do primeiro capítulo, destinada a apresentar Venâncio Fortunato, pretendemos, resumidamente, discutir sobre sua biografia, sobre sua educação e formação cultural, sobre sua jornada e inserção na sociedade da Gália merovíngia e sobre suas principais obras. Acreditamos que esta apresentação e discussão seja importante uma vez que se trata do autor da fonte principal desta pesquisa. Em síntese, neste trecho do capítulo fixaremos em Venâncio Fortunato, um intelectual de origem italiana, que viveu aproximadamente entre os anos 530-600, educado em Ravena, veio para a Gália no ano de 565, onde inicialmente foi protegido pela dinastia merovíngia, especialmente pelo rei Sigeberto (561-575). Poeta e apologista cristão influente na propagação da mensagem cristã na Igreja primitiva, Venâncio Fortunato tornou-se bispo de Poitiers por volta de 590, encorajado por Gregório de Tour, principal patrono desse autor.

É pertinente desenvolver este tema, pois acreditamos que a fonte está diretamente relacionada ao poder eclesiástico e civil do bispo merovíngio, metaforizado no papel da domesticação do dragão. Eclesiástico, ao enfrentar o dragão, entre os vários símbolos o do diado; Civil, ao enfrentar o dragão, neste caso como líder da comunidade e exercendo uma função de âmbito civil, uma vez que a besta representava um inimigo público²¹. Em outras palavras, procuraremos entender a fonte em dois níveis. O primeiro simbólico; o segundo pastoral, pois apenas o bispo podia enfrentar o dragão. Assim, apresentar e discutir o papel do

²¹ *Inimicum publicum*. Cf. VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita Sancti Marcelli* MGH, Script. Rer. Mer. IV/2 1885, pp 49-54., Cap. X.48, p, 54

bispo como líder espiritual e comunitário mostra-se de grande importância para entendermos nossa fonte.

O segundo capítulo intitulado: “*Vitae* e poder político no reino merovíngio: Possibilidades de interpretações acerca da produção hagiográfica em prosa de Venâncio Fortunato” foi dividido em três partes: “O público alvo das hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato”, “O modelos de santidade nas hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato” e “A santidade episcopal e sua relação com o poder político e civil”.

Antes da primeira parte, optamos por fazer uma rápida discussão sobre a autenticidade das hagiografias de Venâncio Fortunato, bem como sua legitimação como fonte documental para a história, principalmente após a fundação dos *Annales*. Já dentro da primeira parte deste segundo capítulo, reservada a discutir a que público se destinavam as hagiografias de Venâncio Fortunato, iniciamos com uma discussão sobre as funções e o papel do hagiógrafo medieval. Em seguida, procuramos debater sobre seu público. Resumidamente, podemos dizer que as hagiografias eram direcionadas para todas as camadas sociais do período, o que justifica a utilização de uma linguagem mais coloquial, ou seja, mais acessível à maioria da sociedade merovíngia. Percebemos que elas atingiam esse tipo de público através da leitura em voz alta. Cabe ressaltar que as hagiografias, ou pelo menos partes delas, eram lidas principalmente nas missas dos dias dos santos. Assim, pode-se deduzir que sua principal função era a edificação dos fiéis através dos “exemplos” dos comportamentos e atitudes dos santos presentes nas hagiografias. Ou seja, trabalharemos com as fontes hagiográficas de Venâncio Fortunato em três níveis: o primeiro, discutir a autoria da fonte; o segundo, a legitimidade da fonte; e o terceiro, a finalidade do escrito.

Dentro da segunda parte do segundo capítulo, dedicada a apresentar os modelos de santidade existentes nas hagiografias de Venâncio Fortunato, começamos debatendo sobre o conceito de santidade e de santo medieval. Após essa discussão, percebemos que esse autor trabalhou com dois modelos principais de santidade: o acético-monástico e o episcopal. O primeiro modelo está presente nas hagiografias dedicadas a Paterno e a Radegunda. Nestas não faltam descrições desta opção de vida: a busca da retirada do mundo, os martírios, os milagres e as tentações relacionados com este tipo de escolha. Contudo, suas hagiografias apresentam, na maioria das vezes, o modelo de santidade episcopal. Neste modelo, a santidade aparece como condição para se tornar bispo, e mais, a virtude milagrosa é nitidamente uma característica de tais cargos.

Dentro da terceira parte do segundo capítulo, voltada para discutir sobre a relação dos santos bispos com os poderes civis e políticas da sociedade merovíngia, percebe-se que os preladados que solicitaram a construção das *Vitae* a Venâncio Fortunato são potencialmente participantes da hierarquia dos santos, uma vez que estavam aspirando uma consciente criação de seus precedentes, pois estes santos reuniam o *populus* em volta de suas igrejas, bispos considerados como líderes e modelos supremos. Assim, os escritos hagiográficos de Venâncio Fortunato tornaram um astuto meio de divulgação de longo alcance e de legitimação de poder civil e político para os bispos sucessores. dos santos.

No terceiro capítulo, intitulado “Ascensão social, estratégias de evangelização e o poder episcopal na *Vita Sancti Marcelli*” foi dividido em três partes: “O Prólogo”, “A carreira eclesiástica de São Marcelo” e “A vitória do bispo Marcelo sobre o dragão”. Na primeira parte fizemos um rápido levantamento e discussão dos principais *topoi* presentes neste trecho das hagiografias medievais.

Na segunda parte do terceiro capítulo, pretendemos discutir sobre a origem humilde do bispo/santo Marcelo, principalmente, apoiados na discussão centrada no primeiro capítulo sobre a origem e as características dos bispos gauleses, nobres por nascimento. Também procuramos, neste trecho, discutir sobre os milagres nesta hagiografia e como eles foram o elemento primordial dentro da carreira terrestre e espiritual deste santo, na medida em que eles cresciam em importância e dificuldade e, concomitantemente, correspondiam a uma ascensão hierárquica dentro dos cargos da Igreja, bem como em valor no plano espiritual, o que de certa forma contribui para o debate sobre o poder civil e eclesiástico dos preladados dentro da sociedade merovíngia

No último trecho do terceiro capítulo, tratamos especialmente do capítulo X da fonte principal, parte da hagiografia em que o dragão “entra em cena”. Procuramos, primeiramente, neste capítulo apresentar e discutir as principais representações simbólicas polissêmicas do dragão. Ou seja, dentre as várias representações, pretendemos nos ater sobre a imagem bíblica e sobre a imagem dos bestiários, com o intuito de nos aproximarmos do lugar que o dragão ocupava no imaginário medieval²². Uma vez que a compreensão deste objeto analisado, no caso o dragão, sempre polissêmico, inclui-se dentro do período de longa duração e adquire, em diferentes momentos, inclusive na Idade Média, significados e

²² Neste trabalho utilizaremos como referencial teórico a definição de imaginário dada pelo Prof. Hilário Franco Júnior: “por imaginário entendemos um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral.” Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário, *Cocanha, a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 16.

significantes bastante distintos, o que justifica o uso destas diferentes fontes para tentarmos compreender a representação dessa figura.

Após esse levantamento, pretendemos nos centrar especificamente no dragão. Le Goff²³ apontou algumas justificativas para a inserção do dragão na hagiografia de São Marcelo. Para esse medievalista, o dragão representava a luta pelo domínio das forças naturais, ou seja, assistia-se aqui a um tímido arroteamento e a uma drenagem rudimentar do pantanoso vale do Bièvre (o local do combate), sob o comando de um bispo empreiteiro. Portanto, o autor defende que o dragão simbolizava uma prova a ser vencida que, no caso, representava a domesticação do local.

Em consonância com essa interpretação, podemos entender que as crenças populares apresentavam-se reavivadas pelo desaparecimento do Império e a chegada dos povos germânicos, praticadas tanto no *ordo clericorum* como no *laicorum*. Logo, tais crenças não eram como nos lembra J-C Schmitt meros resquícios, sobrevivências ou apenas superstições: os ritos só permanecem e continuam fazendo sentido dentro de uma coesão temporal presente²⁴

Evidencia-se aqui, então, que a Igreja usou o processo de desnaturação²⁵, pois tentou alterar o significado do dragão na cultura popular para outro significado na cultura cristã. Ou seja, assiste-se, aqui, à tentativa de manipulação do imaginário social, que é particularmente importante em momentos de redefinição das identidades coletivas. Enfim, neste trabalho também buscamos responder ou completar as questões levantadas por Le Goff sobre esta hagiografia.

Cabe salientar que não rejeitaremos a hipótese elaborada por Le Goff em seu artigo sobre esta hagiografia²⁶, pois acreditamos que as reconstruções anteriores não devem ser descartadas por completo, mas de uma ou outra maneira, incluem-se nas novas. Assim, pretendemos esboçar novos problemas, interrogar as fontes acerca do que antes não foi interrogado, analisar seu conteúdo sobre outro ponto de vista enriquece a visão do passado.

Nesse sentido, lançaremos mão de outra hipótese interpretativa, de teor mais sociológico que a desenvolvida por Le Goff, sobre este episódio. Acreditamos que a

²³ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. In: _____, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980 240-41.

²⁴ SCHIMITT, J-C. “Religion Populaire: et Culture Folklorique” In: *Annales ESC* 31 (1976), pp 941-953; Especificamente para o caso merovíngio veja: HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481-751*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995.

²⁵ Processo no qual os temas folclóricos mudam radicalmente de significados nos seus subtítulos cristãos. Cf: LE GOFF, J *Op. cit.* 1980, pp. 207-220.

²⁶ LE GOFF, J. *Op. cit.* 1980, pp. 221-261.

elaboração desta fonte, também, encontra-se envolvida com a questão das relações de poder, eclesiástico e civil, do bispo merovíngio; pois, se pensamos apenas no santo, percebemos que somente após sua nomeação como bispo (fato que, conseqüentemente, representava a legitimidade reconhecida pela comunidade e por Deus), pode perdoar as faltas da pecadora e enfrentar o dragão. O que em nossa opinião é um indício da legitimação do poder episcopal do período.

E mais, percebe-se que Marcelo no combate com o dragão, inclui-se dentro do quadro multifuncional no qual os bispos deste período estavam inseridos, pois além das funções religiosas ele desempenhou uma função militar, no caso, como o protetor da comunidade local. Assim, temos neste episódio a legitimação do santo bispo em dois sentidos. Eclesiástico, ao enfrentar o dragão, entre os vários símbolos não podemos esquecer o do diabo; e civil, ao agir como o protetor da comunidade parisiense, uma função que em teoria competia às autoridades civis e políticas. E mais, esta hagiografia, como as demais, legitima o poder episcopal duplamente. Tanto se pensarmos no santo como se pensarmos em seu bispo sucessor.

Para encerrar, não podemos deixar de mencionar que um trabalho sobre a hegemonia episcopal na Alta Idade Média faz-nos, necessariamente, refletir sobre até que ponto se estende o poder destes bispos, ou seja, seu ofício se restringia apenas à esfera espiritual ou eles interferiam em outros âmbitos? Veremos, neste trabalho, que a intromissão em outras áreas, que não a religiosa, tende a ser afirmativa. O que, por sua vez, gera outras questões, tais como: quais foram os mecanismos utilizados pela cúpula bispal para impor sua autoridade nos demais círculos de poder? Nesse sentido, as páginas que se seguem são, portanto, um convite para, uma vez mais, direcionarmos nossos olhares para o binômio religião/política na fase de transição da Antigüidade à Idade Média e refletirmos sobre os conceitos contemporâneos empregados no estudo desta temática.

A hegemonia eclesiástica no campo religioso merovíngio (século VI) e a vida de Venâncio Fortunato.

1. Um panorama historiográfico acerca das relações de poder do episcopado merovíngio na época de Venâncio Fortunato (século VI)

Antes de iniciarmos este sub item, acreditamos que será pertinente fornecermos uma rápida pincelada sobre os principais pontos do quadro histórico em que se encontrou Venâncio Fortunato ao chegar na Gália merovíngia em 565. No âmbito administrativo e político, o reino estava nas mãos da terceira geração (veja a genealogia da família real merovíngia nos anexos), ou seja, os netos de Clóvis (480-511) e filhos de Clotário (511-561): Clariberto I (561-567), Gontrão (561-593), Sigiberto (561-575) e Chilperico (561-584). Desses, o primeiro que saiu de cena foi Clariberto I, que teve sua herança assenhorada pelos irmãos Sigiberto e Chilperico. Assim, enquanto Sigiberto constituiu-se como rei da *Francia Rhinensis* (futuramente conhecida como Austrásia)²⁷, Chilperico constituiu-se como rei da futura região conhecida como Nêustria²⁸ e Gontrão constituiu-se como rei da Burgúndia.

Apoiados nas observações de M. Silva, podemos dividir o período, *grosso modo*, a partir da segunda metade do século VI até o início do século VII, que foi marcado por constantes guerras civis, em quatro fases distintas:

... cada uma delas marcadas senão pelo predomínio, pelo menos pelas iniciativas de um dos *regna*. Assim, o primeiro período, que vai de 561 a 575, caracteriza-se pelo protagonismo da antiga *Francia Rhinensis* (mais tarde chamada de Austrásia), o segundo período, compreendido entre 575 e 584, é dominado pelas iniciativas de Soissons (capital do reino de Chilperico, a futura Nêustria); o terceiro período, que vai de 584 a 592, corresponde a hegemonia da Burgúndia; o quarto, situado entre 592 e 612, é dominado pelo eixo Austrásia-Burgúndia, os anos de 613-14, correspondem à vitória de Clotário II e à consolidação do eixo Austrásia-Burgúndia²⁹.

As tensões entre Sigiberto e seu meio irmão Chilperico (veja as genealogias de Sigiberto e Chilperico nos anexos), humilhado na divisão de 561, tornaram-se a origem das guerras que opuseram a Nêustria e a Austrásia no século VI³⁰. Tal rivalidade intensificou-se, sobretudo, a partir do momento em que Galswintha, a princesa visigoda, esposa de Chilperico e irmã de Brunilda, a esposa de Sigiberto, pouco tempo depois de seu matrimônio, apareceu estrangulada no palácio. Gregório de Tours responsabiliza Fredegunda, neste momento uma

²⁷ O reino franco oriental, governado entre os anos de 561-575.

²⁸ O reino franco ocidental, governado entre os anos de 561-584.

²⁹ SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 234.

³⁰ Cf: LE JAN, R. *Les Merovingiens*. Paris: Puf, 2006, p 19-20.

concubina de Chilperico, pela morte da princesa visigoda³¹. Contudo, M. Rouche relaciona o assassinato com a inutilidade do matrimônio devido à morte, em 568, do pai de Galswintha, o rei visigodo Atanagildo (555-568), uma vez que a nova família régia visigoda, encabeçada por Liuva I, não era ligada a seus antecessores³².

Tal fato, apenas mais um crime como tantos outros, entre as paredes dos palácios merovíngios, colocou frente a frente os dois irmãos, estimulados, agora, além das presumíveis razões políticas, por motivos familiares, pois Sigiberto jamais desculpou seu irmão Chilperico e a sua favorita Fredegunda – que mais tarde se tornou esposa³³ –, pela morte de sua cunhada. Tal crime, segundo F. Pejenaute³⁴, colocou em primeiro plano no cenário da história dos anos seguinte a rivalidade de duas das mulheres de forte caráter: Brunilda e Fredegunda. Esta última, em 575, de acordo com Gregório de Tours, conseguiu o assassinato do seu cunhado Sigiberto³⁵.

Por sua parte, Brunilda lutou incessantemente contra Chilperico e seus descendentes e, a partir do assassinato de seu próprio esposo, Sigiberto em 575, tomou as rédeas não só do poder, mas também das intrigas e conspirações. Cabe destacar que a regência feminina no período da dinastia merovíngia era conseqüência de uma concepção patrimonial e dinástica do poder real³⁶. A rainha era encarregada de importantes tarefas palacianas, mas durante a vida do rei, ela não possuía uma autoridade suficiente para tomar decisões. Em contrapartida, largas possibilidades de ação se abriam quando esta se tornava viúva, principalmente se tivesse filhos menores. O rei menor não podia conduzir o exército e a rainha mãe assumia, nesse ínterim, o poder, até a maioria de seus filhos, governando conjuntamente com a aristocracia. Tais regências, *grosso modo*, resultaram na debilitação do poder real e reforçando a aristocracia³⁷.

³¹ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, IV, 28.

³² ROUCHE, M. *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes*. Paris: 1979, p. 67. Apud: ISLA FREZ, Amancio. “Los reinos barbaros y el papado entre los siglos VI y VII”. In: *De la Antigüedad al Medioevo: siglos IV-VIII*. III Congreso de Estudios Medievales. sl: Fundacion Sanchez-Albornoz, s.d. pp. 65-89, p. 75.

³³ BURY, J. B. *et al. The Cambridge Medieval History. Volume II: The rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire*. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, s.d., p. 120.

³⁴ Cf. PEJENAUTE, Francisco. “En los confines de la romanidade: Venâncio Fortunato, un escritor de frontera”. *ARCHIVUM*, Oviedo, L-LI, pp. 383-427, 2002, p. 391.

³⁵ BURY, J. B., M. A., F. B. A. *Op. Cit.* p. 120.

³⁶ As regras de sucessão dinástica não previam o direito às mulheres de participarem do espólio do reino; assim, nas ocasiões em que as mulheres exerceram uma significativa influência nos assuntos políticos, as fizeram como regentes e não como titulares do poder real. Sobre esse assunto veja: SILVA, Marcelo Cândido da. “*Aequa Lance*”: as partições territoriais do Regnum Francorum no século VI”. In: VISALLI, A. M.; OLIVEIRA, T. (Org.). *VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Anais*. Vol. I, 06 a 08 de julho de 2005. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2007. pp. 197-213, p. 201.

³⁷ LE JAN, R. *Op. cit.*, 2006, p. 33-4.

Sigiberto, antes de morrer, deixou um jovem filho, Childeberto II, que foi consagrado rei da Austrásia, contudo a sua situação e de sua mãe eram precárias em face da elite local. Brunilda rapidamente resolve pedir ajuda de seu cunhado, o rei da Burgúndia, Gontrão, que privado de filhos, adota seu sobrinho. Em 587, no tratado de Andelot, Gontrão o designa como seu herdeiro e, quando este rei morre em 592, Childeberto torna-se o rei da Austrásia e da Burgúndia.

O final dessa história, como a da maior parte dos personagens envolvidos nela, foi cruel³⁸. Brunilda, abandonada pela aristocracia do eixo formado pela Austrásia-Burgúndia, caiu nas mãos de Clotário II, último filho de Chilperico com Fredegunda, foi severamente torturada e assassinada no ano de 613³⁹. Pela primeira vez desde 558, o *Regnum Francorum* passou a ser governado por um só rei.

De modo geral, podemos caracterizar esse período, compreendido entre 561 e 613, como profundamente marcado pela utilização da força como instrumento de conquista e manutenção do poder em todos os níveis. Contudo, não podemos atribuir esse caráter impetuoso como uma característica estrutural do sistema político merovíngio. Ao contrário, pois segundo M. Silva, este período caracterizado por constantes guerras civis foi prolífico para a autoridade real, visto que assistiu-se, concomitantemente, ao ocaso dos defensores da realeza imperial e ao aumento considerável da influência dos bispos neste âmbito, primeiramente na Burgúndia e em seguida para todo o reino⁴⁰.

Sobre as divisões do reino franco, recorreremos ao estudo do mesmo autor⁴¹ que preenche a lacuna desta questão apontada por K. Werner⁴². O primeiro pesquisador nos apresentou três principais argumentos que descaracterizam a tese do caráter patrimonial da realeza franca. O primeiro deles era que não havia equilíbrio nem geográfico nem no número das cidades nas partilhas ocorridas no século VI, ou seja, havia herdeiros que controlavam uma maior parte tanto espacial como cidadina; segundo, nem todos os herdeiros masculinos beneficiaram-se com a herança; terceiro, o reino não era tratado da mesma maneira que o tesouro do rei defunto. Esse conjunto de fatores indica que os reis não consideravam o *regnum* com um simples patrimônio. Dessa forma as partilhas obedeciam a uma lógica, um

³⁸ Dessa história de vingança intra-familiar resultou ao menos em 15 mortes. Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 46.

³⁹ BURY, J. B., M. A., F. B. A. *Op. Cit.*, p. 123.

⁴⁰ SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 319.

⁴¹ SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. cit.*, 2007. pp. 197-213; Do mesmo autor veja também: SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 142-63.

⁴² Segundo K. Werner não têm se prestado muita atenção tanto sobre as divisões do reino acontecidas posteriormente à morte de Clóvis como sob seu conteúdo jurídico. Cf. WERNER, Karl Ferdinand. *Les Origines: avant l'na mil.* Tome 1, Paris: Fayard, 1984, p. 359.

arranjo político, pois eram fruto do equilíbrio fiscal, ou seja, traduziam uma divisão aproximativa das rendas fiscais obtidas pelos herdeiros a partir das cidades que lhe eram confiadas no momento das divisões territoriais. Obviamente, que as especificidades regionais algumas vezes eram observadas⁴³.

O. Pontal chama-nos a atenção para as evidentes repercussões que afligiram os espaços religiosos causadas pelas variações territoriais e pelas guerras. As divisões incessantes de um reino tinham, aliás, sido realizadas sem levar em conta os limites provinciais, em alguns casos uma mesma diocese encontrava-se dividida entre dois reinos diferentes⁴⁴, bem como novas circunscrições episcopais foram também criadas por razões políticas⁴⁵. Ao curso das guerras, várias dioceses desapareceram devido à ruína das vilas episcopais ou das transferências das sés para outros lugares ou mesmo pelas divisões dessas áreas entre as prelazias vizinhas. As províncias eclesiásticas divididas entre os diferentes reinos tinham tendência a modificarem suas incumbências, especialmente quando os reis não permitiam que os bispos de seus reinos fossem convocados a concílios fora de suas fronteiras⁴⁶.

Contudo, é válido destacar que não existia uma Igreja da Austrásia, uma Igreja da Nêustria ou uma Igreja da Burgúndia, visto que as prelazias da Gália franca permaneciam ligadas pelo sentimento de fazer parte de uma mesma estrutura – o Reino dos Francos. A lógica política das divisões dos reinos predominou sobre o desejo de união dos bispos. Apesar de seus esforços, não foram capazes de impedir a fragmentação de algumas comunidades eclesiásticas e da partilha de dioceses entre os reinos oriundos da divisão. No entanto, as medidas do Concílio de 511, que transformaram a Igreja da Gália na Igreja do *Regnum Francorum*, não foram postas em questão pelas partilhas. Isto é, ela continuou a existir como entidade indivisível, mesmo passando pelos problemas que os prelados não cessaram de lembrar nos concílios⁴⁷.

Todos os reis merovíngios, após Clóvis, aparecem nos trabalhos de Venâncio Fortunato, a exceção de Clodomir (511-524). Constatamos, nas construções sobre as qualidades dos soberanos elaboradas pelo poeta, uma grande uniformidade: todos foram

⁴³ Cf: SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. cit.*, 2007. pp. 197-213.

⁴⁴ Exemplo: a diocese de Chartres dividida entre Sigiberto e Gontrão.

⁴⁵ Criação de uma diocese em Châteaudum para resolver o conflito entre Gontrão e Sigiberto sobre a diocese de Chartres.

⁴⁶ Cf. PONTAL, O. *Histoire des conciles mérovingiens. Sl.*: CERF, 1989, p. 143-50

⁴⁷ Cf: SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 253.

descritos como justos, bons e virtuosos⁴⁸. Nesse ponto ele se diferencia do amigo e contemporâneo Gregório de Tours⁴⁹. Percebe-se que o poeta destacou entre todos os soberanos dois deles como a imagem do grande rei do sexto século: Theudeberto I, por sua ambição militar e política que era digna dos imperadores romanos; e Gontrão, que muito beneficiou a Igreja, foi considerado um modelo de rei cristão⁵⁰.

Da concepção religiosa do poder, era ainda concorrente o velho conceito estóico da Antigüidade. As sobrevivências da cultura antiga permitiam, no século VI, nos reinos bárbaros mediterrâneos a manutenção da imagem de um rei filósofo. Na Gália merovíngia, tanto Venâncio Fortunato como Gregório de Tours foram influenciados por diferentes correntes de pensamento: a antiga noção germânica do rei como responsável pela ordem cósmica e terrestre; o conceito estóico do príncipe e as referências aos reis do antigo testamento não estão ausentes. Como exemplo, Gregório de Tours refere-se a Clotário I como David, já Venâncio Fortunato reporta a Childeberto II como Melquisedeque⁵¹. Este último personagem bíblico, pertencente ao Antigo Testamento, representava no século VI a figura de um soberano-sacerdote⁵². E mais, Venâncio Fortunato pode ter tido familiaridade com o mosaico de Melquisedeque no santuário de São Vital em Ravena⁵³.

Conforme destacou B. Dumezil, o centro do reino franco, entre o Reno e o Loire, constituía um espaço paradoxal. Zona de freqüentes conflitos militares nos séculos IV e V, essa região sofreu precocemente as perturbações dos quadros civis e religiosos; contudo, manteve um lugar onde o cristianismo católico apresentou uma notável continuidade com o mundo romano, uma vez que os francos não conheceram a destruição das estruturas eclesiásticas do espaço nem as perturbações trazidas pelo arianismo das regiões controladas pelos godos⁵⁴. E mais, também podemos estender essa noção de continuidade com o passado romano quando pensamos na administração imperial, uma vez que, apoiados em M. Silva, podemos afirmar que as funções administrativas, os termos das chancelarias, a titulação e

⁴⁸ Sobre este assunto, veja entre outros: SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 201-215; BRENNAN, B. "The image of the Frankish Kings in the poetry of Venantius Fortunatus". In: *Journal of Medieval History*, 10, 1984, pp. 1-11; REYDELLET, M. "Fortunat et la vision poétique de la royauté mérovingienne". In: IDEM: *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*. Paris: École française de Rome, 1981, p. 313 e 320.

⁴⁹ Cf: REYDELLET, M. . *Op. Cit.*, 1981, p. 313 e 320.

⁵⁰ LEBECQ, S. "Vivent les Mérovingiens!". In: *French Historical Studies*, v. 19. n. 3, 1996, pp. 765-777, p. 769.

⁵¹ RICHIÉ, Pierre. "La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age". In: _____; LOBRICHON, Guy. *Le Moyen Age et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984. pp. 385-400, p. 386-87.

⁵² *Genêsis* 14,18: "Melquisedeque, rei de Salém, trouxe pão e vinho; ele era sacerdote do Deus Altíssimo".

⁵³ BRENNAN, Brian. . *Op. Cit.*, 1984, pp. 1-11, p. 9.

⁵⁴ DUMEZIL, B. *Les racines chrétiennes de l'Europe*. Paris: Fayard, 2005, p. 217.

hierarquia dos funcionários não se transformaram de modo significativo para que se possa considerá-las como uma ruptura⁵⁵.

Apesar de Venâncio Fortunato chegar à Gália quando a administração já estava nas mãos da terceira geração, os netos de Clóvis, notamos que o passado romano era ainda vívido na imaginação dos merovíngios⁵⁶. As lembranças materiais, antigas construções⁵⁷: casas, anfiteatros, muros, uma cunhagem imitativa, a teatralização de espetáculos com animais selvagens, um gosto pelo estilo dos poetas latinos de corte, etc, dos antigos romanos encontram-se presentes por todo lugar naquele reino. Citemos como exemplo o próprio Chilperico que procurou restaurar as antigas arenas romanas com o objetivo de mostrar os animais selvagens, em uma clara atitude de imitação do imperador romano, que proporcionava aos súditos as emoções da arena. Além disso, e em consonância com M. Silva, podemos afirmar que os francos estavam cientes da superioridade do Império:

Mesmo tendo utilizado a violência para atingir seus objetivos, Clóvis e seus sucessores permanecem ligados atavicamente ao Império, tanto à sua ideologia quanto às suas práticas institucionais. E era dessa ligação que eles retiravam boa parte de sua legitimidade⁵⁸.

Percebemos, então, que os merovíngios levavam a sério às reivindicações de serem os legatários da herança romana. Assim, Venâncio Fortunato poderia ter oferecido para Sigiberto e sua corte um intenso elo com a herança cultural ao qual eles aspiravam.

1.1 As Relações da Igreja merovíngia com a Igreja de Roma:

A Igreja merovíngia respeitava o bispo de Roma e o considerava como o legítimo sucessor de São Pedro. Os principais papas tiveram uma real influência dogmática sobre a Igreja gaulesa apesar de não deterem uma grande autoridade institucional⁵⁹. Em outras palavras, a Igreja merovíngia permaneceu submissa a Roma do ponto de vista doutrinal, relativamente unitária do ponto de vista litúrgico e diferente do ponto de vista disciplinar,

⁵⁵ SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 31.

⁵⁶ Cf. BRENNAN, Brian. *Op. Cit.*, 1984, pp. 1-11, p 2; BRENNAN, Brian. *Op. cit.*, 1995, pp. 7-16, p.14-15..

⁵⁷ Cabe ressaltar que a dinastia merovíngia utilizava destas estruturas, principalmente, como prédios administrativos.

⁵⁸ SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 73.

⁵⁹ LEBECQ, S *Op. cit.*, 1996, pp. 765-777, p.775

tornando-se condicionalmente independente ao subordinar os exercícios de seus direitos à vontade do rei⁶⁰.

Não encontraremos muitas referências da atuação papal nas obras de Gregório de Tours.⁶¹ Segundo T. Noble, a melhor fonte para se estudar a atuação do bispo de Roma é sempre a correspondência papal⁶². Os papas do sexto século escreviam para pessoas na Gália regularmente com uma ampla gama de assuntos, tais como a diplomacia militar, ocasionada pelas guerras góticas e pelas invasões lombardas; a administração papal interessada nos patrimônios da Gália; a cura papal em Arles; os assuntos da heresia dos “Três Capítulos”; e os abusos clericais na Igreja Gaulesa.

Assim, esses documentos registram em detalhes e com precisão cronológica os trabalhos cotidianos da atuação papal, os interesses pessoais dos papas e por fim os graus e a natureza das relações entre a sé de Roma e o mundo que a cercava. Do período de 483 a 604⁶³ sobreviveram 1404 cartas. Dessas, 100, meramente 7%, foram enviadas para o *Regnum Francorum*. Contudo, 55 das 100 foram escritas por Gregório Magno (590-604), o último papa de nossa seqüência. Deve-se fazer uma ressalva, as cartas do supracitado papa são melhores preservadas que aquelas dos outros papas. Aproximadamente 15% das cartas sobreviventes redigidas por Gregório Magno interessam ao mundo franco, índice superior ao dobro dos 7% da correspondência papal como um todo⁶⁴.

Certamente o maior número de cartas que Gregório Magno escreveu representava uma tentativa de suavizar a passagem de sua missão missionária rumo as ilhas britânicas através do território franco. Além disso, Gregório tomara um papel ativo, maior que qualquer um de seus predecessores, na tentativa de efetuar alguma reforma na Igreja franca. Particularmente, o papa estava interessado na simonia, na rápida promoção de homens laicos para o episcopado, nas relações clericais com as mulheres e na baixa freqüência dos sínodos episcopais. Mas também estava interessado em diplomacia, pois o papa Gregório Magno manteve uma ativa

⁶⁰ PONTAL, O. *Op. cit.*, 1989, p.246.

⁶¹ Uma delas é aquela em que o bispo touringiano relatou como os bispos Salonius de Embrun e Sagittarius de Gap, apesar de terem sido criados pelo santo Nicetius de Lyon, tornaram-se maus e completamente desrespeitáveis, a ponto de serem depostos. Essa ação, segundo Gregório, os conduziu a apelar para o rei Gontrão. Eles pediram para o rei interceder por eles junto ao papa. O soberano escreveu uma carta para o papa João III (559-572) e enviou-os a Roma. O papa ouviu os bispos e escreveu uma carta para Gontrão, instruindo-o a restaurá-los em suas respectivas sés. Gregório deixa claro que Salonius e Sagittarius logo voltaram para o caminho do diabo. NOBLE, Thomas F. X. “Gregory of Tours and the Roman Church”. In: MITCHELL, Katheen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp. 145-162, p. 154.

⁶² IDEM, *Ibidem*, p. 155.

⁶³ Período que compreende o pontificado de Felix III (483-492) até o pontificado de Gregório Magno (590-604). Felix era o papa quando Clóvis (481-511) torna-se rei dos francos, e Gregório Magno era o papa quando Gregório de Tours (574-593) faleceu. Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 155.

⁶⁴ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 156.

correspondência com Brunilda. Os interesses de Brunilda eram claros: como regente, após a morte de Sigiberto em 575, a aliança com o Império e o bispo de Roma podia fortalecê-la em sua disputa pelo poder contra os aristocratas austrasianos e contra os outros reis merovíngios⁶⁵. Em contrapartida, eram também claros os interesses de Gregório Magno: ele queria dirigir de fato a Igreja franca austrasiana⁶⁶.

Ao menos cinco papas despacharam 25 cartas para os governadores. Como vimos, Gregório de Tours mencionou exatamente uma delas, a carta de João III para Gontrão interessado em Salonius de Embrun e Sagittarius de Gap. Desde a conversão de Clóvis até o tempo de Gregório Magno, os papas escreveram sobre uma ampla ordem de assuntos, mantendo razoavelmente um regular contato com as várias cortes francas.

Sem dúvida o maior número de cartas papais para o mundo franco era endereçado para a cura papal de Arles, 31 no total. Os vigários eram informados sobre os assuntos da história da Igreja Mediterrânea, confirmavam sua autoridade sobre o clero local, e notificavam sobre a correspondência com os governadores francos, para mencionar apenas alguns dos mais evidentes interesses refletidos na correspondência. É interessante acentuar que Gregório de Tours não menciona absolutamente nada disso. Seus leitores/ouvintes nunca leram/ouviram nada sobre a existência de um vicariado papal na Gália. Mesmo tendo um vigário significativo como Cesário de Arles, este é mencionado nas obras de Gregório de Tours apenas como o escritor de uma regra monástica que fora adotada no convento de Santa Cruz em Poitiers⁶⁷.

Uma outra área de interesse na correspondência papal era a diplomacia. Especificamente neste âmbito podemos citar o papa Vigilius I (537-555) que escreveu duas cartas para seu vigário Aureliano de Arles. A primeira para urgi-lo a ajudar a manter a paz entre Childeberto I (511-558) e o imperador Justiniano e, um pouco depois, para que Aureliano obtivesse ajuda de Childeberto para conter os Godos que estavam então sitiando Roma. Alguns anos depois, Pelagius II (579-590) escreveu para Aunarius de Auxerre também pedindo ajuda aos francos, só que agora os inimigos eram os lombardos.

Outro amplo setor dos assuntos papais relacionadas ao mundo franco envolve as heresias. Felix IV (526-530) escreveu para os bispos da Gália para condenar o pelagianismo⁶⁸.

⁶⁵ ISLA FREZ, Amancio. *Op. Cit.*, p. 75-6.

⁶⁶ BURY, J. B., *et. al.*. *Op. Cit.*, p 124.

⁶⁷ Cf: NOBLE, Thomas F. X. *Op. cit.*, 2002, pp. 145-162, p. 157.

⁶⁸ Teoria teológica cristã atribuída ao monge bretão Pelágio (360-435). Segundo esse religioso, a vontade humana é completamente livre, capaz do bem e do mal. A graça divina é extremamente concedida de acordo com os méritos de cada um, sendo seu propósito facilitar meramente aquilo que o livre-arbítrio pode fazer por si mesmo; assim, o pecado de Adão foi puramente pessoal e não teve qualquer efeito sobre o resto da humanidade. Segundo a doutrina pelagiana, a morte não é uma punição por pecados mas uma necessidade da natureza

Bonifácio II (530-532) escreve para que Cesário de Arles assistisse à confissão de fé de alguns padres, talvez temendo uma erupção do Pelagianismo. Vigilius escreveu para seu vigário, Aureliano de Arles, afirmando que ele nunca tinha concordado com nada que infligisse os concílios. De fato, Vigilius era suspeito de ter caído na controvérsia dos “Três Capítulos”⁶⁹. O papa Pelagius II ainda parece ter sido corrompido pelas suspeitas que anexaram Vigilius, pois ele, o papa Pelagius II, escreveu muitas vezes, para o rei Childeberto II e seu vigário Sapaudus de Arles, para insistir que o povo da *Francia* não deveria acreditar nas mentiras que estavam sendo espalhadas sobre sua falta de ortodoxia.

Contudo, após a morte de Gregório Magno, em 604, as relações entre o bispo de Roma e os francos tornaram-se muito raras por mais de um século. Dentre as exceções podemos apontar quando o papa Martinho I (649-655), por exemplo, pediu aos sucessores de Dagoberto (629-639) que reunissem concílios para combater as heresias dos monotelistas⁷⁰, que eram apoiados pelos imperadores bizantinos.

Porém, não foram retomadas efetivamente as relações até o século oitavo, quando tiveram uma imensa influência sobre a história franca e medieval em geral. Devido a oposição ao imperador de Constantinopla, os papas buscaram a ajuda dos prefeitos do palácio. Na realidade, é uma verdadeira mudança das alianças que se produz na primeira metade do século VIII. Até então, o papa apoiou-se sobretudo no poder do Império Romano do Ocidente. Mas este é praticamente inoperante em face dos empreendimentos dos lombardos, Constantinopla torna-se cada vez mais longínqua. Além disso, a capital oriental encontra-se dilacerada pela questão iconoclasta: o imperador Leão III é de fato excomungado pelo papa Gregório III. Pelo contrário, a Gália está simultaneamente próxima, poderosa e ortodoxa. Alianças estas que resultaram entre outras coisas, no final da dinastia merovíngia. Contudo, antes disso, após a

humana. As idéias desenvolvidas por Pelágio levaram-no a atacar certas práticas: como nascemos todos sem pecados, não há necessidade de batismo de crianças pequenas. Além disso, a oração pela conversão de outros é inútil, visto que não pode ajudá-los; a redenção do Cristo só tem efeito como exemplo. Veja sobre este assunto entre outros: Cf: LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 293.

⁶⁹ “A denominação Três Capítulos” é dada a Teodoro de Mopsueste (c.350-428), a Teodoro de Cyr (v. 393-v.466) e Ibas de Edessa (MS. 457), bispos cujas críticas do monofisismo foram condenadas pelo Concílio de Constantinopla em 553, sob a instigação do imperador Justiniano. As reações a essa condenação no Ocidente foram bastante negativas: vários bispos na África do Norte, na Itália e na Gália posicionaram-se a favor dos Três Capítulos. Mas quando o papa Virgílio aderiu às prescrições do concílio de 553, uma parte do episcopado franco não o seguiu. O conflito somente terminou em 689, por ocasião de um concílio reunido em Pávia sob a instigação do rei Cunipertus e do papa Sege I (687-701).” Cf: SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 122-23

⁷⁰ Heresia cristológica do século VII que se originou nas tentativas dos ortodoxos, muitas vezes por motivos políticos, de fazer os monofisistas, aqueles que acreditavam que a natureza humana de Cristo, privada de vontade e energia próprias, não era mais a natureza humana como nós a possuímos, regressarem a ortodoxia. Usaram fórmulas que expressaram existir em Cristo somente uma operação proveniente de uma única vontade. Cf: LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p.263 e RIBEIRO JÚNIOR, J. *Pequena história das heresias*. Campinas/SP: Papirus, 1989, p. 55-58.

morte de Dagoberto, em 639, a Igreja merovíngia entrou em profunda decadência e Carlos Martel (688-741) contribuiu ainda mais neste processo de declínio, pois estabeleceu uma política de concessão de bispados e abadias para laicos rudes e ignorantes. Esses bispos e abades nunca usaram as vestimentas clericais, ao invés delas usavam boldriés e espadas. Tais chefes religiosos dissiparam as propriedades da Igreja e buscaram legar seus ofícios para seus filhos. Durante oitenta anos nenhum concílio foi convocado. Todos os vestígios de educação e civilização estavam em perigo de serem submergidos.

A Carlomano (741-47) e Pepino (741-51), filhos de Carlos Martel, pertencem os méritos de terem percebido que se fazia necessária uma completa reforma eclesiástica e eles confiaram esse trabalho ao missionário Bonifácio (675-754). Nesse sentido, foi restabelecida uma série de concílios; bem como a hierarquia eclesiástica; medidas contra padres de vida escandalosa, também foram tomadas; o clero foi encorajado a tornar-se melhor instruído e educado. Tal reforma, acima de tudo, colocou a Igreja franca sob a autoridade papal.

Contudo, deve-se sublinhar que, segundo K. Werner, o reino franco, durante a administração merovíngia, era menos bárbaro e menos anárquico do que foi descrito por muitos autores e fontes, constituindo um exagero atribuir às intrigas, ódios e crimes os problemas da vida política e social, sublinhando que tais características não eram uma particularidade de tal época⁷¹. Estas observações permitem igualmente medir a importância dos bispos durante este período. Do século VI ao VII, como veremos adiante, estes eram freqüentemente os letrados e os administradores. Dessa forma podemos afirmar que os bispos tornaram-se os interlocutores privilegiados da autoridade real franca⁷². Desde o momento em que a Gália se constituía sob os reis francos um centro político autônomo e poderoso no Ocidente, os prelados conseguiram que a região desempenhasse um papel significativo na evolução tanto do cristianismo como da própria civilização.

Assim, observaremos que o resto da antiga aristocracia galo-romana não fora inteiramente destruída⁷³. As grandes famílias senatoriais transfiguraram-se em bispos ou administradores reais. Estes últimos assentaram seus lugares entre a nova aristocracia oficial franca, fundamentalmente, urbana⁷⁴. Uma vez que a paisagem urbana quase não mudou na

⁷¹ WERNER, Karl Ferdinand. *Op. cit.*, 1984, p.358.

⁷² SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 179-80.

⁷³ Percebe-se que embora esta nova entidade governamental se denominasse *Regnum Francorum*, estava distante de ser um reino voltado unicamente pelos e para os francos. O *Regnum Francorum* não era uma entidade étnica, isto é, a palavra “franco” não faz referência a um povo específico, e sim ao conjunto de territórios sobre os quais governavam os francos. Cf. SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 63.

⁷⁴ Cf. RABY, F. J. E. “Gália: Venâncio Fortunato, A. D. 540-c.600”. In: IDEM. *A History of Secular Latin Poetry In the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1957, pp 127-142, p 128.

Gália desde o Baixo Império e, mais, os principais atos da administração real, condal e episcopal desenrolaram-se no século VI, em um ambiente fundamentalmente urbano⁷⁵.

Porém, nos próximos sub-itens deste capítulo discutiremos, principalmente, o primeiro grupo supracitado, ou seja, os bispos, a nova força unificadora urbana⁷⁶. Contudo, para realização de tal trabalho, procuraremos centrar-nos no século sexto, especialmente na segunda metade, pois, foi nesse período que Venâncio Fortunato viveu na Gália. Mas quando for necessário, regrediremos e avançaremos no tempo, uma vez que não devemos nos restringir apenas ao século de nosso interesse central para fornecermos uma imagem mais próxima da realidade.

Para tanto centraremos os exemplos de tais prelados em duas frentes. Na parte teórica⁷⁷, recorreremos às atas conciliares, por meio das quais perceberemos como R. Markus pontuou a grande atenção dos bispos no que diz respeito ao casamento, às relações entre o clero e uma aristocracia guerreira, aos problemas surgidos pela influência e pelo controle dos reis, à disciplina e à supervisão adequada das comunidades de monjas e monges⁷⁸. Na parte prática, utilizaremos, na maioria das vezes, a figura de Gregório de Tours, pois este era o principal patrono de Venâncio Fortunato. Além disso, foi um dos principais bispos do período em questão e uns dos poucos e quem encontramos uma quantidade de informações suficientes para criarmos um quadro mais realístico sobre o poder temporal e espiritual dos bispos merovíngios do sexto século.

1.2 Processo de escolha, formação, hierarquia eclesiástica e rivalidade familiar

A Igreja merovíngia durante o século VI, período de guerras civis, tentou especialmente defender os privilégios adquiridos e disciplinar seus bispos que estavam fortemente comprometidos com o poder político⁷⁹. E mais, elementos romanos e germanos foram combinados nela em várias proporções e deste amálgama novos elementos foram formados. Assim, essa instituição sofreu “adaptações” junto com a sociedade que procurava

⁷⁵ BANNIARD, M. *A Alta Idade Média Ocidental*. Lisboa: Publicações Europa-América, sd, p.99.

⁷⁶ IDEM, *Ibidem*, p.101.

⁷⁷ Georges Duby alerta-nos sobre os riscos de usarmos as fontes normativas. Segundo o autor, quando trabalhamos com estas documentações, devemos utilizar também outras fontes documentais, pois a necessidade de regulamentação pode justificar e mascarar determinadas ações e, conseqüentemente, a existência de uma distância entre a teoria e a prática. Cf. DUBY, G. “O casamento na Alta Idade Média”, In: IDEM. *Idade Média, Idade dos Homens*. São Paulo: Cia dos Letras, 1989, p 12-3.

⁷⁸ MARKUS, Robert A. *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 207.

⁷⁹ PONTAL, O. *Op. cit.*, 1989, p. 14.

guiar. Concordamos, então, com P. Bourdieu quando afirma que a crença e as práticas cristãs devem sua continuidade no curso do tempo à sua capacidade de transformação, à medida que se modificam as representações que cumprem em função dos grupos sociais sucessivos que as adotam⁸⁰.

Lendo os *Decem Libri Historiarum*⁸¹ de Gregório de Tours, percebemos que a Gália do século VI, encontrava-se ainda fortemente urbanizada e dominada pelas ricas cidades episcopais. Assim, a nova sociedade cristã urbana organizou-se em torno do bispo e, como veremos adiante, em volta das paróquias que lentamente foram sendo construídas no interior das dioceses⁸². Nesse sentido, concordamos com S. Castellanos ao afirmar que são múltiplas as facetas que o historiador pode abordar em relação ao poder do bispo, tanto do ponto de vista espiritual quanto patrimonial, social, ideológico e político⁸³. Dessa maneira, esses novos centros citadinos com suas respectivas sés episcopais naturalmente se tornaram centros de atividades econômicas e/ou sítios estratégicos de defesa⁸⁴. Daremos, então, ênfase à Igreja secular e urbana.

R. Fox chama-nos a atenção sobre a importância do bispo para o cristianismo primitivo. De acordo com esse autor, a combinação da manutenção de uma cultura escrita sagrada e o desenvolvimento do cargo de bispo, ao contrário do judaísmo, a outra grande comunidade textual, uma vez que as sinagogas judaicas desconheciam esse líder, foi significativo para a sobrevivência desta religião⁸⁵. E mais, o aparecimento dos novos bispos em principiantes centros não representou o desarranjo da velha ordem urbana, mas sua contínua evolução sobre o recente ímpeto proporcionado pela Igreja⁸⁶.

⁸⁰ Cf. BOURDIEU, P. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: _____ *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 27.

⁸¹ É mais apropriado usar o título *Decem Libri Historiarum* do que o redutor *Historia Francorum*, uma vez que esta obra trata da história da “Igreja de Cristo” e não da “história nacional dos francos”. Cf: SILVA, Marcelo Cândido da; JUNIOR, Milton Mazetto. “A realeza na fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII)”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 89-120, p. 93. Doravante, quando nos referirmos a esta obra, utilizaremos *LH*.

⁸² LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 115.

⁸³ CASTELLANOS, Santiago. “Obispos y murallas. Patrocinio episcopal y defensa urbana en el contexto de las campanas de Atila em las Galias (a. 451 d. C)”. In: *Ibéria* 1, 1998, pp.167-174, p. 167.

⁸⁴ LOSEBY, S. T. “Bishops and cathedrals: order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul”. In: DRINKWATER, Jonh; ELTON, Hugh. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* New York: Cambridge University Press, 1992. pp. 144-155, p. 148.

⁸⁵ FOX, Robin Lane. “Cultura Escrita e Poder nos Primórdios do cristianismo”. In: BOWNAN, Alan K; WOOF, Greg. *Cultura Escrita e Poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ática, 1998. pp. 154-182, p.156.

⁸⁶ LOSEBY, S. T. *Op. cit.*, 1992. pp. 144-155, p. 148.

Existem muitos concílios⁸⁷ e cânones que afirmam a autoridade episcopal sobre o clero regular e secular⁸⁸. Teoricamente havia tantos bispos quantas cidades houvesse na Gália, mas o princípio não foi levado a cabo rigorosamente. Um pequeno número de urbes não possuía bispos no período merovíngio, seus territórios foram unidos àqueles de uma cidade vizinha. Usando um simples cálculo E. James chega à conclusão de que existiam pelo menos quatro mil lugares com igrejas na Gália próximo do ano 600⁸⁹.

Embora poucas evidências arqueológicas tenham sido encontradas para apoiar tal afirmação, a evidência literária nos fornece uma clara impressão de que havia muitas igrejas espalhadas pelo território gaulês e não apenas em grandes centros urbanos⁹⁰. Nós também sabemos que os laicos aristocráticos, bem como os clérigos, apoiavam a construção de igrejas e mosteiros, como é o caso de Radegunda e o seu mosteiro de Santa Cruz. O cânon 21 de Orléans III (538) e o cânon 33 de Orléans IV (541) obrigam os fundadores de uma paróquia a fornecer tudo o que era necessário ao clero. Já os cânones 7, 26 e 33 deste último concílio citado salvaguardam os bens e a autoridade da Igreja frente aos fundadores dessas igrejas rurais, visto que estabelecem uma jurisdição espiritual sobre todos os domínios de sua diocese.

No que tange ao processo de escolha dos componentes episcopais, ressalta-se que após a segunda metade do século VI ninguém era nomeado bispo sem a permissão do rei⁹¹, pois a partir do Quinto Concílio de Orléans (549) constata-se a ratificação (cânone 15) da interferência efetiva da monarquia nos assuntos eleitorais⁹². Além disso, alguém que desejasse desempenhar os ofícios clericais deveria também dar certas garantias de sua capacidade moral e educacional⁹³. O Concílio de Arles (524) estabeleceu também um ano de provação (*praemissa conversio*) para o clero, no qual o solicitante à ordenação deveria provar ser digno

⁸⁷ As advertências e as regras estabelecidas nessas assembleias estavam dirigidas à sociedade gaulesa como um todo e veiculam um projeto de organização da vida social e política do *Regnum Francorum*. É necessário, no entanto, não considerar tais medidas como provas de cristianização desta sociedade. Elas exprimem, no máximo, uma visão ideal dos bispos no que diz respeito à condução do governo e à organização da sociedade. Cf. SILVA, Marcelo Cândido da; JUNIOR, Milton Mazetto. *Op. cit.*, 2006. pp. 89-120, p. 103.

⁸⁸ Para citarmos aqui alguns: Orléans I (511) c. 4; Orléans II (533) c. 21; Arles (554) c. 2. Cabe ressaltar que centraremos nossas atenções nos concílios realizados no século VI, período de nosso interesse. Também não é nossa intenção, quando os utilizarmos, fornecer uma lista completa, mas apenas alguns concílios e cânones para proporcionar uma melhor exatidão e comprovação dos elementos tratados no corpo do texto.

⁸⁹ JAMES, E. *The Franks*. Oxford, 1988, p. 19-50.

⁹⁰ HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481-751*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995, 150-51.

⁹¹ Os cânones 3, 4 e 7 do concílio de Orléans II tentavam afirmar a independência do clero frente ao soberano, principalmente no que tange às eleições episcopais e metropolitanas. Os cânones 2, 4 e 5 de Clemont (535) tentam limitar a interferência dos soberanos e dos condes nos assuntos eclesiásticos.

⁹² Cf. PONTAL, O. *Op. cit.*, 1989, p. 130.

⁹³ Cf concílio Orléans II (533), c. 16; Orléans IV (541), c. 6.

de exercer tal função. Devido ao descumprimento dessa regra (*praemissa conversio*), foi realizado um concílio, em Carpentras (527), que condenou o bispo Agricius a um ano de suspensão de seu ministério⁹⁴. Já o cânone 5 do concílio de Eauze (551) determina que o nome do postulante ao clero seja publicado e proclamado por três dias, com o objetivo de permitir aos fiéis denunciarem os possíveis impedimentos a ordenação.

Salienta-se que as escolas públicas começam a desaparecer gradativamente por volta do final do século V na Gália. Assim, toda parcela da população que não tinha acesso à instrução elementar, senão graças aos cursos públicos, ficava completamente abandonada. Enquanto na Antigüidade o número de indivíduos capazes de pelo menos ler era grande, presenciava-se agora a diminuição dessa atividade até o ponto de considerarmos a sociedade gaulesa da Alta Idade Média como essencialmente formada por iletrados.

Contudo, devido ao desaparecimento das escolas públicas, a Igreja não encontrava pessoal qualificado, o que a obrigou a criar os seus próprios centros de formação⁹⁵. De acordo com F. Lot, o nível dos conhecimentos que esses centros de ensino transmitiam era pouco elevado, concentrando-se especialmente na leitura, na escrita, no cálculo, no estudo do Novo Testamento, no canto religioso⁹⁶. Segundo o mesmo, tais centros de formação eram destinados às camadas inferiores, uma vez que a escol merovíngia recorria a lições de mestres particulares⁹⁷. Dessa forma os homens jovens destinados a um futuro episcopal eram, normalmente, enviados para um parente bispo que se tornava o responsável por sua educação destes indivíduos.

Uma completa educação era esperada de um bispo, que em troca era responsável pela educação de seu clero e de outros jovens enviados a ele por seus parentes e aliados. Os aspirantes ao sacerdócio deveriam estudar as sete artes liberais antes de entrar na filosofia e teologia⁹⁸. Não podemos esquecer também que os monastérios desenvolveram um importante papel na educação dos futuros bispos⁹⁹. Assim, nem a queda do Império Romano Ocidental nem o declínio das escolas de retórica durante o quinto e sexto século conduziram a um rompimento total com a cultura escrita¹⁰⁰.

⁹⁴ PONTAL, O. *Op. cit.*, p.80-82.

⁹⁵ Cf. BANNIARD, M. *Op. cit.*, p.130-32; Veja também o cânone 1 do concílio de Vaison (529)

⁹⁶ LOT, Ferdinand. Em que época se deixou de falar latim?. In: *Signum*. n. 8, 2006, pp. 191-260, p. 238.

⁹⁷ Idem, *Ibidem.*, p. 196-7.

⁹⁸ GUERRAS, Maria Sonsoles. *Os povos bárbaros*. São Paulo: Ática, 1991, p. 77.

⁹⁹ MARKUS, Robert A. "Cidade ou Deserto? Dois modelos de comunidade". In: _____ *Op. cit.*, 1997, pp. 160-181.

¹⁰⁰ WOOD, I. N. "Continuity or calamity?: The constraints of literacy models". In: DRINKWATER, Jonh; ELTON, Hugh. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* New York: Cambridge University Press, 1992. pp. 9-18, p. 9.

Porém, ainda sobre o processo de escolha eclesiástica, indivíduos casados uma segunda vez ou casados com uma viúva eram impedidos de exercerem tais trabalhos¹⁰¹, já os casados deveriam interromper as relações sexuais com suas esposas¹⁰². O Concílio de Orléans III, além das incompatibilidades com o sacerdócio supracitadas, acrescentou outros elementos, tais como: os escravos, os acusados de bigamia e/ou adultério e concubinação, os que possuíam alguma enfermidade física ou que sofreram alguma possessão demoníaca¹⁰³.

Os clérigos distinguiam-se dos laicos pela tonsura e pelo traje especial, o *habitus clericalis*. Também tinham o direito de serem julgados pelos bispos ou metropolitanos¹⁰⁴. Cada clérigo era atribuído a uma igreja, de onde ele não deveria sair sem uma permissão escrita de seu bispo¹⁰⁵; os concílios impuseram severas penalidades para os padres errantes¹⁰⁶, fato que talvez sugira uma certa autonomia eclesiástica que os bispos queriam reduzir ou acabar de vez. L. Silva chama nossa atenção para essa necessidade de o episcopado instituir regras, apesar de a referida autora estudar o reino suevo, acreditamos que suas observações se aplicam também ao reino franco. Para a autora, este segmento assumiu o papel de organizador e defensor do regime normativo clerical, pois era condição necessária para a sua coesão, estabilidade e fortalecimento¹⁰⁷. Ou seja, a ampliação e rigidez nos diversos níveis, que constituem o organograma clerical, contribuem para a reafirmação da autoridade episcopal.

Teoricamente os bispos e os metropolitanos eram eleitos pelos clérigos e pelas pessoas da cidade, através das cerimônias de *Adventus* e *Consensus*. A eleição acontecia na catedral sobre a presidência de um metropolitano ou de um bispo de outra província; os fiéis aclamavam os candidatos de sua escolha, que imediatamente tomava posse da cadeira episcopal¹⁰⁸. Entretanto, é válido salientar que não era a população como um todo que teria

¹⁰¹ Cf. Concílios: Orléans I (511) c. 12; Épaone (517) c. 2

¹⁰² BRENNAN, Brian. "Episcopae": Bishops' Wives Viewed in Sixth-Century Gaul". In: *Church History*. V. 54, n. 3, set, 1985a, pp 311-323

¹⁰³ Cf. Concílio: Orléans III (538) c. 6 e 29

¹⁰⁴ O Concílio de Orléans IV (541) c. 20, proíbe um juiz laico de julgar algum membro da Igreja. O concílio de Mâcon (581/83), c. 7 ratifica esse privilégio clerical.

¹⁰⁵ Cf. concílio Orléans III (538) c. 17

¹⁰⁶ Cf. concílio Orléans III (538) c. 18: o clero que viajasse sem a autorização episcopal era excluído da comunhão.

¹⁰⁷ SILVA, Leila Rodrigues da. "Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarenses do século VI". In: BASTOS, M J. M; FORTES, C. C; _____. *Atas do I Encontro Regional da Associação Brasileira de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UERJ, 2007. pp. 207-214, p. 208-10.

¹⁰⁸ Cf. concílio Orléans II (533), c. 7,

direito a escolher o prelado, mas sim uma categoria especial desta que formava o grupo de notáveis e que possuía o poder de tomar decisões em nome do povo¹⁰⁹.

Como vimos em relação aos merovíngios, observa-se que os reis adquiriram pouco a pouco uma influência nas eleições. O soberano fazia conhecida sua escolha aos eleitores e, em muitos casos, designava diretamente o prelado. Como os bispos eram vistos como funcionários do *Regnum Francorum*, sob o ponto de vista do poder real, seria natural que durante o processo sua eleição passasse pela aprovação do governante¹¹⁰. Recorremos ao caso de Gregório de Tours, principal patrono de Venâncio Fortunato, na medida em que foi significativo o silêncio que cerca a eleição desse bispo. Gregório em sua *LH* parece evitar mencionar isso. Trazido pelo bispo Avitus de Clemont-Ferrand e vindo de uma família bem estabelecida e ilustre de senadores no Auvergne, foi nomeado bispo com a aprovação de Sigiberto e Brunilda. Consagrado pelo bispo Igidius de Reims, Gregório entrou em Tours como seu novo bispo em setembro de 573¹¹¹. Ao que tudo indica, Gregório não gozava do apoio de seu parente e predecessor Euphronius.

Em Tours por muito tempo houve uma considerável tensão entre as autoridades locais, tanto laicas quanto eclesiásticas. Euphronius, predecessor de Gregório na sé de Tours, morreu em 573. Contudo, em uma época em que prelados buscavam indicar suas preferências ou, até mesmo, nomear seus sucessores abertamente. Euphronius, durante seus últimos anos de vida, parece não ter indicado seu primo Gregório mas sim Riculf, um homem de origem humilde que ele tinha promovido na igreja de Tours.

Assim, Gregório, já estabelecido na sé, sofreu uma violenta oposição de Riculf que, em 580, pretendeu removê-lo para ganhar a sé para si¹¹². Dessa forma é altamente significativo, como vimos anteriormente, que Gregório tinha recebido primeiramente a aprovação do par real Sigiberto e Brunilda, como também o fato de sua consagração ter sido fora de sua província eclesiástica, pelas mãos de um bispo amigo, Igidius de Reims. O que talvez indique que esse bispo não gozasse de uma forte base de apoio em Tours.

Além disso, as circunstâncias da eleição de Gregório foram tais que, o clero e o “povo” local podem ter sentido bem agravado seu direito à voz durante os procedimentos eleitorais, já que esse direito não foi propriamente observado. Como vimos, a cerimônia de *adventus* já

¹⁰⁹ DURLIAT, Jean. “*Episcopus, civis et populus* dans les *Historiarum Libri* de Grégoire”. In: GAUTHIER, Nancy; GALINIÉ, Henri (Org.). *Grégoire de Tours et l’espace gaulois. Actes du congrés international*. Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Association Grégoire 94, 1997. pp. 185-193.

¹¹⁰ SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 97.

¹¹¹ Cf. BRENNAN, Brian. “Being Martin”: Saint and Successor in Sixth-Century Tours”. In: *The Journal of Religious History*. Vol. 21. N 2, June, 1997, pp. 121-135. p 125.

¹¹² BRENNAN, Brian. *Op. cit.* 1997, p. 124-125.

havia sido adaptada pela Igreja no sexto século para celebrar a chegada dos bispos e o *consensus* de seus cidadãos era de real relevância para a segurança do mandato de um bispo¹¹³.

Gregório poderia, assim, estar inseguro do apoio tanto das seções do clero como do povo na cidade episcopal e, além disso, Riculf poderia ser o líder de uma facção opositora. Quando Gregório chegou a Tours, Venâncio Fortunato, tinha em mãos um poema panegírico *Adventus* endereçado *ad civis Turonicos*¹¹⁴ para receber o novo bispo. Com reminiscências da antiga cerimônia religiosa de *adventus*, este poema estava claramente designado a simular o entusiasmo público e promover o consenso na cidade. Ele deve ter sido lido na catedral ou nos portões da cidade; de qualquer forma imerso dentro de uma ocupada cena urbana¹¹⁵.

Dessa maneira, acreditamos que os motivos da redação deste panegírico eram justamente a convocação do povo e a proclamação da chegada do novo bispo. O poema também trouxe a Gregório de Tours a saudação de Radegunda, a patronesse de Venâncio Fortunato, e tornou-se o primeiro elo na corrente do mútuo respeito que uniu Gregório com a causa do convento de Radegunda em Poitiers. Tal poema é mais um exemplo que reforça a afirmação de M. Reydellet de que alguns trabalhos de Venâncio Fortunato, sob a aparência vaga e estereotipada, carregam detalhes, às vezes quase imperceptíveis, que trazem à tona diversas situações que muito contribuem para compreender o plano histórico da segunda metade do século VI¹¹⁶.

Deve-se destacar que o culto a são Martinho sempre trouxe aos bispos de Tours um íntimo contato com os reis francos, pois a dinastia merovíngia mantinha uma especial relação com este santo¹¹⁷. Acreditava-se, segundo Gregório de Tours, que antes da batalha de Vouillé, em 507, na qual eles derrotaram os visigodos, Clóvis recebeu sinais de sucesso do santo em sua basílica sobre a mencionada batalha¹¹⁸. Após sua vitória o rei franco esbanjou presentes para a basílica de são Martinho. Também foi ali que Clóvis foi coroado com um diadema e inaugurou seu reino.

¹¹³ GEORGE, Judith W. "Portraits of two Merovingian bishops in the poetry of *Venantius Fortunatus*". In: *Journal of Medieval History*, s. l. n.13. 1987, p.195.

¹¹⁴ Carmina, V, 3. Sempre que utilizarmos os *Carmina* de Venâncio Fortunato, adotaremos a seguinte disposição: livro e poema. Se for preciso, incluiremos também a(s) linha(s). Cabe destacar que nosso interesse nas obras em versos de Venâncio Fortunato é restrito a seu valor histórico. Dessa forma, discussões de fundo literário ou de gênero usadas por nosso autor serão feitas rapidamente, quando julgarmos necessário.

¹¹⁵ BRENNAN, Brian. "The Career of Venantius Fortunatus". In: *Traditio*, s.l. XLI, 1985c, p 71

¹¹⁶ REYDELLET, M. *Op. cit.*, 1981, p 304.

¹¹⁷ BRENNAN, Brian. *Op. Cit.* 1997. p 129.

¹¹⁸ GREGÓRIO DE TOURS. *LH, IX, 2*

Após a morte de Clóvis, sua esposa Clotilde, morta em 545, serviu a basílica de São Martinho como uma religiosa, tornando mais intensa a ligação entre a dinastia e o santo. Porém, na época de seus netos, Tours e seus arredores eram disputados tanto por Sigiberto quanto por seu irmão Chilperico, o que torna mais evidente que o primeiro apoiava a escolha de Gregório, acreditando que ele seria um bispo politicamente confiável para uma importante cidade, que queria manter sobre seus domínios. Além da importância religiosa, devemos ressaltar a estratégica posição geográfica de Tours. Esta urbe era tanto o principal ponto de cruzamento do Loire, como o principal ponto de contato entre os territórios francos do oeste (Nêustria e Aquitânia) com os territórios francos do leste (Austrásia e Burgúndia). Em contrapartida, apesar de sua localização estratégica, Tours – fora do contexto religioso – estava longe de ser a principal cidade da Gália¹¹⁹.

O bispo reservava para si certas funções religiosas. Somente ele tinha o poder de consagrar altares e igrejas, consagrar os óleos santos, ratificar os jovens e ordenar os clérigos em sua diocese. Todas as outras funções são delegadas ao arcebispo ou a alguém sancionado pelo próprio bispo. Alguns desses arcebispos tinham o direito de batizar e, nos grandes festivais, tinham o direito de rezar a missa. O distrito sobre a autoridade do arcebispo logo veio a ser considerado como uma pequena *parochia* dentro de uma *parochia* maior. Os arcebispos eram encontrados, principalmente, na *vici*, nas grandes capitais da província. Abaixo deles estavam os clérigos que serviam nas capelas das *Villae*.

O bispo era auxiliado em seu trabalho por um arcediácono, que exercia a inspeção entre os clérigos e julgava as contendas que surgissem entre eles. Era o cargo preferido por jovens ambiciosos que pretendiam no futuro tornar-se bispos, pois esta posição seria estratégica para suceder o bispo que eles serviam; visto que tomavam certo contato com a administração da diocese, o que lhes conferiam experiência e facilitava o acesso à riqueza da diocese, que poderiam usar para subornar o rei, o restante do clero e o povo. Segundo P. Geary, tal era o caso de Riculf, um dos principais opositores de Gregório de Tours¹²⁰.

Dentro da hierarquia eclesiástica, apenas os metropolitanos estavam acima dos bispos¹²¹. O reino franco, desde o século quinto, era dividido em doze províncias metropolitanas: Viena, Arles, Trêves, Reims, Lyon, Rouen, Tours, Sens, Bourges, Bordeaux, Eauze e Narbonne. Os metropolitanos tinham o direito de convocar concílios provinciais e

¹¹⁹ WOOD, Ian. “The Individuality of Gregory of Tours”. In: _____; MITCHELL, Kathleen. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp. 29-46, p.33-36.

¹²⁰ GEARY, P. J. *Op. cit.* 1988, p. 128-29.

¹²¹ Concílios: Épaone (517) c. 1, 12, 19 e 27.

presidí-los¹²². Também estavam entre as suas funções exercer uma certa supervisão sobre os bispos da província e ser o juiz nas contendas episcopais¹²³.

A autoridade dos metropolitanos era subordinada à Igreja franca como um todo, que tinha como seus princípios de afirmação de poder os concílios nacionais. Esses concílios nacionais eram, em sua maioria, sempre convocados pelo rei, exerciam muita influência em suas deliberações. Nos cânones de numerosos concílios realizados entre 511 e 614, temos uma massa de informação referente à disciplina e à organização eclesiástica. Esses cânones não estavam muito preocupados com a doutrina; eles recordam o clero de seus deveres, principalmente, no que tange a proteger a propriedade da Igreja¹²⁴ contra a cobiça dos laicos¹²⁵ e dos próprios bispos¹²⁶, bem como censurar os costumes e cultos pagãos¹²⁷.

Devido à importância do valor e magnitude da tarefa do controle do ofício episcopal, explica-se a tradição já estabelecida desde a Antigüidade de eleger homens maduros e de provada habilidade administrativa e política¹²⁸. Nesse sentido, alguns bispos alcançaram suas posições sem terem galgado cargos menores dentro da carreira eclesiástica, ou seja, o sacerdócio não era regra para o ofício episcopal¹²⁹.

Uma possibilidade de os indivíduos tornarem-se bispos com uma sólida prática e uma bagagem intelectual e religiosa eram aqueles oriundos inicialmente dos mosteiros¹³⁰. Os indivíduos que conseguiam conciliar a educação religiosa com as habilidades administrativas e políticas de um abade eram, por natureza, fortes candidatos para os ofícios episcopais. Em outras palavras, alternavam entre o retiro nos eremitérios ou mosteiros e o apostolado urbano¹³¹. Além disso, muitos abades entraram para a vida religiosa após um período de ativo serviço na corte, onde desenvolveram as habilidades político-administrativas. Bem nascidos, bem conectados com o escol local, educados e experientes tornaram-se os bispos “ideais” dentro das perspectivas familiar, real, clerical e populacional.

¹²² Cf. concílio Orléans II (533) c. 2

¹²³ KLINGSHIRN, William. “Charity and Power: *Caesarius* of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul”. In: *The journal of Roman Studies*, v. 75, pp. 183-203, 1985, p. 193.

¹²⁴ Cf. Concílios Clemon (535) c. 5, 8 e 14; Orléans V (549) c. 13.

¹²⁵ Cf. concílios: Clemon (535) c. 14; Orléans IV (541), c. 14 e 19; Tours (567) c. 25; Mâcon (585) c. 14

¹²⁶ Cf. concílios: Épaone (517) c. 12, 14 e 17; Orléans III (538) c. 13; Paris (561-62) c. 1, 2, 3 e 6

¹²⁷ Concílios: Orléans I (511) c. 30; Orléans II (533) c. 4, 9, 14 e 15; Orléans IV (541) c. 15 e 16; Tours (567) c. 23.

¹²⁸ O concílio de Arles (524) c. 1e 3: estabelecem a idade mínima de 30 anos para bispo e de 25 anos para diácono. Estas regras foram ratificadas no concílio de Orléans III (538)

¹²⁹ GEARY, P. J. *Before France and Germany*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 128.

¹³⁰ MARKUS, Robert A. *Op. cit.*, 1997, p.199-200.

¹³¹ LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 44-45.

O modelo de tal bispo era o Papa Gregório Magno. Ele era membro de uma família aristocrática romana, tinha administrado uma cidade entre 579 e 585 e retirou-se para um monastério de sua própria fundação antes de assumir o papado. Na Gália, bispos como Salvinus de Albi, Numeranus de Trier e Guntharius de Tours, segundo P. Geary, seguiram similar modelo de carreira¹³².

Se muitos bispos mantinham ofícios seculares antes de entrarem nos monastérios em seus caminhos para a dignidade episcopal, um número maior vinha diretamente de suas posições seculares para suas sés. O ofício do bispo acabava assim como um *cursus honorum*, em sentido tradicional. No quinto e no sexto século, as mais freqüentes carreiras seculares ocupadas antes do episcopado eram as de administradores regionais. Um dos casos mais conhecidos era a do avô de Gregório de Tours, o bispo Gregório de Langres. Tal prelado serviu como conde de Autum, após a morte de sua esposa Armentaria, tornou-se bispo em Langres, sé que dirigiu até a sua morte, por volta de 540¹³³.

Como vimos à maturidade era uma das características do episcopado gaulês. Contudo, homens maduros e da escol tendiam a serem casados e, se a esposa não tivesse morrido antes da eleição de seu marido, ambos mudavam-se para a residência episcopal. A tradição do celibato clerical era relativamente nova e indiferentemente seguida no reino franco¹³⁴. Apesar de a abstinência sexual ter sido exigida por muitos papas, isso tornou-se um ideal no episcopado gaulês apenas com o aumento da influência da tradição ascética Oriental, penetrados na aristocracia senatorial no quarto século¹³⁵.

No sexto século, os indivíduos casados podiam entrar no clero levando consigo suas mulheres, mas o casal deveria evitar as relações sexuais e as esposas deveriam auxiliar seus maridos em seus ofícios. Progressivamente no curso do sexto século, as esposas de diáconos, padres e bispos tornaram-se marginais e seu *status* foi diminuindo através dos decretos conciliares¹³⁶. Contudo, ainda em meados do século sexto elas e, em particular, a *episcopa* – esposa do bispo – desempenhavam um papel público com seus maridos¹³⁷.

Para os possíveis candidatos aos cargos episcopais, além das já mencionadas garantias morais e educacionais, apesar de não ser uma regra, as cadeiras episcopais eram preenchidas basicamente pelas aristocracias senatoriais. O ingresso na hierarquia episcopal desse grupo se

¹³² GEARY, P. J. *Op. cit.* 1988, p. 129.

¹³³ IDEM, *Ibidem*, p. 129.

¹³⁴ Apesar de já constarem desde o concílio de Orléans I (511), c. 29.

¹³⁵ GEARY, P. J. *Op. cit.* 1988, p. 130.

¹³⁶ Como em Épaone (517) c. 20 e Orléans V (549) c. 3 e 4; Tours (567) c. 11, 12 e 20 Tratam da privação das visitas femininas.

¹³⁷ Cf. BRENNAN, Brian. *Op. cit.*, 1985a, pp 311-323.

manifestou como alternativa fundamental a ascendência social, pois, paulatinamente desapareceu, durante os séculos IV e V, o poder imperial produzindo radicais transformações nas formas e mecanismos tradicionais de afirmação de prestígio e no exercício da dominação a nível local. Assim assistia-se, de um lado, à progressiva restrição das possibilidades de acesso a postos de poder provinciais, ao desaparecimento ou à redução dos patrimônios da aristocracia no contexto das migrações bárbaras¹³⁸, à contração de seus canais e horizontes de exercício de poder; e, de outro, o vertiginoso crescimento do patrimônio eclesiástico desde os tempos de Constantino¹³⁹.

A proeminência aristocrática gaulesa era tamanha que pode-se falar de “famílias episcopais”, ou seja, clãs que controlaram as sés por gerações. A mais famosa delas era a de Gregório de Tours (veja a genealogia deste proeminente bispo nos anexos). Tanto seu pai como sua mãe pertenciam a famílias eminentes de Auvergne que tinham proporcionado bispos para as sés de Langres, Lyon, Genova e Tours. Nesta última sé, a título de exemplo, Gregório, décimo oitavo bispo de Tours no geral, era o sexto membro de sua família a ocupar tal cargo nessa urbe¹⁴⁰. Constatamos que, quanto maior fosse a fama e a fortuna dessas famílias, mais fácil seria controlar o espaço e exercer o poder; visto que tal influência se estenderia também para a dimensão religiosa, pois seria mais acessível dispor de relíquias prestigiadas, ampliando o raio no qual o santuário ou igreja manifestava sua capacidade de atração sobre as comunidades locais, aumentando o número de crentes sob sua autoridade¹⁴¹.

Tais dinastias episcopais refletiam tanto o poder dos bispos para influenciar a condução de seus sucessores como as redes das famílias senatoriais da Gália. O controle das sés episcopais era um dos principais objetivos nas estratégias de tais famílias e a competição entre famílias senatoriais poderia ser mortal, pois a manutenção da cadeira episcopal era um dos pontos-chave para preservação do poder regional de seus parentes. Um exemplo dessa rivalidade foi àquela ocorrida entre a família de Gregório de Tours e Felix de Nantes (512-

¹³⁸ Preferimos, neste trabalho, adotar a palavra “migrações” e não “invasões” devido a uma série de fatores, entre eles: os bárbaros eram familiares ou vizinhos do Império Romano do Ocidente; eles tinham uma relação comercial e militar; o Império cedeu parte de seus territórios aos bárbaros; e, por fim, os romanos se misturaram etnicamente com os bárbaros. Cf. GOFFART, Walter. “The theme of ‘The Barbarian Invasions’ in Late Antique and Modern Historiography”. In: _____. *Rome’s Fall and After*. London; Ronceverte: The Hambledon Press, s.d. pp. 111-132, veja especialmente as páginas 129-130.

¹³⁹ BASTOS, Mário Jorge da Motta. “Igreja e Sociedade na Península Ibérica (Séculos IV/VIII)”. In: VISALLI, A. M.; OLIVEIRA, T. (Org.). *VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Anais*. Vol. II, 06 a 08 de julho de 2005. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2007. pp 15-25, p.17.

¹⁴⁰ GEARY, P. J. *Op. cit.* 1988, p. 124 e WOOD, Ian. *Op. cit.*, 2002, pp. 29-46, p.32.

¹⁴¹ BASTOS, Mário Jorge da Motta. “Santidade, Hierarquia e Dependência na Alta Idade Média”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 135-160, p. 140.

582), membro de uma das mais poderosas famílias da Aquitânia¹⁴². Competição que se tornava ainda mais feroz porque a ordenação episcopal dentro da hierarquia eclesiástica era, ao contrário do ofício da administração real, vitalícia e assim limitava a disponibilidade daquelas posições¹⁴³. Acreditamos que tais disputas eram seriamente conduzidas, chegando ao ponto de encontrarmos alguns concílios preocupados em purificar os costumes dos bispos e limitar os abusos dessas rivalidades¹⁴⁴.

A competição entre famílias rivais, candidatos reais e os favoritos do clero local começava seriamente tão logo o atual ocupante da cadeira episcopal falecesse¹⁴⁵, uma vez que era proibido eleger um outro titular a uma sé se o bispo da mesma estivesse vivo¹⁴⁶. Em geral, três fatos tinham que ser garantidos: a eleição, a confirmação pelo rei e a consagração. Segundo P. Geary, está última era a mais importante, dado que o candidato havia sido consagrado era extremamente difícil que ele perdesse tal prerrogativa. A sagrada natureza da consagração era tanta que permanecia como bispo de Deus, independentemente de como o indivíduo alcançou a posição¹⁴⁷.

1.3 O poder espiritual e temporal dos bispos merovíngios.

A situação dos prelados católicos se revela com efeito muito complexa institucionalmente. O bispo era o chefe de uma comunidade cristã, investido de um imperativo apostólico de evangelização. Além disso, tornou-se revestido de uma autoridade civil, oficial ou não, que fazia dele o dirigente temporal de sua cidade¹⁴⁸, com poderes ilimitados. Novos senhores da cidade, tais prelados, desde a dissolução do Império Romano, dispunham do poder, das riquezas e de prestígio¹⁴⁹, tanto que B. Brennan destaca a possibilidade de os senadores no sexto século na Gália não serem figuras tão importantes como haviam sido na Antigüidade¹⁵⁰. Percebe-se que os bispos conseguiram como grupo

¹⁴² Sobre os motivos que envolveram estas duas famílias veja: GEARY, P. J. *Op. cit.*, p. 124-126.

¹⁴³ VAN DAN, R. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1985, p. 212.

¹⁴⁴ Cf. concílios: Clemont (535) c. 10 e 11

¹⁴⁵ Os cânones 3 e 7 do concílio de Clemont (535) completam os cânones 5 e 6 de Orléans II (533) no que tange aos diferentes problemas que surgem logo após a morte de um bispo.

¹⁴⁶ Cf. concílio Orléans V (549) c. 12

¹⁴⁷ GEARY, P. J. *Op. cit.* 1988, p. 134.

¹⁴⁸ DUMEZIL, B. *Op. cit.*, 2005, p. 75

¹⁴⁹ LE GOFF, J. *Por Amor às Cidades*. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 96-97.

¹⁵⁰ BRENNAN, Brian. *Op. cit.*, 1985, pp. 145-161, p. 158

manter e aumentar seu poder e autoridade não apenas em nome deles mesmos e de suas famílias aristocráticas, mas igualmente em nome de seu ofício.

Em uma sociedade cristã o bispo era o guia espiritual supremo, escolhido pelo próprio Deus¹⁵¹, assim ele era essencialmente considerado o agente dos desejos de Deus em suas comunidades e o centro de seu poder estava no controle do sagrado. O modelo episcopal era o de um administrador, tanto do clero como dos mosteiros de sua diocese, mas ele era acima de tudo um defensor da fé e um protetor dos pobres¹⁵².

Defensor da fé, o bispo podia significar uma defesa teológica da doutrina contra os erros dos heréticos e pagãos ou até nos mais raros exemplos, como no caso de Chilperico, um erudito rei franco que tentou escrever um tratado sobre a Trindade. Contudo, frequentemente significava os esforços para eliminar ou cristianizar as heranças¹⁵³ pagãs e/ou folclóricas dentro de suas respectivas dioceses, que podiam representar uma espécie de sincretismo dos rituais religiosos continuado, sem dúvida, pela recente conversão franca ou como pontuou Le Goff:

...emergência da massa camponesa com grupo de pressão cultural e a indiferenciação cultural crescente – com algumas exceções individuais ou locais – de todas as camadas sociais laicas face ao clero que monopolizava todas as formas evoluídas, e nomeadamente escritas, de cultura¹⁵⁴.

Isto é, tal premissa parte do princípio segundo o qual a cultura laica estaria em um processo paulatino de regressão, iniciado desde o século II, mas acentuado principalmente no século V devido às migrações e a conseqüente hibridação dos elementos bárbaros com as sociedades indígena-romanas, suprimindo, ou matizando, o vigor da cultura romana. Desse processo, emergiram, ou melhor, ressurgiram – esta é a perspectiva de Le Goff – técnicas, práticas, mentalidades e crenças “tradicionais”, ou seja, uma cultura primitiva de caráter sobretudo camponês que caracteriza o conjunto de camadas inferiores ruralizadas. Foi essa

¹⁵¹ HEINZELMANN, Martin. “Heresy in Books I and II of Gregory of Tours’ *Historiae*”. In: MURRAY, Alexander Callander (Org.). *After Rome’s Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*. Essays presented to Walter Goffart. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1998, pp. 67-82, p. 73.

¹⁵² GEARY, P. J. *Op. cit.* 1988, p. 135.

¹⁵³ Preferimos aqui a palavra herança, ao invés de origem ou práticas, pois, segundo Le Goff, elas são um conjunto que de certo modo se impõe, uma vez que uma herança recebe-se, não se cria, e essa herança obriga a um esforço, para aceitá-la, para modificá-la ou para rejeitá-la, quer a nível coletivo quer a nível individual. Cf: LE GOFF, J. *Op. cit.*, 1983, p. 21.

¹⁵⁴ Cf: LE GOFF, J. “Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia”. In: _____, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 207-220.

cultura que se dispôs na arena, pronta à pressão e ao embate com a cultura eclesiástica¹⁵⁵, e não uma cultura pagã do mesmo nível e tipo de organização¹⁵⁶.

Vimos também em Le Goff que o corpo religioso franco desenvolveu três processos de combate ao paganismo e às tradições folclóricas na Gália merovíngia: destruição (destruição de templos e de ídolos que tiveram ligação a temas folclóricos); obliteração (encobrimento, ocultação e eliminação da cultura folclórica pela sobreposição de personagens cristãos sobre seus antecessores pagãos); e desnaturação (os temas folclóricos mudam radicalmente de significado nos seus substitutos cristãos)¹⁵⁷. Em contrapartida, a resistência laica às exigências e ao controle clerical, às vezes, desempenhava papel importante na configuração das formas de espiritualidade cristã¹⁵⁸.

Percebe-se que a tradição episcopal, então, não se esforçou apenas para assimilar o poder dos santos, mas também esforçou-se para assimilar as crenças populares dentro da tradição cristã. O bispo obteve assim seu prestígio dentro da comunidade não apenas pela sua habilidade em tratar com os tradicionais poderes cristãos e materiais, mas também por sua habilidade de dominar ou lidar com os mais antigos ritos pagãos.

Também era o bispo que administrava a propriedade da Igreja, e essa propriedade era normalmente de grande extensão. A Igreja merovíngia era marcada por abundantes doações¹⁵⁹. Os benfeitores da Igreja eram, primeiramente, os próprios bispos. Em seguida, encontramos os reis¹⁶⁰, que esperavam perdão por seus crimes através de “devotadas” doações tanto à Igreja como ao clero regular e secular; da fundação de ricos mosteiros; de isenções de impostos estendidos, algumas vezes, a vilas inteiras em honra a algum santo (como Tours); da procura em todos os lugares de relíquias¹⁶¹. Por fim, os laicos ricos que, para providenciar a salvação de suas almas, despojavam seus herdeiros; porque desde o século III, com Cipriano, a Igreja tentava inculcar nos fiéis que as doações dos pais não empobreciam os

¹⁵⁵ Entendemos por cultura eclesiástica, aquela: “Conscientemente elaborada (mas sem deixar, é claro, de ser tributária da mentalidade), era formalmente transmitida (escolas monásticas, escolas catedráticas, universidades). Por isso, tendia a ser conservadora, a se fundamentar em autoridades”. Cf: FRANCO JÚNIOR, H. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2002, p. 102.

¹⁵⁶ Sobre esta temática consulte também: BASTOS, M. J. da M. “Cultura Clerical e Tradições Folclóricas: Estratégias de Evangelização e Hegemonia Eclesiástica na Alta Idade Média”. In: *Signum*. N. 5, 2003, pp. 15-45.

¹⁵⁷ Cf: LE GOFF, J. *Op. cit.*, 1980, pp. 207-220.

¹⁵⁸ Cf: MARKUS, Robert A. *Op. cit.*, 1997, p.26.

¹⁵⁹ Sobre as doações e o papel dos doadores no período merovíngio veja: MAGNANI, E. “O Dom entre a História e Antropologia. Figuras Medievais do Doador”. In: *Signum*. N. 5, 2003, pp. 169-193.

¹⁶⁰ Citamos aqui três exemplos de reis doadores retirados dos poemas de Venâncio Fortunato. *Carmina* II,11: O poeta celebra Sigiberto como o generoso doador da basílica de Soissons. *Carmina* II, 16: Elogia o rei Teodeberto e sua filha Berthora por construírem um batistério em Mayence. *Carmina* II, 10: poema que trata Childeberto I como um grande benfeitor da Igreja e da fé.

¹⁶¹ PONTAL, O. *Op. cit.*, 1989, p.44.

filhos, ou seja, que os benefícios não se limitavam ao doador, mas se estendiam aos membros de sua família¹⁶².

Participavam das doações não apenas as camadas abastadas da sociedade merovíngia; as camadas menos privilegiadas, por mais difícil que fosse dar o que pouco tinham, também faziam pequenas doações que proporcionavam grandes provas de devoção, pois todos os fiéis, independentemente da sua posição, tinham o mesmo dever de dar como Deus deu¹⁶³. Ou seja, essas doações tornaram-se um modo por meio do qual todas as camadas sociais do período merovíngio exibiam sua devoção religiosa¹⁶⁴.

Todas as propriedades obtidas pela Igreja eram, de acordo com os cânones dos concílios, inalienáveis, ou seja, a Igreja sempre recebia e nunca devolvia¹⁶⁵, conseqüentemente o patrimônio eclesiástico crescia sem cessar¹⁶⁶. Deve-se frisar que, segundo os principais pensadores cristãos, esses bens não eram dos bispos, mas dos pobres; os bispos eram considerados intendentess¹⁶⁷. Nos séculos VI e VII, a assimilação dos bens da Igreja como sendo propriedades dos necessitados aparecem claramente nos concílios merovíngios. Em contrapartida, também encontramos nos concílios merovíngios que tais bens, por serem de Deus, devem permanecer entre as mãos de seus servidores.¹⁶⁸

Além de agregar as propriedades, a Igreja também recebia do rei certos privilégios financeiros, como a isenção de taxas sobre costumes e impostos sobre mercadorias. Freqüentemente, o soberano dava também à Igreja o direito de cobrar impostos em locais específicos. E mais, desde que Moisés tinha concedido à tribo de Levi, quer dizer para os padres, o direito de arrecadar dízimos sobre os frutos da terra e do aumento do gado, a Igreja merovíngia reivindicava uma similar contribuição e ameaçava com excomunhão qualquer um que deixasse de pagar. O dízimo era pago pelos fiéis, mas não era obrigatório pelas leis do reino, adquirindo essa característica apenas na época de Carlos Magno (768-814)¹⁶⁹.

Os bispos, em geral, investiam parte das fortunas que administravam na construção de novas igrejas, uma impressão que é confirmada não apenas por Gregório de Tours mas também por Venâncio Fortunato, que dedicou um poema para a catedral de Nantes, construída

¹⁶² MAGNANI, Eliana. "Do evergetismo ao dom *pro anima*. Fundação de igrejas e esmola entre os séculos IV e VIII". In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (org.) *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antigüidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba/SP: Editora Solis, 2005, pp. 269-276, p. 272

¹⁶³ IDEM, *Ibidem*, p. 269.

¹⁶⁴ HEN, Y. *Op. cit.*, p. 114-117.

¹⁶⁵ Cf: concílios Lyon (567-570), c. 2 e 5

¹⁶⁶ LE JAN, R. *Op. cit.*, 2006, p. 59.

¹⁶⁷ AGOSTINHO, *Epistulae*, 185, 9, 35 (ed. Al. Goldbacher, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 57, p. 32.) *Apud*: MAGNANI, Eliana. *Op. cit.*, 2005, pp. 269-276, p. 271.

¹⁶⁸ Veja especialmente os concílios: Tours II (567), c. 26; e Paris III (556-573), c. 1.

¹⁶⁹ Cf: BURY, J. B., *et. al.* *Op. Cit.*, p. 144.

pelo bispo Felix¹⁷⁰, e para as igrejas construídas pelos bispos Nicetius de Trier¹⁷¹ e Leontius de Bordeaux¹⁷².

Assim, devido ao movimento construtor do sexto século, uma igreja ou um monastério encontrava-se a uma curta distância das principais instalações urbanas. Esse pequeno fato, isto é, a proximidade dos centros religiosos da população merovíngia, muito contribuiu para o processo de cristianização ocorrida neste reino¹⁷³. E mais, apesar dos monges que procuravam a solidão fugirem das cidades, no Ocidente e durante a Primeira Idade Média, os modelos urbanos da Antiguidade Tardia ainda estavam vivos e impuseram-se aos monges. O mosteiro tornou-se uma micro-cidade, um equilíbrio entre a cidade e o deserto¹⁷⁴.

Todas aquelas propriedades eram teoricamente confiadas e administradas pelo bispo da diocese. Esse fator econômico, agregado aos fatores familiares, políticos e eclesiásticos, contribuiu para aumentar ainda mais a rivalidade familiar no que tange ao controle dos ofícios episcopais, pois a continuada prosperidade familiar demandava o controle da riqueza dos bispos¹⁷⁵. Exigiam-lhe que dividisse-as em quatro partes: uma para a manutenção própria e de sua casa; uma para o pagamento dos clérigos de sua diocese; uma para as construções e reparos das igrejas; e uma para os pobres. Os cânones 20 e 21 de Orléans V (549) e o cânon 11 de Mâcon (585) mencionam que os bispos fossem caridosos.

O bispo merovíngio exercia grande influência dentro de sua cidade, bem como no próprio reino. A justificativa de tamanho poder é explicada por Le Goff:

Na desordem das invasões, bispos e monges (...) tornaram-se chefes polivalentes de um mundo desorganizado: ao seu papel religioso agregaram um papel político ao negociar com os Bárbaros; econômico, ao distribuir víveres e esmolas; social, ao proteger os pobres contra os poderosos; até mesmo militar, ao organizar a resistência ou lutar “com armas espirituais” quando as armas materiais não existiam¹⁷⁶.

De modo geral, na cidade o bispo atuava como um administrador e desenvolvia os trabalhos de utilidades pública. Como exemplo podemos citar os seguintes bispos: Sidonius de Mainz construiu um dique no Reno; Felix de Nantes tornou reto o curso do Loire; e Didier

¹⁷⁰ *Carmina*, III, 6-7.

¹⁷¹ *Carmina*, I, 1;20-22.

¹⁷² *Carmina*, I, 15, 41-2.

¹⁷³ HEN, Y. *Op. cit.*, p 152.

¹⁷⁴ LE GOFF, J. *Op. cit.*, 1983, p. 44.

¹⁷⁵ GEARY, P. J. *Op. cit.*, p. 126.

¹⁷⁶ LE GOFF, J. *Op. cit.*, 2005, p. 40.

de Cahors construiu aquedutos¹⁷⁷. Dessa forma, especialmente nas regiões periféricas em relação ao poder civil central, os bispos chegaram, além de suas funções pastorais, a substituir os antigos magistrados municipais, cujo cargo havia se extinguido. O fenômeno tornou-se mais acentuado quando os reis começaram a nomear os titulares das sés eclesiásticas ou ao menos validavam a sua eleição¹⁷⁸; tanto que no final do período merovíngio, certas cidades podem ser consideradas como cidades episcopais.

Devido à potencialidade dos poderes episcopais, Chilperico praticou a política da “sé episcopal vazia”, pois desconfiava que os bispos estivessem “usurpando” as prerrogativas da autoridade real. Outro fator que comprova essa idéia são os raros concílios realizados dentro das fronteiras desse reino. A maioria dessas reuniões episcopais neste período possuem um caráter judiciário, no qual o soberano exerce, às vezes brutalmente, sua autoridade real¹⁷⁹. Percebemos, então, que o bispo era um dos possíveis e principais competidores dos poderes locais do rei franco¹⁸⁰. Motivo pelo qual acreditamos que Chilperico visava diminuir o poder dos preladados dentro das cidades e, concomitantemente, aumentar as prerrogativas da realeza e de seus representantes laicos¹⁸¹. M. Silva supõe tal descrição baseado na afirmação de Gregório de Tours que caracterizou o reinado de Chilperico como: “Em seu tempo, poucos clérigos obtiveram o episcopado”¹⁸².

Segundo esse mesmo autor, Gregório tinha uma postura ciente frente à realeza, pois os bispos poderiam aconselhar os reis, mas jamais assumir a postura de gerentes do poder. Por outro lado, os reis não eram vistos como se seus poderes fossem absolutos. Gregório, portanto, defendia a idéia de uma realeza cristã, ou seja, refutava a idéia e a prática de uma realeza em que o rei tivesse poderes absolutos¹⁸³. Prova disso é como ele retratou em suas obras Chilperico e Gontrão. O primeiro foi caracterizado como aquele que tentou separar os poderes civis e eclesiásticos limitando as atribuições dos bispos, enquanto o segundo é descrito como o rei que se dispôs a governar com a ajuda dos bispos de seu reino¹⁸⁴.

¹⁷⁷ BURY, J. B., *et. al.*. *Op. Cit.*, p 144.

¹⁷⁸ DUMEZIL, B. *Op. cit.*, 2005, p. 78-9

¹⁷⁹ PONTAL, O. *Op. cit.*, 1989, p 148,

¹⁸⁰ VAN DAN, R. *Op. cit.*, p.185.

¹⁸¹ SILVA, Marcelo Cândido da. “Realeza e ideologia em Gregório de Tours”. In: *Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, pp. 48-60, p. 55. do mesmo autor veja também: SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 221-22.

¹⁸² GREGÓRIO DE TOURS, *LH*, VI 46.

¹⁸³ SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. cit.*, 2006, pp. 48-60, p 59.

¹⁸⁴ HEINZELMANN, Martin. “Grégoire de Tours: ‘Père de l’histoire de France?’”. In: BERCÉ, Yves-Marie; CONTAMINE, Philippe. *Histoires de France, Historiens de la France*. Actes du colloque international, Reims, 14 e 15 mai 1993. Paris: Diffusion, 1994. pp. 19-45, p. 43.

Os bispos defendiam as causas de seus paroquianos antes mesmos dos oficiais responsáveis pela justiça do reino¹⁸⁵ e do próprio rei, talvez porque estes últimos não estivessem tão presentes ou inseridos dentro da comunidade como estavam os bispos. A proteção do bispo era especialmente oferecida para as camadas de pessoas que formavam uma espécie de clientela: viúvas, órfãos, pobres e escravos¹⁸⁶. Os necessitados das cidades eram dispostos dentro de um corpo regularmente organizado. Seus nomes eram escritos em registro da Igreja e eles eram conhecidos como os *matricularii*.

Não podemos esquecer que estamos nos referindo a uma sociedade fundamentalmente patronal, na qual essa assistência simbolizava tanto o *status* das relações como desempenhava as necessidades políticas e econômicas, assim, estes *beneficia* conferiam um significado social. De forma geral, os bispos estavam completamente preparados para aceitar as conseqüências deste sistema caritativo, visto que eles se permitiam em muitos casos emergirem como incontestáveis patronos de suas cidades, colhendo numerosos benefícios políticos como resultado¹⁸⁷.

Dentre os benefícios podemos destacar a mitigação dos impostos¹⁸⁸ e citar o caso de Gregório de Tours, que estava desapontado com as ações de Childeberto II e Brunilda. Em 589, dois enviados, Romulfus *comes* e Florentianus *major domus*, vinham da corte com o intuito de tributar a cidade de Tours, que era tradicionalmente isenta *pro reverentia sancti Martini*¹⁸⁹. Os cobradores encontraram forte oposição de Gregório.

Neste contexto apareceu mais um poema de Venâncio Fortunato atuando na campanha de seu patrono bispo. Os cobradores de impostos foram convidados a uma refeição pascal, enquanto eles comiam nosso poeta os saúda com seu trabalho¹⁹⁰. O poema lido nesta ocasião foi cuidadosamente construído, pois em nenhum momento fez menção ao assunto da tributação. Ao contrário, o poeta relatou o poder de Martinho como *amicus Dei*. A própria comemoração da Páscoa, ressurreição de Cristo, foi associada a Martinho que ressuscitou um homem morto. Dessa forma o povo de Tours, o povo de Martinho, estava confiante nos cuidados daqueles representantes.

¹⁸⁵ Sobre a rivalidade dos bispos com os juízes no reino franco veja: DUMEZIL, B *Op. cit.*, 2005, p.407-08; 412.

¹⁸⁶ Cf: concílio de Mácon (585), c. 12

¹⁸⁷ KLINGSHIRN, William. *Op. cit.*, 1985, p 203.

¹⁸⁸ É pertinente salientar aqui que talvez este seja o setor que mais se diferenciou da estrutura romana administrativa incorporada por este reino, apesar de o sistema fiscal franco derivar diretamente do sistema imperial. Sobre este assunto veja: SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. Cit.*, 2008, p. 136-7.

¹⁸⁹ GREGÓRIO DE TOURS. *H F*, ed. W. Arndt, *Scriptores rerum merovingicarum 1*, Fasc. I (Livros I-V), 1937; Fasc. II (Livros VI-X), 1885, 9.30.

¹⁹⁰ *Carmina*, X,11.

Gregório também mencionou esse jantar. Porém, sua estratégia era mais direta: ele fez uso de exemplos da vingança de Martinho. Em seu relato sobre a visita dos cobradores de impostos, Gregório deixou claro que a morte do filho de Audinus, homem que teria convidado os cobradores de impostos a Tours, era um sinal do santo. Após seu comentário os cobradores de impostos perguntaram ao rei por instruções e o rei mais uma vez confirmou a isenção para Tours *pro reverentia sancti Martini*¹⁹¹. Notamos que, face aos soberanos, os bispos incapazes de frear sua barbárie, exploravam suas tendências supersticiosas¹⁹².

Percebemos, então, que a experiência adquirida por tais bispos, certamente, os preparava bem para a administração de suas sés, e seus poderes políticos tornavam possíveis suas freqüentes atividades como protetores de suas comunidades contra os desmandos reais ou de seus representantes laicos. Abundam nos trabalhos de Gregório de Tours exemplos nos quais aparece este aspecto mais civil do poder episcopal, uma vez que o touringiano queria provar que a prosperidade do reino só seria assegurada com a colaboração entre o rei e os prelados¹⁹³. Além disso, para Gregório a mais importante característica do rei católico era agir contra os heréticos¹⁹⁴.

Os bispos e os clérigos, em geral, desfrutavam de importantes privilégios legais. Tanto que de 614 em diante, os clérigos apenas podiam ser julgados por seus crimes acusados diretamente pelo bispo. Os próprios bispos só podiam ser intimados diante dos concílios da Igreja¹⁹⁵. Mais importante que tudo isso era que os laicos estavam satisfeitos em fazer dos bispos os juízes de suas diferenças; eles acreditavam que encontrariam nos prelados um juiz mais justo e melhor instruído do que o conde.

Sobre o sistema jurídico merovíngio, podemos dizer sucintamente que funcionava da seguinte forma: a justiça nos pequenos casos era administrada pelos vigários ou pelos centenários (*centeniers*) e, nos mais importantes casos, pelos condes. As sessões destes tribunais aconteciam em períodos fixos e as datas eram conhecidas antecipadamente. Tanto nos pequenos como nos grandes casos, o juiz era auxiliado pelos homens livres conhecidos como *rachimburgi* ou *boni homines*, pessoas eminentes dentro da comunidade que intervinham nos debates com seus conselhos e fixavam a soma das multas a serem pagas pela

¹⁹¹ BRENNAN, Brian. *Op. Cit.* 1985c, p 77.

¹⁹² PONTAL, O. *Op. cit.*, 1989, p.44.

¹⁹³ Cf. DURLIAT, Jean. *Op. cit.*, 1997. pp. 185-193, p. 189; HEINZELMANN, Martin. "Histoire, Rôis et Prophètes: Le role des éléments autobiographiques dans les *Histoires* de Grégoire de Tours: un guide episcopal à l'usage du roi Chrétien". In: *De Tertullien aux Mozarabes*. Tome I: Antiquité Tardive et Christianisme Ancien (III^e-VI^e siècles) – Melanges offerts à Jacques FONTAINE. Paris: Institut d'Études Augustiniennes: s.d. pp. 537-550; HEINZELMANN, Martin. *Op. cit.*, 1994. pp. 19-45, p. 41; 43.

¹⁹⁴ Cf. HEINZELMANN, Martin. *Op. cit.*, 1998, pp. 67-82, p. 70.

¹⁹⁵ Cf. concílio: Orléans III (538) c. 4

parte culpada. Inicialmente, os *rachimburgi* variavam em número. Depois de algum tempo, entretanto, a presença de sete deles era requisitada para que o julgamento fosse válido. Os tribunais merovíngios procuraram, de alguma forma, introduzir alguns graus de ordem dentro do estado da sociedade, em que prevaleciam numerosos crimes, bem como substituir as ações individuais de vingança e de rixas familiares, ou seja, trocar as condutas privadas por um sistema jurídico público¹⁹⁶.

Acima dos tribunais dos condes estava o tribunal real que era mantido em uma das *villae* reais e presidido pelo rei e, posteriormente, pelo prefeito do palácio¹⁹⁷. O presidente do tribunal era auxiliado por “auditores”, mais ou menos numerosos. De acordo com a importância dos casos, esses indivíduos, geralmente eram formados por bispos, condes ou outros grandes personagens presentes no palácio. O rei podia recrutar e convocar o tribunal sempre que desejasse. No que tange à jurisdição desse tribunal, o rei fazia viagens pelo reino ouvindo as queixas e, quando necessário, exercia a função de magistrado sem esperar por todos os procedimentos legais¹⁹⁸. E mais, segundo o próprio Venâncio Fortunato ninguém podia se manifestar contra o julgamento real¹⁹⁹.

Não obstante, o tribunal real era regularmente convocado para julgar os altos oficiais, os homens colocados sobre o *mundium* do rei. Os principais assuntos julgados eram os casos em que o tesouro real estava interessado e os casos de traição. Dentre os casos de traição julgados pelo rei, não podemos deixar de mencionar o caso de Gregório de Tours. Como vimos anteriormente, a situação desse prelado não era das melhores em Tours; pois Riculf, ainda nutrido pela ambição ao trono episcopal, e Leudast, representante de Chilperico, conspiraram contra Gregório com claro objetivo de removê-lo desta sé. Os dois espalharam um boato de que Gregório tinha caluniado a esposa de Chilperico, a rainha Fredegunda, acusando-a de adultério com o bispo Bertram de Bordeaux.

Chilperico aproveitou a oportunidade oferecida e, em 580, convocou Gregório para sua casa de campo em Berny-Rivière – cabe destacar que no sexto século, os lugares de exercício de poder se dividiam entre um palácio real, que era o lugar chefe da cidade, e um ou dois domínios rurais²⁰⁰ –, para defender-se em um julgamento diante de um concílio de bispos. Foi

¹⁹⁶ BURY, J. B., *et. al.*. *Op. Cit.*, p 138-39.

¹⁹⁷ O prefeito do palácio era no século VI um simples administrador da residência real. Somente a partir do século VII, o prefeito passa a controlar a distribuição de terras fiscais que garantia a fidelidade dos grandes aristocratas, momento em que torna-se, progressivamente, o intermediário obrigatório entre o rei e a escol merovíngia. Cf: LE JAN, R. *Op. cit.*, 2006, p. 37

¹⁹⁸ BURY, J. B., *et. al.*. *Op. Cit.*, p 139.

¹⁹⁹ *Carmina* VII, 1. “iudicium regis fallere nemo potest”. Cf: REYDELLET, M. *Op. cit.*, 1981, p 311.

²⁰⁰ LE JAN, R. *Op. cit.*, 2006, p. 36

nesta ocasião que Venâncio Fortunato entregou um panegírico em honra a Chilperico²⁰¹. Segundo M. Reydellet, de todos os panegíricos elaborados por esse autor, este é o mais rico em alusões aos acontecimentos. Este último defende que o trabalho do poeta seria uma interpretação oficial da corte da Nêustria²⁰².

Todavia, consideramos mais sólida a interpretação de B.Brennan²⁰³, pois sugere que o poeta estava, neste caso, agindo com instruções de Gregório e que seu retrato de Chilperico como o perfeito príncipe tinha sido elaborado como uma arma disfarçada. Gregório saiu inocentado deste julgamento. A absolvição do bispo de Tours colocou fim à campanha ofensiva contra a família do rei. Tal panegírico caracteriza basicamente Chilperico em três pontos principais: seu valor militar, seu amor pela justiça e seus talentos literários²⁰⁴.

O rei também podia indicar um de seus oficiais para julgar aqueles que ele considerava traidores. Segundo nos informa Gregório de Tour, em 590 o duque Ennodius foi ordenado pelo rei Childeberto II para processar o bispo Egidius de Metz de traição²⁰⁵. Vale destacar que, embora tivessem como principal tarefa conduzir as forças militares dos monarcas merovíngos, os duques também supervisionavam os condes, serviam como juízes e agiam como embaixadores conforme os desejos de seus mestres reais²⁰⁶. Devido ao seu alto grau de insegurança, essas tarefas eram vistas como uma boa razão para se encontrar, entre esses oficiais, indivíduos oriundos de uma classe mais baixa, segundo F. Gillard²⁰⁷ cujas idéias vão ao encontro da tese de A. Lewis²⁰⁸:

Similarmente, as fontes datadas deste período revelam que o ofício de patriarca, *rector* ou duque não eram por nenhum meio uma posição segura. Quase todos oficiais mencionados por Gregório, Fortunatus ou Fredegário perderam ou sua vida, ou seu ofício, ou ambos após poucos anos no poder. Tão verdadeiro isto parece ser que Gregório considera como excepcional o fato do duque Lupus ter recuperado o *ducatus* de Champagne após ser dirigido fora dele (*LH*, 9,9-14), ou que o duque Bodegisel, que morreu em 585, teria sido capaz de transmitir sua propriedade/título para seus filhos sem serem diminuídos (*LH*, 8,22). Ser um alto oficial no *Regnum Francorum* durante estes anos (550-592) era tão inseguro quanto ser um monarca merovíngio ou visigodo.

²⁰¹ *Carmina* IX.1.

²⁰² REYDELLET, M. *Op. cit.*, 1981, p 309/10 e 314.

²⁰³ BRENNAN, Brian. *Op. Cit.* 1985c, p 74.

²⁰⁴ REYDELLET, M. *Op. cit.*, 1981, p 330

²⁰⁵ Cf: GREGÓRIO DE TOURS. *Op. cit.*, 1885, 10.19

²⁰⁶ LEWIS, Archibald R. "The Dukes in the Regnum Francorum, A.D. 550-751". In: *Speculum*, v. 51, n. 3, pp.381-410, jul. 1976, p 390-91.

²⁰⁷ GILLARD, Frank D. "The senators of Sixth-Century Gaul". In: *Speculum*. V. 54, n. 4, oct, 1979, pp. 685-697, p. 694-5.

²⁰⁸ LEWIS, Archibald R. *Op. cit.* 1976, p 392-93.

Além dos já citados privilégios legais do bispo, a Igreja também podia oferecer o direito de asilo²⁰⁹, desde que tivessem cruzado o limiar sagrado não podiam mais ser torturados ou capturados. Era comumente acreditado que um medonho castigo havia afligido aqueles que não respeitaram e atacaram os direitos sagrados do santuário. Sobre esta questão, mais uma vez recorremos aos fatos vividos por Gregório de Tours. O santuário de São Martinho era um importante lugar de refúgio na Gália merovíngia e o mister espiritual de Gregório, frente aqueles que buscavam a proteção do santo, trouxe um conflito com Chilperico. Seu filho, Merovech, fugiu para Tours, reivindicando refúgio na basílica do santo.

Apesar de todas as ameaças de Chilperico e de seus ataques nas redondezas de Tours, Gregório permaneceu determinado a proteger a regra do refúgio. Afirmando duplamente o poder e o prestígio do santo, bem como a sua própria posição como sucessor de São Martinho, o triunfo de Gregório deve-se ao fato de que, apesar de todas as ameaças de Chilperico, aquele rei não ousaria atacar a igreja, pois Gregório rapidamente ensinou que o poder de São Martinho era eficiente tanto nas curas como nas punições, o que parece ter convencido Chilperico. Sem dúvida os reis francos são retratados mais com medo das “virtudes vingativas” de São Martinho do que em relação ao amor por ele²¹⁰.

Nos domingos, nos dias santos e nas três principais datas religiosas: Natal, Páscoa e Pentecostes, aos sons dos sinos, os paroquianos lançavam-se aos montes para as igrejas²¹¹. Eles freqüentemente recebiam a comunhão e era um castigo terrível ser privado disso. A parte dos serviços da Igreja, os francos constantemente estavam rezando, pois nesses dias especiais, devido às exortações e proibições eclesiásticas e agregado ao fato de que elas eram apoiadas pelos editos reais, havia aparentemente nada para fazer além de ir à Igreja para ajudar e rezar. As atividades consideradas inapropriadas para tais dias eram todas sinais da cultura ou interferência humana, em oposição ao estado natural característico do Paraíso, visto que as pessoas comuns tentavam realizar suas atividades em harmonia com os santos, vivendo de maneira natural, como no Paraíso, em imitação dos santos²¹². Em outras palavras, observamos durante o período medieval a Igreja controlando o tempo social, tanto pelas proibições práticas e sociais dos dias santos e religiosos como pelo controle alimentar nestes mesmos dias. Esse controle temporal por parte da Igreja estabeleceu uma completa submissão do

²⁰⁹ Cf. concílio Orléans IV (541), c. 30; Mâcon (585) c. 8

²¹⁰ BRENNAN, Brian. *Op. Cit.* 1997. p 129-30.

²¹¹ HEN, Y. *Op. cit.*, p. 72.

²¹² VAN DAN, R. *Op. cit.*, p 285-290.

homem ao sistema social e ideológico dominante, considerando que o tempo do indivíduo não lhe pertencia, pois este era propriedade de uma força superior que estava acima dele²¹³.

Percebemos que os homens merovíngios acreditavam não apenas em Deus mas também nos santos que eles, continuamente, invocavam e acreditavam em suas intervenções nos assuntos mundanos. Ou como destacou Marc Bloch²¹⁴:

Os homens da Idade Média, ou pelo menos a imensa maioria deles, tinham das coisas da religião uma imagem muito material e, se pode dizer, extremamente terra-a-terra. Como poderia ser de outra forma? A seus olhos, não havia um abismo intransponível entre o mundo em que viviam e o mundo do maravilhoso para o qual os ritos cristãos abriam a porta; os dois universos penetravam-se mutuamente; se um gesto agia no além, como imaginar que sua ação não se estendia também a este mundo? Certamente, a idéia de intervenções dessa ordem não chocava ninguém, pois ninguém tinha noção exata das leis naturais. Portanto, os atos, os objetos ou os indivíduos sagrados eram imaginados não apenas reservatórios de forças aptas a atuar no outro mundo mas também fontes de energia suscetíveis de influência imediata sobre a vida cá na terra.

Embora nem todos os lugares desenvolveram um único culto de santo, havia predominantemente um crescente interesse na promoção e invenção das relíquias, isto é, os restos físicos de uma pessoa santa através do qual sua intercessão com Deus poderia realizar milagres. Essas relíquias tornaram-se o centro de culto e aqueles que as controlavam, principalmente os bispos, também controlavam a maioria das autoridades sagradas disponíveis na comunidade²¹⁵. Dessa forma, os bispos merovíngios eram ansiosos para obter relíquias, consideradas um *locus* onde a terra e o paraíso encontram-se na pessoa do morto, evidência estabelecida por algumas manifestações de poder sobrenatural²¹⁶, notadamente pelo poder curativo. Os motivos especiais para obtenção dessas relíquias eram dois. Primeiramente, o bispo gaulês do século sexto esforçava-se para estabelecer um conjunto de atitudes e comportamentos em torno dessa crença; e, em segundo lugar, para definir e estabilizar seu *status* através do culto. Desse modo, a crença da cura através das relíquias

²¹³ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p.173-4.

²¹⁴ BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 81.

²¹⁵ MCKINLEY, Allan Scott. "The first two centuries of Saint Martin of Tours". In: *Early Medieval Europe*, 2006, v. 14, n. 2, pp. 173-200, p. 185.

²¹⁶ BROWN, Peter. "Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours". In: IDEM. *Society and the Holy in Late Antiquity*. New York: Faber and Faber, 1982, pp. 222-251, p. 225.

simbolizava o triunfo (a representação do poder do santo ao vencer o sofrimento e a desintegração) e a resolução dos sofrimentos dos crentes.

A cura, portanto, era associada com a mobilização das precisas associações conectadas com o objeto santo. E mais: era considerada como uma entrada dentro das relações com uma pessoa santa. Relação esta que passava de alguma maneira pela figura do bispo, visto que estes, como Gregório de Tours por exemplo, eram considerados os representantes oficiais de são Martinho ou do santo predecessor de sua sé. Sua vida e suas sensibilidades eram constantemente moldadas por uma rede de intensas relações com seus companheiros invisíveis ou ideais. Cabe aqui realçar que o prestígio do bispo de Tours no sexto século provém, em grande medida, de sua afirmação como sucessor dos trabalhos de são Martinho; do bispo de Poitiers, como sucessor dos trabalhos de santo Hilário; do bispo de Paris, como sucessor dos trabalhos de são Marcelo e, assim, sucessivamente²¹⁷. Desse modo, suas relações, aos olhos dos fiéis, tinham a intimidade de um “parente” substituto, e tais intimidades eram necessárias, pois a crença nelas funcionavam com uma das bases do poder do bispo dentro das comunidades cristãs da Gália merovíngia.

Nesse sentido, as relíquias podem ser um opaco fragmento, mas o santo é um companheiro ideal²¹⁸. Assim estamos visualizando um conjunto de bispos, cujos *merita*, dependem de um “diálogo” altamente personalizado e intenso com tais companheiros, dado que os santos eram considerados um grupo de pessoas muito especiais – eles eram aqueles cujos *meritae* agora permaneciam seguros em outro mundo. Dessa forma, os restos físicos – as relíquias –, pelos quais a segurança era manifestada para os espectadores através de milagres, bênçãos e curas tinham uma outra função. Eles respondiam e apoiavam a questão do mérito episcopal junto à população. Tais milagres, segundo Van Dan, não eram apenas manifestações do poder divino; eles eram também advertências aos reis, magistrados e aristocratas locais. Em resumo, precisamos sempre lembrar uma fundamental equação: santidade era poder²¹⁹.

Percebe-se então que a Igreja tinha sob seu controle os sacramentos, a religião e a virtude curativa. O domínio eclesiástico desse sistema de crenças e comportamentos orientados ao redor da santidade cristã era um modo perfeitamente plausível de controlar eventos e contingências cotidianas²²⁰. À frente de tudo isso, estava a figura do bispo, líder

²¹⁷ BRENNAN, Brian. *Op. Cit.* 1997. p. 121-123

²¹⁸ BROWN, Peter *Op. cit.* 1982, pp. 222-251, p. 240-41.

²¹⁹ VAN DAN, R. *Op. cit.*, p.194.

²²⁰ IDEM, *Ibidem*, p.199.

espiritual e temporal da urbe ou, conforme o caso, da região. Com a manipulação e controle das relíquias, o bispo sentia-se investido de poder sobrenatural, visto que se considerava legatário, ou o melhor indicado para receber o poder miraculoso do santo da igreja que administrava, e os fiéis celebravam-no com temor reverente. Em outras palavras, percebemos que a autoridade episcopal possuía uma forte dimensão espiritual e nela descansava não apenas suas ações dentro deste mundo, mas também sua habilidade para discernir as forças ocultas de Deus.

Em síntese, assistiu-se durante o período merovíngio a um duplo movimento, tanto clerical como monárquico, dentro do campo religioso, ou seja, temos de um lado a Igreja, principalmente através de seus bispos, e de outro, fundamentalmente, os reis. Nesse movimento ambos os lados queriam aproveitar-se um do outro. Dentro deste quadro, percebemos que a Igreja procurou conduzir o reino elevando os bispos à posição de conselheiros dos soberanos e esforçando-se para transformar em lei civil os cânones dos concílios, enquanto os reis, por sua vez, procuraram dirigi-la, especialmente quando participavam, direta ou indiretamente, da nomeação dos bispos e na presidência de alguns concílios. Contudo, acabaram neutralizados e mutuamente paralisados. Assim, concordamos com Le Goff quando afirma que na Gália a imbricação dos dois poderes era tal que a decadência da monarquia merovíngia e do clero franco ocorreu paralelamente. E que a situação era tão crítica que, antes de partir para evangelizar a Germânia, são Bonifácio reformou o clero franco²²¹. Porém, no sexto século, período de nosso interesse, a paisagem religiosa era composta por um grande número de igrejas que serviam, concomitantemente, como centros religiosos, econômicos, sociais e políticos das elites locais.

²²¹ LE GOFF, J. *Op. cit.*, 2005, p. 41.

2. Venâncio Fortunato: um escritor de fronteira na Gália Merovíngia.

Vamos tratar aqui de um indivíduo no mundo da fronteira: do espaço e do tempo. Mundo este que possui apanágios fascinantes, pois evidencia duas esferas distintas. Aquele que ainda não se foi totalmente, mas cujo término não oferece qualquer dúvida; e aquele que ainda não chegou definitivamente, porém, já é possível vê-lo sem muita clareza. Assim o mundo de fronteira constitui-se em uma área de incertezas e de ambigüidades. No entanto, há nestas áreas, algo ou alguém em que se pode confiar, conhecedor de boa parte de tudo que foi consolidado no passado, ao longo da história, que se encontra no momento exato e no lugar adequado para poder deixar suas obras como testemunho para as gerações futuras. Foi o caso da literatura latina e da poesia latina, visto que trataremos de um intelectual que caminhou por estes dois âmbitos, especialmente o segundo. Indivíduo este chamado *Venantius Honorius Clementianus Fortunatus*.

Nosso objetivo neste tópico não é proporcionar um exaustivo relato da carreira do poeta, muito menos um completo esboço biográfico, mas sim discutir criticamente alguns assuntos que consideramos chave dentro de nossas propostas e dos relatos da carreira de Venâncio Fortunato, um intelectual do sexto século, que deixou a Itália para buscar a hospitalidade e a patronagem dos reis e bispos da Gália. Para tal tarefa tomaremos como base, principalmente, os elementos encontrados em seus poemas, buscando abranger as mais importantes etapas de sua carreira, tanto antes de sua chegada ao reino franco, como durante os muitos anos em que permaneceu em sua adotada Gália.

Sobre as informações referentes à biografia de Venâncio Fortunato, segundo F. Pejenaute²²², entre outros autores, podemos encontrá-las no próprio autor, como por exemplo, na *Vita S. Martini*²²³, na qual Venâncio Fortunato comenta sobre sua educação em Ravena²²⁴. Uma segunda fonte de informação é obtida nas diversas passagens da obra de Gregório de Tours (538-594), como veremos mais adiante; e, finalmente, Paulo Diácono (720 – 799) que deixou uma sucinta biografia sobre Venâncio Fortunato²²⁵ – porém recolhendo os dados mais notáveis de sua vida –, aproximadamente duzentos anos após sua morte²²⁶.

²²² Cf. PEJENAUTE, Francisco. *Op. cit.*, 2002, p 387-401.

²²³ FORTUNATUS, Venantius. *Vita S. Martini*, ed. Leo, MGH AA 4. Doravante trataremos a mesma como *VM*

²²⁴ FORTUNAT, Venance. *Vie de Saint Martin* (texte établi et traduit par Solange Quesnel). Paris: Les Belles LETTRES, 1996, I.29-30

²²⁵ PAULO DIÁCONO. *Historia Langobardorum II.13*. ed. L. Bethamann e G. Waitz, MGH, SRL,1878.

²²⁶ GEORGE, J. W. *Venantius Fortunatus: A Latin Poet in Merovingian Gaul*. Oxford: Clarendon Press, 1992. Resenha de KLINGSHIRN, William E. Disponível em: <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/1993/04.01.11.html>, p. 01. Acesso em 08/02/06.

A data de nascimento de Venâncio Fortunato nos é desconhecida²²⁷, parecendo mais seguro apontar que esta teve lugar na década de 530. Contudo, Venâncio Fortunato nos relata que nasceu em Duplavis²²⁸ (a moderna Valdobbiadene), urbe próxima a Tarvisium (Treviso), na região Norte da atual Itália. De sua família praticamente não sabemos quase nada, visto que o poeta não nos oferece detalhes precisos de sua ligação familiar. Ele menciona brevemente, nos seus *Carmina* (XI,8), o nome de uma irmã, Titiana: “...*minha irmã por nascimento, Titiana...*”²²⁹. Temos também notícias da existência de um irmão e sobrinhos, porém sem nomeá-los²³⁰.

Passou toda a sua infância em um ambiente rodeado de lutas e revoltas impulsionadas pelo general Belisário, representante do Imperador Justiniano (527-565), contra os Ostrogodos, em suas tentativas de reconquistar a Itália para o Império Romano Oriental. Dessa forma, percebemos que a década de 530 (veja o mapa da Europa nos anexos) foi certamente um período de grande sofrimento e desordem no Norte da Itália²³¹. Entretanto, apesar de todo o ambiente descrito acima, Venâncio Fortunato não faz nenhuma referência a tais fatos.

D. Tardi²³² e F. Pejenaute²³³ sustentam a idéia de que a família de Venâncio Fortunato, talvez devido ao estado de insegurança na área, refugiou-se em uma região mais tranqüila, mudando-se para Aquiléia, local onde Venâncio Fortunato permaneceu provavelmente até por volta de vinte e dois anos. Contudo não encontramos nada em suas obras sobre sua família ter se refugiado em Aquiléia; o certo é que o poeta tinha um contato naquela cidade, o bispo Paulo²³⁴. Este, segundo o próprio Venâncio Fortunato, foi o primeiro a lhe sugerir a vida

²²⁷ Cf. PEJENAUTE, Francisco. *Op. Cit.* 2002, p 388.

²²⁸ VM, 4.668f.

²²⁹ Cf. *Carmina* XI, 6.8, In: GEORGE, J. *Venantius Fortunatus: Personal e Political Poems*. Liverpool: Liverpool University Press, 1995, p. 103. Porém o poeta não nos conta nada de relevo sobre ela, citando seu nome evasivamente.

²³⁰ VM 4.670-71.

²³¹ As lutas entre romanos e godos tornaram-se ainda mais complicadas pela entrada dos francos dentro desta disputada região. Os francos, cuja ajuda tinha sido angariada pelo imperador Justiniano contra os godos, em 539, através de uma política em que a mudança de lados era constante, traíram tanto os bizantinos como os godos, trazendo uma parte superior da Itália para seu controle. Cf: GEARY, P. J. *Op. Cit.*, 1988, p. 118; veja também: ISLA FREZ, *Op. Cit.*, s.d. pp. 65-89, p. 72-4.

²³² TARDI, D. *Fortunatus. Étude sur le dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule Mérovingienne*. Paris: s.n. 1927, p. 27. *Apud*: BRENNAN, Brian., *Op. Cit.* 1985c, pp.49-78, p. 51.

²³³ TARDI, D. *Op. Cit.* 1927, p.27. *Apud*: BRENNAN, Brian. *Op. Cit.*, 1985c, p. 51 e PEJENAUTE, Francisco. *Op. Cit.* 2002, p 388

²³⁴ BRENNAN, Brian. *Op. Cit.* 1985c, p. 51

religiosa²³⁵. Não provando de fato que a família de Venâncio Fortunato realmente viveu ali, o máximo que podemos assegurar é que o poeta pode ter visitado aquela cidade²³⁶.

O que podemos afirmar seguramente, com base em seus relatos, é que Venâncio Fortunato mudou-se para Ravena e que, devido às iniciativas proporcionadas por Teodorico (490-526), havia se tornado um centro de excelência cultural [algumas décadas antes de Venâncio Fortunato, ali haviam deixado suas marcas autores renomados, como Cassiodoro (490-580) e Boécio (480-524)]. Venâncio Fortunato nos conta que ali estudou gramática, retórica, métrica e direito²³⁷. Fica claro, portanto, que sua educação o preparou tanto para uma carreira na área do direito como na área de letras, optando pela segunda. Assim, percebemos que, na Itália, ao contrário da Gália, Espanha e África, as escolas públicas continuaram a existir mesmo sob o domínio godo, contudo não sobreviveram à invasão lombarda²³⁸.

Baseado no “índice” redigido por M. Manitius para a edição de Venâncio Fortunato, realizada por F. Leo²³⁹, F. Pejenaute²⁴⁰ informa-nos sobre todas as referências realizadas por Venâncio Fortunato aos poetas clássicos. Assim, encontramos distribuídas ao longo de suas obras cento e quatro referências de Virgílio, sessenta e seis de Ovídio, trinta de Claudiano, dez de Horácio, oito de Lucano e uma de Catulo, Estácio, Sílio Itálico, Petrônio e Marcial. Foi com esse substancial conteúdo de cultura clássica que Venâncio Fortunato partiu rumo à Gália dos merovíngios.

No entanto, ainda em Ravena, Venâncio Fortunato deu uma pequena amostra de sua produção literária, que pode ser encontrada nos dois primeiros poemas do livro I de suas *Carmina*. O primeiro foi dedicado ao bispo Vitalis²⁴¹, em honra de um “lugar digno” e foi entregue diante de um notório público durante a consagração da igreja recém construída. Já o

²³⁵ VM, 4.658-62

²³⁶ Uma outra evidência, que descaracteriza a afirmação de uma possível estadia em Aquiléia, é proporcionada pelo próprio Venâncio Fortunato que, escrevendo entre 573 e 576, descreve sua casa em Duplanevis. Neste momento, ele está sobre domínio Lombardo e sugere que sua família ainda vivia ali. Felix, um amigo de Venâncio Fortunato desde os tempos de juventude, havia voltado a Treviso para estudar em Ravena, e o poeta exorta seu amigo a encontrar sua família e seus amigos (VM, 4.665-71). Assim, concordamos com Brennan que argumenta uma continuada residência da família de Venâncio Fortunato próximo a Treviso. Se a família deixou essa região, o poeta não faz nenhum registro disso. Cf: BRENNAN, B. *Op. cit.*, 1985c, p. 51

²³⁷ VM, 1.34-39

²³⁸ LOT, Ferdinand. Em *Op. cit.* 2006, pp. 191-260, p. 237.

²³⁹ MGH, AA, 4.1.

²⁴⁰ Cf. PEJENAUTE, Francisco. *Op. cit.* 2002, p. 384.

²⁴¹ Vitalis de Altinum pode ter sido o primeiro patrono de Venâncio Fortunato. Cf: KOEBNER, R. *Venâncio Fortunato, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger-Reiches*. Leipzig, 1915, p.125. Apud: BRENNAN, Brian. *Op. cit.* 1985c, p. 58.

segundo foi criado para comemorar a construção da igreja de santo André²⁴² e foi afixado na parede desta igreja como um memorial para o doador.²⁴³,

Sua estadia na culta Ravena estendeu-se até o ano de 565 quando começou sua longa viagem, tanto em espaço como em tempo, pelo território da Gália merovíngia, onde permaneceu até a sua morte, quase quarenta anos depois de sua partida. Na primavera de 566, após atravessar os Alpes, Venâncio Fortunato chegou à corte austrasiana em Metz, na época da realização do casamento do rei franco Sigiberto com a princesa visigoda Brunilda, filha do rei Atanagildo. Ali diante dos dignitários da corte, o poeta cantou um *Epithalamium*²⁴⁴ e um breve panegírico²⁴⁵. Acreditamos que pelo matrimônio, provavelmente, Sigiberto procurava concretizar uma aliança comercial e militar com a Hispânia visigótica.

O referido poema foi importantíssimo para Venâncio Fortunato, pois com ele o poeta chamou a atenção da escol merovíngia, tanto franca como galo-romana, assentando parte da base de sua subsequente reputação na Gália²⁴⁶. É importante frisar que o aparecimento do poema na Gália, em 566, proporciona a primeira data segura de sua carreira²⁴⁷. Por outro lado, esse fato sugere uma segunda questão: o que levou o poeta a abandonar sua terra natal e buscar proteção na Gália? Existem vários estudos²⁴⁸ que apontam os motivos que fizeram Venâncio Fortunato deixar uma sociedade erudita e cortesã para penetrar em uma região germana. O problema torna-se ainda mais complicado porque, baseando-se nas informações retiradas dos trabalhos do próprio autor, encontramos duas versões diferentes que motivaram sua jornada. Na carta para Gregório de Tours, que forma o prefácio da primeira coleção de seus poemas (livros 1 a 7), Venâncio Fortunato retrata-se como o novo *Orpheus*. Desse modo, sua jornada seria motivada por uma série de aventuras que o levaram as mais remotas áreas. Contudo, no final da *VM*²⁴⁹, bem como dois séculos mais tarde na biografia supracitada desse

²⁴² Lejay Paul. *Venantius Honorius Clementianus Fortunatus*. Disponível em <<http://www.newadvent.org/cathen/06149a.htm>>. Acesso em 08/02/06, p. 1 e BRENNAN, Brian., *Op. cit.* 1985c, p. 53.

²⁴³ BRENNAN, Brian. *Op. cit.* 1985c, p. 53.

²⁴⁴ *Carmina* VI, 1. Uma composição na qual Sigiberto e Brunilda são, inevitavelmente, conciliados pelos designios do Cupido e de Vênus, ou seja, em um texto carregado de menções clássicas

²⁴⁵ *Carmina* VI, 1a. Uma composição que trata cuidadosamente da passagem da princesa ariana para a Igreja católica. Cabe destacar que a palavra panegírico deve ser entendida de forma mais ampla, pois nenhum dos poemas de Venâncio Fortunato pode ser comparado, tanto em estilo como em conteúdo, aos panegíricos de Cláudio e ou Sidonio. Sobre essa discussão veja: REYDELLET, M. *Op. cit.* 1981, p 305-06.

²⁴⁶ BRENNAN, Brian *Op. cit.* 1984, pp. 1-11, p. 1.

²⁴⁷ BRENNAN, Brian. *Op. cit.* 1985c, p 54; PEJENAUTE, Francisco. “Venancio Fortunato y su marcha de Italia: las debatidas razones de un viaje sin retorno”. In: *Revista Helmántica*. Salamanca, n. 167, pp. 189, 223, maio/ago, 2004, p. 194.

²⁴⁸ Encontramos um levantamento e uma discussão de tais causas que levaram Venâncio Fortunato a uma viagem à Gália em: PEJENAUTE, Francisco. *Op. Cit.*, n. 167, pp. 189, 223, maio/ago, 2004.

²⁴⁹ *VM*, IV 665-710.

poeta, elaborada por Paulo Diácono, o que motivou o poeta a abandonar a Itália foi uma peregrinação à basílica de Tours, em agradecimento por ter-se curado de uma oftalmia no altar de São Martinho, na basílica de São Apolinário, em Ravena.

Porém, dentre todas as possibilidades, acreditamos que parece mais coerente a apresentada por B. Brenann²⁵⁰. Para esse pesquisador, quando Venâncio Fortunato entrou na Gália seu primeiro destino era Metz, pois viu no casamento real uma oportunidade que o atraiu para a região Norte. Essa hipótese que ganha solidez se pensarmos que poderia haver uma proteção já estabelecida, direta ou indiretamente, pelo rei Sigiberto ao poeta, em prévios contatos anteriores à sua viagem.

Tais circunstâncias encaixam-se com o fato de que, desde o momento em que o viajante entrou nos domínios do rei da Austrásia, viu-se acompanhado, por ordem do próprio rei, pelo conde Sigoaldo, que não só acompanhou o poeta até a corte de Metz mas também forneceu tudo quanto fora necessário para tornar a viagem mais cômoda e segura²⁵¹. Assim um capacitado poeta, ansioso por adquirir reputação, pode bem ter percebido que as oportunidades eram grandes na corte de uma dinastia germânica, ansiosa para adotar uma aparência ao estilo romano que havia em Ravena.

Porém, essa possibilidade levanta outra questão: como Venâncio Fortunato tomou contato com a corte austrasiana? Uma possibilidade, ainda não completamente explorada, era que Venâncio Fortunato pode ter ouvido falar sobre ela ou até mesmo sobre os planos do casamento real em círculos episcopais, uma vez que o poeta tinha amigos entre os bispos da Itália e seus primeiros contatos na Gália foram com os bispos Sidonius, em Mainz; Nicetius, em Trier; e Vilicus em Metz²⁵². Assim, acreditamos que havia uma ligação entre qualquer um ou todos aqueles bispos com seus correlativos italianos. Dessa forma sua chegada à corte de Sigiberto foi fruto dos contatos episcopais entre essas duas regiões²⁵³.

O bispo italiano mais provável que tenha tido contato com o episcopado franco e, talvez, com o próprio Nicetius, ou foi o bispo Vitalis de Altinum²⁵⁴ ou o bispo Rufus de Turin²⁵⁵. Desse modo pode ter sido através de Vitalis ou Rufus que o poeta ouviu sobre o território dos francos e de Nicetius e, provavelmente, até sobre casamento na corte

²⁵⁰ BRENNAN, Brian. *Op. cit.* 1985c, p 56-58.

²⁵¹ PEJENAUTE, Francisco. *Op. Cit.* 2004, p 191.

²⁵² BRENNAN, Brian. *Op. cit.* 1985c, p 57.

²⁵³ COATES, Simon. “*Venantius Fortunatus and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul*”. In: *The English Historical Review*, V. 15, n. 464, nov. 2000, pp. 1109-1137, p. 1112

²⁵⁴ Bispo Italiano, um dos primeiros patronos de Venâncio Fortunato. Veja nota n. 20 deste trabalho.

²⁵⁵ Que em uma carta (*Epistola Austrasicae*, 21, pp. 133-4) revela que enviou um trabalhador italiano para ajudar Nicetius com os projetos de construções. Cf. COATES, Simon. *Op. cit.*, p. 1112.

austrasiana. Assim, utilizando-se dos seus contatos episcopais, é possível que Venâncio Fortunato tenha partido para a Gália com uma carta de recomendação²⁵⁶.

Como já indicamos, sua apresentação como poeta realizou-se nas bodas de Sigiberto e Brunilda com um panegírico, todo enfeitado com retórica. Os seus primeiros poemas no Norte da Gália mostram que ele foi festejado e entreteve tanto a corte de oficiais como os bispos daquela região. Entre os oficiais, temos menção, por parte do poeta, de Sigoaldo, para quem Sigiberto deu a tarefa de cuidar do poeta quando ele chegou à Gália (X, 16,1-2); a Gogo (VII, 1,35-36 e VII, 2, 3-4); e Lupus (VII,7.19-22)²⁵⁷. M. Reydellet acredita que esses funcionários reais foram os primeiros informantes sobre os grandes personagens da corte e dos objetivos de Sigiberto, uma vez que o poeta era um estrangeiro e tudo o que sabia sobre a história merovíngia era o que havia chegado à Itália do Norte, provavelmente muito pouco²⁵⁸.

Entre os bispos, temos menção de Egidio de Reims, Agerico de Verdun e Casentinus de Colônia. Notamos que o poeta desfrutou das hospitalidades de ambos os grupos, tanto o laico como o eclesiástico. Também percebemos tanto pelos poemas como pelas hagiografias que Venâncio Fortunato tinha absoluta consciência que a *nobiles* senatorial não era constituída unicamente pela aristocracia galo-romana. Paralelamente a eles ou interligados a eles, estava a nobreza franca²⁵⁹. Por meio de suas viagens e poemas, veremos mais adiante que ele atuou também como um ponto de contato entre o Império Bizantino e o mundo germânico dos francos na Gália²⁶⁰.

Apesar de sua aparente popularidade, não há nenhuma evidência de que Venâncio Fortunato fora recompensado por Sigiberto ou, até mesmo, por qualquer oficial, continuando a manter sua posição na corte, como poeta ou panegirista. Dessa forma, Venâncio Fortunato pode ter previsto uma melhor possibilidade em outra corte. Uma mudança da corte de Sigiberto para a de Clariberto de Paris foi assinalada pelo panegírico *De Chariberctho Rege*²⁶¹, que provavelmente foi entregue diante do rei e dos notáveis da corte de Paris. Circulando primeiramente na corte de Metz e depois em Paris, Venâncio Fortunato apresentou em suas obras uma imagem daquilo que ele acreditava que os reis merovíngios estavam

²⁵⁶ GEORGE, J. *Op. cit.*, 1995, p. xix.

²⁵⁷ Além dos supracitados encontramos nas obras de Venâncio Fortunato menções de outros oficiais durante a longa estadia na Gália. Para ver a relação completa consulte: LEWIS, Archibald R. *Op. cit.* 1976, p. 386 (especialmente nota de rodapé n. 21).

²⁵⁸ REYDELLET, M. *Op. cit.*, 1981, p. 313.

²⁵⁹ BRENNAN, Brian. "Senators and social mobility in sixth-century Gaul". In *Journal of Medieval History*, n. 11, 1985b, pp. 145-161, p. 155; COATES, Simon. *Op. cit.*, p. 1117-8.

²⁶⁰ Cf. BRENNAN, Brian. "Venantius Fortunatus: Byzantine Agent?" In: *Byzantion*. 65, 1995, pp. 7-16, p. 7.

²⁶¹ *Carmina VI,2*. Nessa composição Venâncio Fortunato destaca a afeição de Clariberto dedicada a Ultrogoda, sua tia e viúva de Childeberto I, e a seus dois primos.

desejando sobre seu sistema político: uma vaga sensação da Antigüidade romana. Com cores próprias o poeta caracterizou os reis como os legítimos herdeiros de um passado glorioso e como os protetores dos cristãos ortodoxos²⁶².

Mas a morte de Clariberto em 567, provavelmente colocou fim a qualquer esperança que Venâncio Fortunato poderia ter tido pela preferência real em Paris. O poeta encontrava-se nessa fase de sua vida em uma delicada situação, pois tinha elogiado Sigiberto e Clariberto, que eram vistos por Chilperico como seus mortais inimigos. Assim, B. Brennan²⁶³ sugere, devido aos fatos relatos acima, que este era o momento oportuno para ele peregrinar para o túmulo de são Martinho de Tours, viajando para o Sul, ou seja, para se ver longe das influências do poder de Chilperico.

Em Tours, o poeta teve a oportunidade de visitar os lugares sagrados associados com o culto a são Martinho; o clímax de sua experiência religiosa poderia ter sido uma aproximação com o túmulo do santo na basílica. Ali, Venâncio Fortunato conheceu o bispo Euphronius e pode ter sido esse prelado que o enviou à cidade de Poitiers e, conseqüentemente, para o convento fundado pela princesa touringiana Radegunda nessa cidade. Neste local fixou residência, apesar das inúmeras viagens até o final de sua vida, próximo do ano 600.

Em Poitiers Radegunda edificou o monastério que mais tarde, quando recebeu do imperador Justino II de Bizâncio as relíquias²⁶⁴ da Santa Cruz, chamou-se “da Santa Cruz”. O monastério de Poitiers era muito grande e continha cerca de duzentas religiosas, constituído basicamente por mulheres oriundas das famílias aristocratas galo-romanas ou francas²⁶⁵. Inicialmente, elas viviam sobre a regra de são Bento, mas entre 570 e 573, Radegunda aprovou a regra elaborada por Cesário de Arles²⁶⁶.

Venâncio Fortunato chegou a Poitiers durante o episcopado de Pascentius²⁶⁷, a quem o poeta dedicou a *Vita Hilarii*²⁶⁸, cerca de 567/8. No momento de sua chegada em Poitiers, Radegunda estava em negociações com o imperador Justino II e a imperatriz Sofia de Bizâncio com o objetivo de conseguir que o mencionado imperador lhe enviasse algumas relíquias, especialmente, alguns restos da Santa Cruz. Venâncio Fortunato celebrou com dois

²⁶² Cf: BRENNAN, Brian. *Op. cit.*, 1984, pp. 1-11, p. 3.

²⁶³ BRENNAN, Brian. *Op. Cit.* 1985c, p 61.

²⁶⁴ Enriquecidos por doações, os monastérios procuravam guardar as relíquias mais prestigiadas, como esta adquirida por Radegunda que, concomitantemente, aumentava seus esplendor espiritual e concorria com os centros religiosos rivais. Cf: LE JAN, R. *Op. cit.*, 2006, p. 71.

²⁶⁵ Cf: RABY, F. J. E. *Op. Cit.*, 1957, pp 127-142, p. 135.

²⁶⁶ Cf: PEJENAUTE, Francisco. “Cuatro notas a las Vidas de santa Radegunda escritas por Venancio Fortunato y Baudonivia”. In: *Memoria Ecclesiae*, Oviedo, XXV, pp. 333-356, 2004, p. 342-343.

²⁶⁷ Pascentius: antes de ser promovido para o episcopado havia sido o abade do monastério de santo Hilário Cf: GREGÓRIO DE TOURS. *Decem Libri Historiarum*. 4.18. Doravante referiremos a essa obra como *LH*.

²⁶⁸ FORTUNATUS, Venantius. *Vita S. Hilarii* 1 MGH AA 4.2.1. Doravante referiremos a esta obra como *VH*.

poemas a chegada das relíquias a Poitiers. Trata-se dos seguintes poemas: *De excidio Thoringiae*²⁶⁹ e de *Ad Artachim*²⁷⁰. O poeta também escreveu um texto de agradecimento dedicado à Justino II e Sofia, todos datados do ano de 569. O envio da relíquia e dos poemas pode ter significância tanto política como religiosa, pois o poema de agradecimento para o imperador Justino II e para a imperatriz Sofia foi, sem dúvida, escrito com autorização de Sigiberto. Além disso, Justino II pode ter buscado a corte para usá-la como apoio em uma futura data, talvez contra os Lombardos que tinham invadido o Norte da Itália²⁷¹.

Obtida a relíquia da Santa Cruz e com o motivo de sua solene entronização, Venâncio Fortunato compôs sete poemas, recolhidos no início do livro II de seus *Carmina*. Alguns deles constituem-se em fervorosas manifestações espirituais do poeta²⁷², outros puros artifícios formais²⁷³, os dois restantes constituem-se em hinos. Segundo Francisco Pejenaute, esses trabalhos colocam o nome de Venâncio Fortunato na dilatada história da hinologia cristã, ambos ainda sendo recitados na liturgia da Igreja católica até nossos dias. O primeiro, *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis*²⁷⁴ e o segundo, *Vexilla regis prodeunt*²⁷⁵.

Uma vez instalado definitivamente em Poitiers, no convento de Santa Cruz, a vida do poeta vai girar em torno do convento de Radegunda. Venâncio Fortunato passou a vida trabalhando ali como administrador. Ele parece referir-se a si mesmo em tal cargo²⁷⁶. Também em Poitiers, Venâncio Fortunato foi nomeado bispo, três anos após a morte de Radegunda, alguns anos antes de sua morte, ocorrida provavelmente no ano de 600.

A íntima conexão com o monastério de Santa Cruz são ilustradas pelo grande número de poemas escritos para a fundadora Radegunda e a abadessa Agnes. Esses trabalhos nos dão acesso a um mundo muito íntimo²⁷⁷. São poemas que revelam as últimas expressões do refinamento de uma espécie de um culto à amizade e à literatura que alguém fez como presente de cortesia. Assim, em Poitiers, melhor do que em Metz, Venâncio Fortunato encontrou uma sociedade, especificamente um mosteiro, mais adaptado às necessidades de

²⁶⁹ *Carmina, Appendix, 1.*

²⁷⁰ *Carmina, Appendix, 3.*

²⁷¹ CAMERON, Averil. "The Early Religious Policies of Justin II". In: *Studies in Church History* 13, 1976, 59-60. *Apud*: ²⁷¹ BRENNAN, Brian. *Op. Cit.* 1985c, p 62

²⁷² Especialmente os poemas 1 e 3.

²⁷³ Os poemas 4, 5 e 5a.

²⁷⁴ *Carmina, II.2*

²⁷⁵ *Carmina II.6*

²⁷⁶ *Carmina, XI, 4,3.*

²⁷⁷ Como os poemas onde Venâncio Fortunato agradece as monjas por obséquios enviados a ele, no XI.8 agradece pelas flores enviadas. Ou mesmo as lamentações ou impedimentos por não poder vê-las, como no *Appendix.18*, cuja a regra do monastério impede que ele participe do aniversário de Agnes. Em alguns poemas, Venâncio Fortunato revela a manifestação de sentimentos afetivos para com as monjas, como o XI.2, no qual Radegunda é caracterizada como mãe. Ou o XI.3 em que Agnes é chamada de irmã, *et passim*.

sua natureza literária. Era um grupo de mulheres que se tornara por muitos anos uma audiência sempre pronta a ouvir seus versos²⁷⁸.

Associado ao monastério de Santa Cruz, Gregório de Tours emergiu como o principal e mais consistente protetor de Venâncio Fortunato. Neste caso também a longa e íntima familiaridade das duas personagens é refletida no grande número e na vasta variedade de poemas diretamente enviados para o bispo de Tours. Trabalhos que se enquadram desde um panegírico formal até um grupo de curtas saudações²⁷⁹. Motivo pelo qual J. George²⁸⁰ apresentou uma divisão dos poemas em dois grupos: os que apresentam as qualidades de um “grande bispo pastoral” (*the great pastoral Bishop*) e os que apresentam a afeição pessoal do bispo (*loved individual*). No primeiro grupo, ele é elogiado pelos trabalhos pastorais na cidade e pelos concílios da Igreja de que participou, sendo freqüentemente qualificado como *pastor*, *parens* e *pater*²⁸¹. No segundo grupo, a afeição pessoal, consiste em uma gama de poemas de saudação, de congratulação, de resposta a convites, de agradecimento por presentes²⁸², freqüentemente, escritos com tons amenos e afetuosos.

Acreditamos que Venâncio Fortunato aliou-se ao novo bispo de Tours por dois motivos. Primeiro, não era desconhecida a tradição de patronagem literária praticada pelo bispo de Tours²⁸³. Segundo, Gregório possuía ascendência de uma família aristocrata galo-romana que, como grupo, considerava o cultivo das letras como parte de um estilo de vida nobre. Tudo isso deve ter atraído Venâncio Fortunato que, posteriormente, também escreveu uma terceira *Vita Martini* entre os anos 573 a 576. O trabalho atraiu a atenção do bispo tanto que, em uma data posterior a 576, Gregório pede um poema²⁸⁴ a Venâncio Fortunato cujo tema era a recente conversão dos judeus de Clermont pelo primeiro professor de Gregório, o bispo Avitus. Talvez o sucesso da *Vita Martini* tenha guiado Gregório a encorajar o poeta a colecionar seus poemas, pois Venâncio Fortunato dedicou a coleção a Gregório²⁸⁵. Acredita-se que Venâncio Fortunato publicou sucessivamente os livros I a VIII, próximo do ano de

²⁷⁸ Cf. RABY, F. J. E. *Op. cit.* 1957, pp 127-142. 138.

²⁷⁹ *Carmina*: I,5; II,3; V,3; V,8; V,17; VIII,11; VIII,21; IX,6; IX,7; X,6; X,8; X,11; X,12. Apenas para citarmos alguns.

²⁸⁰ GEORGE, Judith W. *Op. cit.*, 1987, 189-205, p. 201.

²⁸¹ Como exemplo citamos o poema V.8^a.1: “generoso pai Gregório” (*bountiful pather Gregory*) retirado de GEORGE, J. *Op. cit.* 1995, p. 21.

²⁸² Tais como peles próprias para a fabricação de sapatos (VIII.22) e mudas para seu jardim (V.13)

²⁸³ Visto que seus predecessores haviam comissionado poemas em conexão com a propagação do culto de São Martinho. Como exemplos, podemos citar as duas primeiras hagiografias deste santo, a escrita por Sidonio Apolinário e a de Paulinus de Périgueux.

²⁸⁴ *Carmina* V.5.

²⁸⁵ A coleção de poemas é, como um todo, dedicada a Gregório de Tours. Venâncio Fortunato a prefaciou com uma carta no qual ele deixa claro que foi Gregório que o encorajou a fazer a compilação (I Pref. 4)

576, o livro IX em 584 ou 585, o livro X depois de 591. Já o livro XI e o *Appendix* parecem formar uma coleção póstuma²⁸⁶.

A morte de Sigiberto, em 575, segundo Gregório de Tours por emissários de Fredegunda, pode ter se tornado um fator adicional que influenciou o poeta a buscar a patronagem do metropolitano de Tours. Visto que, tanto Venâncio Fortunato como Gregório de Tours eram intimamente associados à corte de Sigiberto. Porém, com a morte de Sigiberto qualquer esperança, por parte do poeta, por uma ascensão na corte teria chegado ao fim. Desse modo, um íntimo e apreciativo patrono episcopal poderia ter tomado o lugar dos círculos da corte.

A patronagem de Gregório para com Venâncio Fortunato resultou como presente, do bispo para o poeta, uma casa de campo com terras próxima a Viena, e foi lembradas em dois poemas do livro VIII²⁸⁷. Evidências que se encontram em uma segunda coleção endereçada *ad diversos*. O prefácio desta segunda coleção e as primeiras composições poéticas do livro VIII evidenciam que os principais temas são a promoção de Radegunda e de seu monastério.

A íntima associação com Radegunda e Agnes não era de nenhum modo incompatível com a patronagem oferecida por Gregório de Tours. Nesse sentido, as amizades que cultivou já instalado em Poitiers, notoriamente com Leonitus II de Bordeaux, Feliz de Nantes e o próprio Gregório de Tours, refletem a continuada importância da patronagem episcopal para sua carreira²⁸⁸. No que tange especificamente às relações entre Radegunda e Gregório, Venâncio Fortunato poderia agir como uma ponte entre o convento e o bispo de Tours, visto que, neste período, a hostilidade do bispo Maroveus de Poitiers para com Radegunda e seu monastério a forçou a buscar apoio além da própria Poitiers. Assim, Venâncio Fortunato, atuando como seu propagandista, conseguiu forjar íntimas ligações com Tours.

Podemos acentuar três principais ocasiões – 580, 588 e 589 – em que Venâncio Fortunato agiu em concordância com seu patrono, Gregório de Tours, em um exercício de diplomacia para conseguir fins específicos. Em cada ocasião, a mensagem dele era refinada e complementada por outras atitudes tomadas pelo bispo touringiano. Em 580, a absolvição em seu julgamento²⁸⁹; em 588, o vínculo de boas relações com o jovem rei Childeberto II e

²⁸⁶ CF: Lejay Paul. *Op. cit.* Disponível em <<http://www.newadvent.org/cathen/06149a.htm>>. Acesso em 08/02/06, p. 2

²⁸⁷ *Carmina*. VIII. 19.3-6 e VIII.20

²⁸⁸ COATES, Simon. *Op. cit.*, p. 1113.

²⁸⁹ *Carmina* IX.1. Aqui Chilperico, em 580, convocou Gregório para sua casa de campo em Berny-Rivière, para defender-se em um julgamento diante de um concílio. Discutiremos com mais detalhes esta questão no sub item posterior.

Brunilda²⁹⁰; em 589, o restabelecimento da imunidade dos impostos a Tours²⁹¹. Nesse período também há duas consolações e dois epitáfios enviados pelo poeta a Chilperico e Fredegunda, pela morte de seus filhos²⁹².

O relacionamento entre Gregório e Venâncio Fortunato estendeu-se até a década de 590. Contudo, pouco sabemos sobre Venâncio Fortunato após a década supracitada. Mas seus últimos poemas indicam um envolvimento com Gregório de Tours. Um deles foi o poema (X. 14) que celebrou a consagração de Platô, arceidiacono de Gregório, como bispo de Poitiers em 592. Quando Platô morreu pouco tempo depois, ainda na década de 590, o próprio Venâncio Fortunato torna-se o bispo da cidade. O que indica que até mesmo estrangeiros poderiam ser consagrados bispos²⁹³.

Seu episcopado permanece totalmente obscuro. B. Brennan sugere que a nomeação de Venâncio Fortunato ao ofício de bispo foi devido à influência de Gregório junto ao rei Childeberto II. O mesmo autor também insinua que Venâncio Fortunato tornou-se bispo em 594, o ano em que Gregório morreu²⁹⁴. Foi com essa opacidade episcopal que o poeta italiano, que buscou fama e reconhecimento na Gália merovíngia, com base em sua arte, terminou seus dias como bispo de Poitiers. Durante a Idade Média veio a ser venerado como um santo²⁹⁵.

De forma geral, os poemas dedicados aos reis, aos bispos e à nobreza nos oferecem certos interesses, valores e ambições de tais grupos de pessoas, sublinhando suas individualidades, bem como a reação do poeta a tudo isso. Ou seja, por meio das obras de Venâncio Fortunato, caracterizado pelos críticos²⁹⁶ como “poeta de ocasião ou de circunstâncias”, podemos ver um outro mundo, diferente daquele construído pelo seu amigo Gregório de Tours, uma vez que não era um historiador que julgou os acontecimentos, mas

²⁹⁰ Cinco poemas de Venâncio Fortunato talvez registrem uma visita de Gregório e do poeta a Metz: X.7, X.8, e X.9. Os outros dois poemas de saudação a Childeberto II e Brunilda são encontrados no apêndice: Appendix V-VI. Salienta-se conforme M. Reydellet (REYDELLET, M. *Op. cit.*, 1981, p.303) que Childeberto II só aparece nos poemas de Venâncio Fortunato após este ter o poder em mãos.

²⁹¹ *Carmina*, X,11, sobre este fato, discutiremos, com mais detalhes, no sub item posterior.

²⁹² *Carmina IX*, 2;3;4 e 5.

²⁹³ BRENNAN, Brian. *Op. cit.* 1985b, pp. 145-161

²⁹⁴ BRENNAN, Brian. *Op. cit.* 1985c, p 78.

²⁹⁵ GAIFFIER, B. de. *S. Venance Fortunat, évêque de Poitiers. Les témoignages de son culte*. Analecta Bollandiana 70, 1952, p. 262-84. *Apud*: BRENNAN, Brian. *Op. cit.* 1985c, p 78.

²⁹⁶ Podemos citar segundo GEORGE entre tais autores: DILL, S. *Roman society in Gaul in the Merovingian ages*. London: s.e., 1926; MEYER, W. *Der gelegentlichsdichter Venâncio Fortunato Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, philhist.* Berlin: s.e., 1901; KOEBNER, R. *Venâncio Fortunato: seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 22*. Leipzig:n.e., 1915; MOOS, P. Von. *Consolatio; Darstellung*. München: s.e., 1971; REYDELLET, M. *Op. cit.* 1981. Cf. GEORGE, Judith. Poet as Politician: “Venâncio Fortunato’ panegyric to King Chilperic”. In: *Journal of Medieval History*. n.15, 1989, pp. 5-18. p. 5-6

um poeta que estava endereçando poemas a escol merovíngia. Dessa forma, para se compreender a diferença entre os quadros oferecidos por Gregório de Tours e Venâncio Fortunato, é necessário considerar a concepção que este último fazia de poesia. M. Reydellet afirma que, embora não tenha deixado registrado, o poeta compreendia que a literatura tinha um papel social e ornamental, apesar de também ressaltar que este intelectual não era um poeta político, senão que de forma secundária²⁹⁷.

Os poemas de Venâncio Fortunato eram parte do mundo do século VI – eles eram lidos em grandes ocasiões da Igreja e do reino franco ou inscritos em paredes como monumentos públicos. Eles representam uma rica fonte do período, se o pesquisador estiver preparado para admitir as restrições do gênero e levar em conta quando utilizar o material. Os trabalhos de Venâncio Fortunato contém, fundamentalmente, uma riqueza de informações sobre a construção da imagem pública das elites da sociedade merovíngia, para ambos os grupos, francos e galo-romanos, todos lisonjeados em ter seus nomes e sua carreira retratados pelo poeta italiano. Esses trabalhos, proporcionam-nos um tipo de evidência sobre indivíduos que não pode ser encontrados em qualquer outra fonte. Conseqüentemente, o poeta salvou do esquecimento numerosos personagens de segundo plano, contribuindo para aumentar nosso conhecimento sobre o mundo merovíngio²⁹⁸.

Porém, precisamos nos conscientizar de que tais evidências devem ser usadas com cuidado, e reconhecer suas limitações. Assim, é importante, por exemplo, ter suficiente material diretamente comparável em mãos para distinguir com racionalidade certas fórmulas brutas ou caracterizações, em termos literários ou sociais, para a resposta original a respeito de um indivíduo particular. Dentro dessas limitações, contudo, os trabalhos de um escritor como Venâncio Fortunato podem nos oferecer valorosos discernimentos sobre as atitudes, ambições e outras imagens de seus contemporâneos, ou como destacou M. Reydellet, para a Gália do VI século, Venâncio Fortunato foi uma testemunha tão importante como Gregório de Tours. Certamente seus trabalhos não nos oferecem tantas informações sobre os eventos como nos *LH* de Gregório de Tours; mas o poeta é uma fonte preciosa para a história desta sociedade²⁹⁹.

Vale destacar também que, por mais que a Gália tivesse conhecido, nos séculos anteriores ao VI, uma gama de eruditos nas letras latinas como Ausônio (século IV), Símmaco (segunda metade do século IV) e de seu admirável círculo, como Hilário de Poitiers (século

²⁹⁷ REYDELLET, M. *Op. cit.*, 1981, p. 298.

²⁹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 297.

²⁹⁹ Cf. REYDELLET, M. *Op. cit.*, 1981, p. 297.

IV), como Sidônio Apolinário (segunda metade do século V), um Alciono Avito (século V) e, já entre os séculos V e o VI de um Ennodio (473-521), entre outros. No século VI, especificamente, na segunda metade, com exceção de Venâncio Fortunato e Gregório de Tours, não encontramos mais nenhum nome de destaque no âmbito literário merovíngio³⁰⁰. F. Lot chega, inclusive, a qualificá-lo como o melhor poeta do século VI³⁰¹.

Assim, acreditamos que Venâncio Fortunato pode ser considerado como um dos melhores representante da época clássica tardia que se finda e, concomitantemente, o anunciador de uma nova época que se principia³⁰². Evidentemente, não estamos apenas nos referindo a Gália merovíngia, pois fixamos nossa atenção no que denominamos de “época tardia latina”, detentora de um admirável, tanto em número como em qualidade, grupo de poetas do século IV (tais como: Optaciano, Reposiano, Tiberiano, Ausonio, Nemesiano, Avieno, Juvenco, Prudêncio, etc.), do século V (tais como: Claudiano, Aviano, Rutilio, Namatiano, Flávio Merobaudes, Sidônio Apolinário, Draconcio, Sedulio o Alcimo Avito, etc.) e do século VI (além de Venâncio Fortunato, somente podemos mencionar a Flavio Cresconio Coripo, Arator e a Maximiano o Etrusco).

Desse modo, as informações que chegaram até nós permitem-nos, pois, assegurar que a passagem do “mundo” Clássico-Tardio para a Idade Média, ao menos no que se refere ao âmbito da poesia latina, está devidamente representada com o mais legítimos dos direitos por Venâncio Fortunato, um autor com ampla obra; visto que seus *Carmina* reúnem no total onze livros, divididos em duzentos e trinta poemas e um generoso *Appendix*³⁰³ (com trinta e quatro poemas), sendo preciso incluir a *Vita Sancti Martini*, obra composta em hexâmetros, dividida em quatro livros. Mas Venâncio Fortunato também se dedicou a outros campos, como as hagiografias, que destacaremos nos próximos capítulos.

³⁰⁰ Cf. BURY, J. B., *et. al..Op. Cit.*, p. 156-158.

³⁰¹ LOT, Ferdinand. *Op. Cit*, 2006, pp. 191-260, p. 209.

³⁰² Cf. PEJENAUTE, Francisco. *Op. Cit.* 2002, p 386-87.

³⁰³ Cabe destacar que nem os *Carmina* com o *Appendix*, nem os poemas contidos em cada seção estão em ordem cronológica.

Vitae e poder político no reino merovíngio:
possibilidades de interpretações acerca da produção
hagiográfica em prosa de Venâncio Fortunato.

Inicialmente, deve-se ressaltar que entre os séculos IV e o VIII é relativamente difícil encontrar documentos e testemunhas materiais que tornem clara a imagem das condições de vida deste período³⁰⁴. Contudo, no caso merovíngio, encontramos uma boa discussão das principais fontes produzidas na Gália nesta época, apesar do enfoque político, no artigo de autoria de M. Silva e M. Mazetto Júnior intitulado: A realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI e VIII)³⁰⁵.

Como a principal fonte desta dissertação, a *Vita Sancti Marcelli*³⁰⁶, é uma hagiografia em prosa de Venâncio Fortunato, acreditamos ser pertinente apresentar e discutir brevemente, no presente capítulo, as demais hagiografias em prosa desse autor. Devemos ressaltar, desde já, que discutiremos a fonte principal, com mais detalhes, no próximo capítulo. Assim nos limitaremos aqui, quando necessário, apenas a fazer algumas observações rápidas da fonte principal para contribuir com o debate sobre as demais hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato.

A partir do sexto século a Gália tornou-se, pouco a pouco, o centro de gravidade da Europa Ocidental em detrimento do mundo mediterrâneo³⁰⁷ e, no que tange à produção literária, podemos afirmar que foi aos poucos monopolizada pelos hagiógrafos. Assim as *Vitae*, tornaram-se uma expressão privilegiada do espírito dessa sociedade³⁰⁸. Não podemos esquecer também que a hagiografia foi o gênero literário mais popular da Idade Média³⁰⁹.

Foram seis as *Vitae* entre os escritos em prosa que chegaram sob o nome de Venâncio Fortunato ou que foram atribuídas a ele por B. Krusch, o editor dos escritos hagiográficos Tardo Antigo da *Monumenta Germaniae Historica*. De acordo com L. Navarra³¹⁰, tais escritos ainda não receberam suficiente interesse por parte dos pesquisadores apesar, segundo este

³⁰⁴ CRIPPA, Giulia. “A vida econômica e social na Alta Idade Média italiana e a constituição do gênero representativo dos ciclos dos meses nos reinos longobardos e francos”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 59-78, p. 59.

³⁰⁵ SILVA, Marcelo Cândido da; MAZETTO JUNIOR, Milton. “A realeza na fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII)”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 89-120.

³⁰⁶ VENANTIUS FORTUNATUS. *Vita Sancti Marcelli*. MGH, AA, IV/2, 1885, pp.49-54.

³⁰⁷ Sobre este assunto veja, entre outros: SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 102-03.

³⁰⁸ UYTFANGHE, Gent M V. “L’hagiographie et son public à l’époque mérovingienne”. In: *Studia Patristica*, XVI: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, Part II Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine. Berlim: Akademie-Verlag, 1985, pp. 54-62, p. 54.

³⁰⁹ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p. 27.

³¹⁰ NAVARRA, Leandro. “Venanzio Fortunato: Stato degli studi e proposte di ricerca”. In: *La Cultura in Italia fra Tardo Antigo e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*. VII. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1981, pp. 605-610, p.607.E, mais, mesmo passado vinte anos desta afirmativa, segundo D. Fiocco (FIOCCO, D. “L’immagine del vescovo nelle *Vitae Sanctorum* di Venanzio Fortunato”. In: *Augustinianum*, 1/2001, p. 213-230) tal afirmação ainda é válida atualmente.

mesmo autor, de constituir-se na área de investigação mais rica em perspectiva, tanto para a História Cultural como para a Religiosa de Venâncio Fortunato.

Entre as *Vitae* em que são reconhecidas a autenticidade estão a dedicada a Hilário de Poitiers (com o complemento que o constitui o *Liber de virtutibus sancti Hilarii*), a Germano de Paris, a Albino de Angers, a Paterno de Avranches, a rainha Radegunda e a Marcelo de Paris³¹¹. Uma sétima hagiografia, de Severino de Bordeaux, é reivindicada com segurança a Venâncio Fortunato por W. Levison³¹², outro editor da *Monumenta Germaniae Historica*. Segundo S. Pricoco³¹³, W. Levison atribuiu a Venâncio Fortunato esta *Vita* baseando-se no testemunho de Gregório de Tours³¹⁴ e na afinidade do estilo de tal hagiografia com as demais atribuídas a esse autor alto medieval. R. Collins³¹⁵, um outro estudioso, realizou uma análise filológica e temática da *Vita* de são Medardo³¹⁶, reivindicando, do mesmo modo, a autenticidade da autoria a Venâncio Fortunato. L. Navarra³¹⁷ também questiona, ou pelo menos coloca em dúvida, a paternidade das seguintes atribuídas hagiografias a Venâncio Fortunato: Amanzio, Remigio, Leobino, Maurilio, Dionigi, Rústico e Eleuterio.

Apesar das razões que levaram B. Krusch a pronunciar-se pela tese das seis vidas de Venâncio Fortunato ser do âmbito estilístico é opinião difundida, principalmente entre S. Pricoco, L. Navarra e D. Fiocco³¹⁸, que alguns dos seus apontamentos deveriam ser verificados através de uma investigação mais profunda. Mas, por enquanto é mais prudente restringirmos nosso estudo às seis vidas que o supracitado editor da *Monumenta Germaniae Historica* aponta como autênticas.

As hagiografias de Venâncio Fortunato, apenas recentemente, têm desfrutado em alguma medida de uma especial valorização da literatura hagiográfica, tão atenta para os vestígios do cotidiano, do privado e do mental. Ao contrário dos trabalhos poéticos de

³¹¹ VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berolini, 1885, pp V-XI (prooemium); 1-7 (*Vita s. Hilarii* com 7-11 *Liber de virtutibus s. Hilarii*); 11-27 (*Vita s. Germani*); 27-33 (*Vita s. Albini*); 33-37 (*Vita s. Paterni*); 38-49 (*Vita s. Radegundis*); 49-54 (*Vita s. Marcelli*). Doravante usaremos respectivamente as seguintes abreviaturas para as hagiografias dedicadas a Hilário: *VH*; a Germano: *VG*; a Albino: *VA*; a Paterni: *VP*; a Radegunda: *VR*; e, a Marcelo: *VM*.

³¹² *Passiones Vitaeque Sanctorum*, ed W. Levison, MGH, *Script. Rer. Mer.*, VII, 1920, pp. 205-218 (prooemium), 219-224 (*Vita s. Severini episcopi Burdegalensis*).

³¹³ PRICOCO, Salvatore. "Gli Scritti Agiografici in Prosa di Venanzio Fortunato". In: *Venanzio Fortunato Tra Italia e Francia*. Treviso: Província de Treviso, 1993, pp. 175-193, p. 175.

³¹⁴ GREGÓRIO DE TOURS. *Glória dos Confessores 44*. MGH, SRM, I, 1920, p. 775.

³¹⁵ COLLINS, Richard. "Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul". In: CLARKE, H. B. e BRENNAN, M. *Columbanus and Merovingian Monasticism*. Oxford, 1981, pp. 105-124, p. 120, nota 26.

³¹⁶ MGH, AA, IV 2, pp. 67-73.

³¹⁷ NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p.607.

³¹⁸ PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 175. E NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p.608. FIOCCO, D. *Op. cit.*, 2001, p. 213-230, p. 215.

Venâncio Fortunato que, já nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX, foram freqüentemente consideradas como documentos de grande valor testemunhal, histórico e lingüístico. Porém tal valorização, não numerosa, possui caráter específico e foram registradas com seus argumentos particulares. Segundo L. Navarra³¹⁹, um trabalho exaustivo que invista em uma pesquisa globalizante de seu inteiro *corpus* hagiográfico ainda não foi realizado. Em consonância com a afirmação desse autor, S. Coates aponta que, em sua maioria, os pesquisadores interessados nos trabalhos de Venâncio Fortunato atualmente se dedicam basicamente a dois elementos: o *corpus* poético e a hagiografia de Radegunda³²⁰.

Acreditamos que o pouco uso das suas hagiografias reflete, em grande medida, o desprezo que esse tipo de documento recebeu de várias gerações de historiadores, desde o momento em que a história firmava-se como disciplina. Dessa forma, a Escola Histórica Francesa e a Escola Metódica Alemã (comumente associadas ao Positivismo), no século XIX, relegaram tais textos à categoria de “misticismo”, “superstição” e “religiosidade”, dos quais não se deveria extrair a verdade e, portanto, os mesmos seriam ineptos no tocante ao critério que deveria nortear as fontes – os documentos deveriam, então, “falar por si mesmos”. Só mais recentemente, os historiadores retomaram a questão sob outro aspecto, que visava valorizar a hagiografia como fonte histórica.

Ao longo do século XX, os historiadores tenderam a assumir duas posturas diante dos textos hagiográficos: havia aqueles, tributários das escolas oitocentistas francesa e alemã, que recusavam seu estudo como absolutamente irrelevante para a pesquisa histórica; e aqueles, sobretudo ligados aos *Annales* e, posteriormente, à Nova História, que tomaram o uso da hagiografia como fonte.

Assim, nas últimas décadas, é crescente a consideração que seus significados históricos agregaram nas pesquisas da cultura Tardo Antiga, a posição delas nas questões de linguagem, nos problemas de continuidade e fronteiras culturais, ao público a que são destinadas, em suas idéias, em seu grau de cultura, no modelo de santidade que a elabora e para outros aspectos da história das mentalidades³²¹ e do imaginário conectados com este tipo documental. Tem-se encontrado nessas narrações, apesar das abstrações dos modelos e dos

³¹⁹ NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p 607.

³²⁰ COATES, Simon. “*Venantius Fortunatus* and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul”. In: *The English Historical Review*, V. 15, n. 464, nov. 2000, pp. 1109-1137, p. 1111.

³²¹ Nesse trabalho utilizaremos como referencial teórico a definição de mentalidades dada pelo Prof. Hilário Franco Júnior: “sendo o conjunto de automatismos, de comportamentos espontâneos, de heranças culturais profundamente enraizadas, de sentimentos e formas de pensamento comuns a todos os indivíduos, independentemente de suas condições sociais, políticas, econômicas e culturais, mentalidade é a instância que abarca a totalidade humana.” Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário”. In: *Signum*. S.l., n. 5, pp. 73-116, 2003, p.89.

clichês, certo número de fatos reais: menções a eventos dos quais o santo tinha efetivamente participado tal como fundações de locais sagrados, lutas políticas, condenações e etc. Contudo, deve-se ter em mente que esses fatos são organizados em vista de uma demonstração da santidade do personagem, demonstrações frequentemente indiferentes a cronologia uma vez que predominam nestes textos as precisões do lugar sobre as precisões do tempo³²². Ou como definiu De Certeau: “A historia do santo se traduz em percursos de lugares e em mudanças de cenário; eles determinam o espaço de uma ‘constância’”³²³.

Os escritos hagiográficos de Venâncio Fortunato mais conhecidos, segundo S. Pricoco³²⁴, são aquelas de São Marcelo de Paris, devido principalmente ao clássico artigo de Le Goff³²⁵ para a lenda do dragão, e a da santa Radegunda, especialmente pela temática: a mulher na sociedade da Primeira Idade Média (IV-VIII) e, em particular, ao tema da santidade feminina, que destacaremos mais adiante.

³²² PONTAL, O. *Histoires des conciles mérovingiens. sl.*: CERF, 1989, p.31.

³²³ DE CERTEAU, M. “Uma Variante: A Edificação Hagio-Gráfica”. In: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 266-278, p. 276.

³²⁴ PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 176.

³²⁵ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. In: IDEM, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261.

1. O público alvo das hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato

Antes de iniciarmos a discussão sobre o público das hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato, é pertinente apresentar uma breve discussão sobre a função e o papel desempenhado pelo hagiógrafo na confecção deste gênero literário, ou seja, a primeira questão que se levanta é por quem são feitos estes trabalhos? Tal questão se justifica uma vez que os hagiógrafos estão, direta ou indiretamente, envolvidos com as estratégias de cristianização, da fixação da doutrina cristã, de linguagem, de fronteira cultural, de público, de modelos de santidade, de relações de poder e etc, atuando no sentido de fazer ver e sentir como gerais, em termos estéticos e gramáticos, valores relativos, atribuídos a partir de uma perspectiva e de um lugar no espaço social.

O fenômeno de veneração dos santos no Ocidente está conectado ao reconhecimento de seu caráter celestial tanto por parte de uma comunidade como pela Igreja Romana. Desse modo, para que um determinado indivíduo seja considerado como um mediador eficaz junto à esfera celeste será preciso que lhe atribuam esse valor, ou seja, em última instância, esse fenômeno depende muito mais do reconhecimento do poder divino de um personagem por parte de uma comunidade religiosa, de um grupo social, dos agentes ligados a Igreja; do que seu próprio esforço pessoal³²⁶. Assim, considerando a santificação como uma prática de atribuição de valor, centraremos aqui nossa análise sobre a figura do hagiógrafo, que desempenha um significativo papel neste processo de reconhecimento.

Não devemos esquecer que para se compreender o período medieval não podemos desconsiderar que a crença em Deus era um postulado para os homens medievais, uma necessidade absoluta de toda sua visão de mundo e de sua consciência moral. Essa era a verdade para os homens da Idade Média, e em torno dela se organizaram todas as suas representações e idéias; uma verdade a que perpassam seus valores culturais e sociais, e que constituía o princípio último que regulava toda a sua visão do mundo e da sua época³²⁷.

Assim, com o objetivo de retratar a ação de Deus na vida de um homem, não se preocupando em fazer uma distinção clara entre o mundo terrestre e o mundo divino, o hagiógrafo medieval vai compor seu texto, mesmo cheio de boas intenções cronísticas e documentais, com uma preocupação que não é primariamente histórica no sentido que entendemos por “história” atualmente.

³²⁶ PORTO, Thiago de Azevedo. “Os cativos na *Vida de Santo Domingo de Silos*: uma contextualização histórica da sanidade”. In: *Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, pp. 295-303, p. 296.

³²⁷ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p. 26.

O que acontece mais exatamente é que o conceito de “história” é diferente para o homem medieval. Na concepção medieval, teocêntrica, Deus era o centro e a medida de todas as coisas, a realidade suprema, perfeita e acabada; enquanto o mundo era apenas Sua Criação, e símbolo de Sua Imagem. Assim, a realidade terrena por si, a história modernamente dita, era secundária ao homem medieval. Interessa-lhe mais a História Eterna, a História da Salvação. Por isso, os hagiógrafos inscreviam os fatos históricos dentro dessa história maior que era a História da Salvação

Nessa inserção, o hagiógrafo medieval seleciona tudo aquilo que pode ter significado à luz da fé, o que lhe interessava mais era o significado salvador de um fato do que o fato em si mesmo, fato às vezes com pouco fundamento histórico em sentido moderno. Muito além ou aquém da história, interessava ao hagiógrafo menos a verdade do que o critério de verossimilhança, pois a idéia não era conhecer os fatos mas sim prover o reconhecimento dos fatos, principalmente através dos *topoi*. Para o hagiógrafo medieval, o santo não faz a história propriamente dita, ele desenvolvia, por assim dizer, um programa traçado pela Divina Providência, ou como destacou De Certeau³²⁸:

[...] a combinação de atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente “àquilo que se passou”, como faz a história, mas “àquilo que é exemplar”. As *res gestae* não constituem senão um léxico. Cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma *manifestação* graças a combinação topológica de “virtudes” e “milagres”.

Ou seja, reconta-se na hagiografia a história sagrada, cujo personagem central não era um homem qualquer, mas um homem de Deus, escolhido entre outros para ser guiado por Ele. O hagiógrafo, geralmente, também conhecia datas, acontecimentos, situações concretas na vida dos santos, contudo ele não era um cronista ou um historiador contemporâneo, ou seja, não estava preocupado com narrativas cronológicas. Como também, nem pelas funções e nem pelo seu estilo, uma vez que encontramos os elementos fabulosos e legendários inclusive na historiografia produzida no período medieval, é possível contrapor as obras destinadas a falar do tempo real, histórico; com as obras das quais caberia esperar que configurasse o tempo subjetivo, artístico³²⁹.

³²⁸ DE CERTEAU, M. *Op. cit.*, 2007. pp. 266-278, p. 267.

³²⁹ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p 64.

O hagiógrafo queria mostrar que seu personagem era um santo, e o santo se manifesta através de virtudes e milagres³³⁰. Como sublinhou A. Guiance, a utilização do milagre em cada hagiografia não só corresponde ao tipo de santo biografado, mas também à vontade do hagiógrafo em exaltar determinado aspecto como a sua própria interpretação do conceito de milagre³³¹. E mais, devido à ligação existente entre as hagiografias e a cultura oral, os santos tendem a compor figuras-tipo, ou seja, indivíduos “fortes” cujos feitos são notórios, garantindo o peso da memorabilidade³³².

A constituição de uma literatura hagiográfica era uma prática característica das estratégias cristianizadoras que – através de determinados agentes recrutados entre os intelectuais, na maioria das vezes, ligados à própria instituição clerical – baseava-se em instrumentos específicos, como o processo de desnaturação, e delimitava um conjunto de manifestações culturais que seriam transformadas em símbolos locais, regionais, ou até mesmo do próprio reino, como são Martinho, por exemplo³³³.

Os contemporâneos de Venâncio Fortunato reconheciam quase unanimemente em são Martinho o modelo por excelência da santidade cristã. Suas relíquias eram em todos os lugares veneradas e seu poder sobrenatural era invocado e temido como a forma mais eficaz do *auxilium Dei*³³⁴. Nesse sentido, tal política de controle cultural se propunha a atuar, basicamente, no nível simbólico, tendo como objetivo reforçar a identidade coletiva, a educação, a formação dos cristãos e a legitimação do poder da Igreja e de seus membros dentro da sociedade.

Apesar do objetivo da literatura hagiográfica ser amplo, na medida em que não se dirige a setores, grupos ou atividades particulares, mas diz respeito a toda a sociedade, seu campo de produção era bastante restrito especialmente na Primeira Idade Média, pois se tratava de um gênero conduzido por intelectuais e que requeria um grau de especialização em determinadas áreas do saber (latim, retórica, história, etc.). Contudo, mesmo produzida por um número restrito de indivíduos, a literatura hagiográfica alcançou um alto grau de credibilidade, pois era raro ocorrerem contestações quanto ao valor e à importância da história pessoal e, muito menos, da santidade sobre a qual o hagiógrafo estava escrevendo.

³³⁰ Cf. CANDOLO-CÂMARA, T. “Hagiografia medieval portuguesa: *exemplum*”. In: *Atas do Primeiro Encontro Internacional de Estudos Medievais*. 1995, pp. 358-366.

³³¹ GUIANCE, Ariel. “Milagros y prodigios em la hagiografia altomedieval castellana”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 17-44, p. 28.

³³² ONG, W. *Oralidade e cultura escrita*. S.l: Papyrus, s.d., p. 83-4.

³³³ Considerado o patrono da dinastia merovíngia

³³⁴ FONTAINE, Jacques. “Hagiographie et Politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat”. In: *Revue D'histoire de L'Eglise de France*, LXII, 1976, pp. 113-140, p. 113.

Eram dois os desafios com que se defrontavam os hagiógrafos. O primeiro deles era o de, através da seleção de fatos “maravilhosos ou não”, construir uma representação da cidade, região ou do reino que levasse em conta a pluralidade cultural, funcionasse como propiciadora de um sentimento comum de pertencimento ou de aproximação, que reforçava a construção de uma identidade cristã. O segundo era o de fazer com que fosse aceito como consensual, não-arbitrário, o que era resultado de uma seleção – de determinados fatos – a atribuição de determinados valores associados à doutrina cristã. Ou seja, buscar, ao mesmo tempo, o consenso e incorporar a diversidade em suas histórias. Por isso, o culto dos santos era frequentemente combinado com um forte sentido de sacralidade, com uma crença fervorosa e com uma santidade heróica³³⁵.

Por outra parte, seria uma simplificação supor que a crença nos milagres, na ajuda dos santos e na intervenção das forças celestes na vida terrestre se inculcavam na consciência do rebanho apenas com os esforços do clero: os próprios fiéis sentiam necessidades dessas crenças, de depositar suas esperanças em um princípio sobrenatural. O culto dos santos se instituía frequentemente, por iniciativa dos crentes; o medo da condenação eterna depois da morte e a esperança da salvação da alma empurravam muitas pessoas, por exemplo, a abandonar os lugares em que viviam para fazer longas peregrinações³³⁶.

Realizado esse breve panorama sobre as principais funções do hagiógrafo, voltaremos o foco para as hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato. As primeiras questões que se levantam são as seguintes: Para quem Venâncio Fortunato escreveu suas hagiografias? Qual era a principal platéia a que se remetiam esses textos na segunda metade do século VI?

No que concerne às vias de comunicações pelas quais os hagiógrafos merovíngios pretendem atingir seu público, algumas alusões nos são indicadas. Segundo G. Uytfanghe, as *Vitae* eram, em primeiro lugar, para serem lidas: os verbos *legere*, *relegere*, *lectitare*, *recensere*, os nomes *lector*, *lectores*, *lectio*, os participios substantivos: *legens*, *legentes*, freqüentam em grande número os prólogos e epílogos das hagiografias merovíngias³³⁷.

Não obstante, essas características levantam uma segunda questão: Mas quem sabia ler nessa época? Os clérigos, os monges (não necessariamente todos) e uma minoria de laicos (fundamentalmente os aristocratas). Sabemos que as narrações hagiográficas eram também destinadas a serem lidas em voz alta para todos escutarem. É evidente que esse fato, a leitura

³³⁵ BROWN, Peter. “Enjoying the saints in Late Antiquity”. In: *Early Medieval Europe*, 2000, 9 (I), pp. 1-24, p. 17

³³⁶ Cf. GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p. 228.

³³⁷ UYTFANGHE, Gent M. v. *Op. cit.* p. 55.

em voz alta, tornaram-nas nesta sociedade, ao menos teoricamente, acessíveis a um público infinitamente amplo, ou seja, a maioria das pessoas que não sabia ler. Em outras palavras, a leitura em voz alta constituiu-se, pelos numerosos trabalhos de *audire* e dessas derivações, no principal canal pelo qual a literatura hagiográfica chegava a um público popular. Contudo, as *Vitae* deveriam ser lidas em primeiro lugar pelos clérigos, monges e monjas, pois para eles a *imitatio* seria mais fácil, considerando que os próprios santos eram geralmente bispos ou religiosos³³⁸, como veremos adiante.

No que tange aos escritos hagiográficos de Venâncio Fortunato, eles são proporcionalmente breves; os mais longos são a *Vita* dedicada a Germano de Paris, com 17 páginas, e a *Vita* dedicada à santa Radegunda, com 12 páginas. As demais são, em média, a metade disso ou menos ainda. Dessa forma, estamos distante das dimensões e da complexidade das primeiras hagiografias cristãs e monásticas, como a *Vita* dedicada a Martinho de Tours, de autoria de Sulpício Severo³³⁹. Porém, Venâncio Fortunato tinha consciência das *exiguitas* dos seus escritos em relação aos modelos do passado, na *VH* ele afirmava saber medir a insuficiência de sua inteligência quando era comparado com autores como Ambrosio, Girolamo, Sulpício Severo e o próprio Hilário. Deve-se ressaltar que tais afirmações de modéstia eram típicas dos modelos literários Tardo Antigos, nas quais era possível unir as convicções do autor ao estilo, à composição e ao gosto do público.

Cabe enfatizar que a exagerada modéstia era largamente um costume dos escritores de hagiografias. Em Venâncio Fortunato esta modéstia apareceu nas seguintes *Vitae*: na dedicada a São Hilário (*VH*); no *Liber de virtutibus sancti Hilarii*; na *VA*; na *VP*; e na *VM*. Na fonte deste trabalho³⁴⁰, percebemos um exemplo vistoso de tal modéstia, Venâncio Fortunato se qualifica como *sterilis scientiae e humillis in sermone*, também se diz privado de *venusti sermonis ornamenta*.

Percebemos não só o desenvolvimento de múltiplos gêneros literários (Epitalâmio, Panegírico, Consolação, Hagiográfico), mas também de linguagem, pois, passa-se de uma escrita culta para uma escrita mais simples e menos complexa, isso ocorre, fundamentalmente, nas obras em verso de Venâncio Fortunato, destinadas a um público culto que apreciava a métrica, a acumulação das palavras e das imagens; enquanto, nas *Vitae* em prosa, ao contrário, o autor indicava que os destinatários eram os impacientes ouvintes, para quem os

³³⁸ IDEM. *Ibidem*. p. 56.

³³⁹ SULPÍCIO SEVERO. Vida de Martin. In: *Obras completas de Sulpício Severo*. Estudo preliminar, tradução e notas de Camen Codoñer. Madri: Tecnos, 1987, pp.135-172.

³⁴⁰ VENANTIUS FORTUNATUS. *VM*. MGH, AA, IV/2, 1885, pp.49-54, p. 49.

contos longos e tediosos tornavam-se cansativos. Ou seja, os hagiógrafos deveriam atentar para a estrutura e o comprimento de suas *Vitae* para que elas não se transformassem em um obstáculo à leitura e ao entendimento, o que os obrigava a evitar o *fastidium* de seus leitores e ouvintes pela utilização das formas *brevitas*.

*Textus parvitas, exiguitas, brevitatis, modus in pagina, paginae mensura*³⁴¹: era, este o requisito com que Venâncio Fortunato caracterizou seus escritos hagiográficos, uma vez que se dirigia ao amplo público de fiéis. A maioria das vezes nos *proemium*, ele sublinhou que as *Vitae* dos santos foram coligidas *ad aedificationem plebis* e que provocavam benefícios às *populis consulitura*, como o voto do pastor *corroboratur grex*, e que a memória do santo devia ser celebrada em toda parte, *in mundo*³⁴². Também mencionou, algumas vezes, sobre a recepção dos textos que era, em geral, escutado pelos devotos, ou seja, não lido³⁴³.

A mudança de destinatário distinguiu as *Vitae* de Venâncio Fortunato do passado, além de um grau de menor elaboração literária, pois o uso de elementos tópicos, presentes nas suas hagiografias, correspondem a uma simplificação de conteúdo e da própria concepção hagiográfica³⁴⁴. E mais, esse predomínio dos lugares comuns na literatura reflete a mentalidade da época, cujo prestígio dos autores antigos significava tudo e a originalidade, nada; assim as citações e cópias se tornavam um recurso imprescindível³⁴⁵.

Acreditamos que o propósito e a originalidade destas histórias miraculosas pode ser mais claramente medida se algumas comparações forem estabelecidas com os precedentes trabalhos do gênero na Gália. Sendo assim, é inevitável não compararmos com a hagiografia de Martinho de Tours, de autoria de Sulpício Severo, visto que esta é considerada como a referência ideológica e literária de toda hagiografia merovíngia, pois foi o primeiro grande modelo de “homem santo” ocidental. Cabe ressaltar que a simplicidade adotada por Venâncio Fortunato, nas obras em prosa, não se explica apenas como uma cultura menor do autor em comparação com a erudição de Sulpício Severo. Venâncio Fortunato era um escritor erudito, educado ao gosto clássico na culta Ravena, hábil na escrita em versos, de elegância métrica e de refinamento lingüístico, como vimos no capítulo anterior.

Sulpício Severo, educado pelos maiores professores de Burdeos (Região da Aquitânia), escreveu a *Vita Martinii* pensando na nobreza dos Pirineus ou para um público especializado e culto de clérigos e monjes, com um elevado grau de erudição, para pessoas

³⁴¹ Expressões e palavras que dão a idéia de brevidade ou de medida pequena.

³⁴² Expressões encontradas em: *VH*, cap.1; *VA*, cap.1 e 5; *VP*, cap.2; *VR* cap.1.

³⁴³ Cf. *VH* cap. 1; *VA* cap. 4; *VP* cap. 2.

³⁴⁴ Cf. PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 178.

³⁴⁵ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p.153.

que fossem capazes de entender não só a mensagem religiosa, mas também as qualidades literárias de tal texto³⁴⁶.

Vimos, anteriormente, que Venâncio Fortunato cultivou relações com os representantes das altas camadas da sociedade laica, bem como com as grandes famílias episcopais da Gália merovíngia e a eles dedicou grande parte de sua produção literária, inclusive as próprias hagiografias³⁴⁷. O que nos permite concluir que a simplicidade de Venâncio Fortunato nas hagiografias era proposital; pois nesses escritos, apesar de recorrer em alguns casos a expressões virtuosas, no que se refere ao conteúdo, o autor favoreceu o gosto da época: ávido de narrações intrínsecas com elementos miraculosos e demoníacos, além do triunfal final próprio dos contos da literatura clássica dos antigos heróis³⁴⁸.

Ainda nesta perspectiva comparativa entre Sulpício Severo e Venâncio Fortunato, existe também, um contraste entre os modelos de santo em cada autor. O primeiro nos ofereceu um tipo de santo fundamentado no *remotus et quietus*³⁴⁹, pregando o exemplo da retirada ascética do mundo com jovens nobres, enquanto o poeta italiano proporcionou ao seu público um nobre santo caracterizado pelo *pater et pastor populi*, traços que se relacionam intrinsecamente à idealização e legitimação do poder dos bispos na sociedade merovíngia do sexto século, como destacaremos mais adiante.

Segundo R. Collins, no final do século VI percebe-se em várias hagiografias de outros autores que emergiu uma atmosfera literária diferente do período de Sulpício Severo. Uma rápida análise nos relatos dos milagres desse momento evidencia, segundo este mesmo autor, que eram selecionadamente esboçados para este gênero um revestimento do material homílico derivado da Bíblia³⁵⁰ e ciclicamente introduzido na presença do *universus populus*³⁵¹.

A habilidade de imitar figuras bíblicas era vital para a santidade e para a dignidade do ofício episcopal. Fato percebido em muitos exemplos de Venâncio Fortunato que descreveu

³⁴⁶ COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p. 105-107.

³⁴⁷ Como exemplo, citamos a fonte deste trabalho. A *VM*, cap.1, no qual Venâncio Fortunato a dedicada ao bispo Germano de Paris.

³⁴⁸ Neste trabalho não pretendemos apreender ou comparar os santos do período medieval com os heróis clássicos. A referência acima foi apenas uma aproximação entre as duas personagens, bem como de seus respectivos gêneros literários. Contudo, indicamos uma bibliografia baseados em Frighetto (FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000) que trata dessa temática: MANGO, C. "El santo". In: *El Hombre Bizantino* (Org. G. Cavallo), Madrid: 1944, pp. 319-50. BROWN, P. *The cult of The Saints*. Chicago: 1981. SAINTYNES, P. *Les saints sucesseurs des Dieux*. Paris, 1907. DELEHAYES, H. *Les origins du culte des martyres*, Bruxelas, 1912.

³⁴⁹ Sulpicius Severus. *Vita Martini*, cap. VIII. linha 1.

³⁵⁰ A Bíblia era o livro mais lido no período Merovíngio. Cf: HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul. A. D. 481-751*. Leiden; New York, Köln: E. J. Brill, 1995, p. 33. Segundo Le Goff, a Bíblia era senão a fonte de tudo, pelo menos ponto de referência para tudo. Cf: LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 26.

³⁵¹ COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p.107.

os bispos como valorosos sucessores das figuras bíblicas. Neste sentido, Germano de Paris era outro Aaron, Paterno outro Moises, Albino emulava João Batista. A estilização do comportamento episcopal, em acordo com tais paralelos bíblicos, servia para salientar as credenciais apostólicas dos bispos que o hagiógrafo procurava elogiar e fortalecer com suas reivindicações para a santidade³⁵².

Deve-se destacar que a hagiografia merovíngia, e especialmente a carolíngia, procurou em boa parte sua inspiração no Antigo Testamento em razão de um certo número de convergências objetivas e subjetivas com a história primitiva de Israel³⁵³. Essa tendência se justifica porque a utilização medieval da Bíblia era caracterizada tanto por uma interpretação mais literária do Antigo Testamento, no qual se aplicavam os textos às situações históricas da Igreja, como pela falta de uma interpretação literária de certas passagens do Novo Testamento³⁵⁴.

O Novo Testamento, mais notadamente a imitação de Cristo, não estava ausente, até porque a vida de Cristo é o fio condutor da vida do santo, porém, é mais presente nas hagiografias influenciadas pelo franciscanismo. Entretanto, não devemos esquecer que os dois testamentos bíblicos transmitem uma mesma revelação: a História da Salvação, para a qual a hagiografia fornece uma exegese prática e aplicada. Nesse sentido, os santos aparecem como os sucessores e os imitadores dos heróis bíblicos³⁵⁵.

No que tange, especificamente, à imitação de Cristo na Primeira Idade Média, recorreremos aos estudos de Giles Constable. Para esse autor tanto os ensinamentos como as imagens artísticas de Cristo, produzidas no período supracitado, enfatizavam sua função divina, como o Bom Pastor, e sempre como um jovem e sem barba; e no que se refere às primeiras representações do corpo de Cristo na cruz, Ele era sempre apresentado de forma ereta, vivo e indiferente ao sofrimento.

Essas caracterizações são justificadas e baseadas em dois aspectos: primeiro, porque os Germanos inicialmente eram arianos, assim a Igreja construiu essas representações para enfatizar a trindade, exaltando igualmente tanto a imagem de Cristo como a imagem de Deus; em segundo, porque ia ao encontro da imagem que os germanos tinham de Cristo como um rei vitorioso, cercado por uma legião de leais seguidores, em lugar de um homem sofredor e condenado a uma desonrosa morte. Percebe-se, então, que a Igreja deste período estava

³⁵² COATES, Simon. *Op. cit.*, 2000, pp. 1109-1137, p. 1127.

³⁵³ UYTFANGHE, Marc van. "Modeles bibliques dans l'hagiographie". In: *Bible de tous les temps. T. IV: Le Moyen Age et la Bible*. Paris: sn, 1984. pp. 449-488, p. 453-54.

³⁵⁴ IDEM. *Ibidem*, p. 466.

³⁵⁵ IDEM. *Ibidem*, p. 456.

interessada primeiramente na imitação da divindade de Cristo, abrindo caminho para o papel dos santos como mediadores³⁵⁶. É válido lembrar que cenas bíblicas eram comuns na arte dos afrescos e das Igrejas naquele tempo. Ou seja, Venâncio Fortunato está referindo-se a cenas que eram familiares ao público iletrado, tanto oral como visualmente.

O desejo de atingir um público iletrado caracterizou também os trabalhos de Gregório de Tours, Cesário de Arles e boa parte dos hagiógrafos merovíngios. Apesar de certa diversidade de estilos, pode-se dizer que o latim desses autores, sobretudo nas partes narrativas, indica formas de uma linguagem coloquial, mais vulgar. O que, segundo G. Uytfanghe, demonstra a existência na época merovíngia de uma *scripta latina rustica*, tornando os textos hagiográficos do sexto século em diante como trabalhos construídos com uma linguagem inteligível para os iletrados³⁵⁷, em outras palavras, *grosso modo*, prefere-se um estilo simples, adaptado à cultura de uma época de crise e acessível às massas populares e rurais, para o qual a evangelização constitui, conseqüentemente, a tarefa principal da Igreja³⁵⁸.

Sobre as questões de linguagem do reino franco, pode-se afirmar que, desde o século V, os francos não falavam todos a mesma língua, mas diferentes dialetos germânicos e a fronteira lingüística dos falantes romanos e falantes germânicos não estava separada em uma zona de domínio franco e uma zona de domínio germânico, ao contrário o avanço dos francos diante do sul tinha criado uma longa zona de bilingüismo no norte do Senna³⁵⁹. Assim, como afirma M. Uytfanghe, a passagem do latim falado às línguas romanas foi efetuada de uma maneira imperceptível³⁶⁰. Teoria que vai ao encontro de K. Heene, que afirma já haver uma distância entre o latim clássico e a latim popular mesmo antes do ano 800, não apenas referente à pronúncia, mas também referente à morfologia e sintaxe, apesar de considerar que adicionais estudos sobre esse assunto são indispensáveis³⁶¹. Seja como for, o latim continuou sendo tanto a língua escrita como falada na Gália merovíngia, ou seja, de alguma forma todas as camadas da sociedade tinham algum tipo de contato com ela, por exemplo nas missas, pois elas eram celebradas em latim³⁶². Segundo F. Lot, o latim no altar é o único a manter-se de pé

³⁵⁶ CONSTABLE, Giles. "The Ideal of the Imitation of Christ". In: *Three studies in Medieval Religious and Social Thought*. s.l.: Cambridge University Press, 1995. pp. 143-217, p. 158.

³⁵⁷ UYTFANGHE, Gent M. v. *Op. cit.* p. 57-58.

³⁵⁸ UYTFANGHE, Marc van. "Latin mérovingien, latin carolingien et *rustica romana lingua*: Continuité ou discontinuité?" In: *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université de Bruxelles, 1977, pp. 65-88, p. 74.

³⁵⁹ LE JAN, R. *Les Mérovingiens*. Paris: Puf, 2006, p.30.

³⁶⁰ UYTFANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1977, pp. 65-88, p.85.

³⁶¹ HEENE, Katrien. "Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or change in Public and Aims?" In: *Analecta Bollandiana*, t. 107. 1989, pp. 415-428, p. 418.

³⁶² Cf: HEN, Y. *Op. cit* p 29.

na ruína da latinidade³⁶³. O declínio do latim se acelera nos séculos VII e VIII, ao ritmo da evolução de um proto-francês que emergiu de um latim falado tardio³⁶⁴.

Contudo, as hagiografias merovíngias podem bem ser endereçadas a mais de um ambiente ou público específico, visto que a maioria delas contém elementos suficientemente variáveis como virtudes sacerdotais, virtudes monásticas, virtudes cristãs em geral, panegíricos, milagres, etc, adaptando-se aos diversos caminhos e gostos dessa sociedade e segundo as modalidades apropriadas de um público diversificado, enfim, a toda a *plebs christiana*³⁶⁵. E mais, encontramos nas vidas de santos, gênero favorito da época merovíngia, elementos tradicionalmente escolares subsistindo ao lado dos elementos da língua falada³⁶⁶. Ou seja, a existência desses elementos revela, finalmente, que as hagiografias em prosa podem ser identificáveis com qualquer grupo social, o que indica que a extensão daquelas variações de estilos adotados nos textos hagiográficos correspondia a um consciente esforço por parte dos autores para alinhar particulares episódios com particulares grupos sociais na ampla e mista audiência.

Como vimos o público de Sulpício Severo (os *legentes*) era bem diferente do público dos hagiógrafos do século VI (os *audientes*). Tal mudança de público é um indício das transformações culturais do período merovíngio indicada por Le Goff³⁶⁷: “[...] a indiferenciação cultural crescente – com algumas exceções individuais ou locais – de todas as camadas laicas face ao clero que monopolizava todas as formas evoluídas, e nomeadamente escritas, de cultura”.

Uma nova mudança na atmosfera hagiográfica ocorreu no período carolíngio. Baseados nas conclusões de K. Heene³⁶⁸, percebemos que, apesar dos motivos dos autores desses dois períodos serem os mesmos, o público e sua aplicação prática sofreram profundas modificações. Durante o período merovíngio as *Vitae* tinham um objetivo pastoral destinado a grande massa. Essa função gradualmente diminuiu nas *Vitae* carolíngias. Estas últimas eram destinadas particularmente à edificação dos monges, freiras e clérigos através das virtudes dos santos. K. Heene atribuiu esta mudança para o fato de que as *Vitae* perdem seu propósito pastoral com relação aos fiéis iletrados por causa da sua linguagem; uma vez que, devido às reformas culturais e religiosas do período, voltou-se a reutilizar o latim clássico que já não era

³⁶³ LOT, Ferdinand. “Em que época se deixou de falar latim?” In: *Signum*. n. 8, 2006, pp. 191-260, p. 243.

³⁶⁴ LE JAN, R. *Op. cit.*, 2006, p. 74.

³⁶⁵ UYTFANGHE, Gent M.v. *Op. cit.* p. 62,

³⁶⁶ UYTFANGHE Marc van. *Op. cit.*, 1977, pp. 65-88, p. 76.

³⁶⁷ LE GOFF, J. “Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia”. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 207-219, p. 208-09.

³⁶⁸ HEENE, Katrien. *Op. cit.* pp. 415-428.

mais entendido pela população. Contudo, segunda essa mesma autora, pode ter havido outras razões além da lingüística para explicar a mudança de público.

Em outras palavras, diferentemente do período merovíngio, cujos textos eram destinados para o *universus populus*, no período carolíngio as hagiografias eram destinadas quase exclusivamente para os clérigos, processo esse que pode estar conectado com a reforma religiosa e intelectual dos clérigos e monges iniciada com Carlos Magno.

Voltando a tratar exclusivamente das hagiografias merovíngias podemos afirmar que a leitura pública das *Vitae* pode ser considerada como um fato incontestável. E mais, no início da Idade Média, as testemunhas confirmam, especialmente Gregório de Tours, que o povo venerava com mais fervor os santos dos quais os “gestos” eram conhecidos em uma Paixão ou Vida³⁶⁹. Boa parte dos textos da época merovíngia indica que as festas dos santos eram as principais datas em que tais leituras se realizavam. Significava para a população da vila, região ou até do reino (caso de São Martinho de Tours) um evento de envergadura. Uma vez que a multidão, composta por todos os grupos sociais (pobres, clérigos, aristocratas e a realeza), vinha em peregrinação se aglomerando em volta da tumba do santo para pedir ajuda. A leitura nos dias festivos criava um lugar onde o “tempo livre” abria-se ao “espiritual” e “contemplativo”, cortando o rigor do tempo e do trabalho com o imaginário, a leitura da hagiografia se situa ao lado do descanso e do lazer³⁷⁰.

Nesses tempos de constante intranqüilidade, principalmente do ponto de vista da condição humana, a crença na proteção do santo, aquele que era infinitamente mais próximo de Deus, era buscada incessantemente e devemos entendê-la como algo inestimável³⁷¹. O que tornava a população, em geral, ansiosa para conhecer a *vita*, os *gesta*, os milagres do santo, porque se acreditava que ele era um produto do passado que representava uma garantia do futuro (a salvação), como escreveu Venâncio Fortunato a respeito de São Hilário: *recognoscere gaudeat et similia fieri virtute confessoris in futuro confidat*³⁷². A intencionalidade dos autores pode explicar as diferenças de estilo que caracterizam certas *Vitae*.

As passagens mais narrativas acusam uma marca simplificada, contudo tais estilos aparecem às vezes ausentes em outras partes do texto, notadamente as partes do prólogo, no qual os autores fornecem principalmente informações relativas a seus dedicatários, seus

³⁶⁹ UYTFANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1984. pp. 449-488, p.451.

³⁷⁰ DE CERTEAU, M. *Op. cit.*, 2007. pp. 266-278, p. 270.

³⁷¹ UYTFANGHE, Gent M. v. *Op. cit.* p.60.

³⁷² VENANTIUS FORTUNATUS. *Liber de virtutibus s. Hilarii*, ch. II, MGH, AA IV, 2, p. 8.

motivos e seus objetivos na produção desta *Vita*. E mais, o estilo e fórmulas das hagiografias merovíngias são fortemente impregnadas por um latim litúrgico.

Dessa forma, é evidente a intenção de Venâncio Fortunato, nas histórias hagiográficas, de endereçar tais textos a um público diferente, a um público mais preparado a escutar do que ler. Foi para esse público que o autor buscou uniformizar os níveis ideais e estilísticos, para cultivar a *brevitas* e, portanto, recusar a abundância. Tal recusa não se trata apenas da qualidade e quantidade da escrita, ou seja, da procura de uma escrita mais acessível e, portanto, da escolha e utilização dos *rusticitas*³⁷³. Também recusou o modelo acumulativo de santidade usado por Sulpício Severo. Este último acumulou modelos múltiplos de santidade: do asceta ao penitente, do monge ao bispo, impondo assim um modelo de santidade ativa, apostólica, inclinada no social, do monge tornando-se bispo, diferentemente de Venâncio Fortunato como veremos adiante.

Em síntese, as hagiografias de Venâncio Fortunato, bem como as demais vidas de santos do período merovíngio, todas escritas em latim – clássico ou vulgar –, embora também direcionadas para uma culta audiência, tinham uma importante tarefa na edificação das pessoas comuns, principalmente pela leitura completa ou de certas partes durante as atividades religiosas nos dias das festas dos santos. Os hagiógrafos merovíngios indicam, de diferentes modos, que seus trabalhos eram entendidos pelos fiéis iletrados por meio da leitura em voz alta deste gênero literário. Existem vários motivos que podiam levar os hagiógrafos a redigirem uma *Vita*, mas os hagiógrafos merovíngios usualmente as escreviam com o objetivo de venerar a Deus através da santidade de seus protagonistas. Esse era a principal razão para a existência de seus trabalhos, além da edificação de seus leitores e ouvintes por meio do exemplo de santos perfeitos. No caso de Venâncio Fortunato, não podemos esquecer que tanto o conteúdo como a composição refletem as relações forjadas entre o autor e os patronos bispos, visto que a continuada busca de patronagem sublinhou os vários estágios de sua carreira, uma vez que a patronagem episcopal é igualmente evidente na composição hagiográfica, e a extensão do que era escrito era uma resposta a um pedido episcopal.

³⁷³ PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 179.

2. Os modelos de santidade nas hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato

Antes de iniciarmos nossa discussão sobre os modelos de santidade presentes nas *Vitae* de Venâncio Fortunato, é necessário realizar uma rápida apresentação do conceito de santidade e de santo na Idade Média, que acreditamos contribuir para o desenvolvimento e melhor compreensão de nosso objeto de estudo neste capítulo: as hagiografias em prosa do autor supracitado.

O conceito de santidade encontra-se na maior parte das grandes religiões onde assume um significado ambivalente: pois evoca, de fato, algo que implica uma separação radical da condição humana, mas por outro lado, também, a possibilidade de uma relação com o divino susceptível de efeitos purificadores³⁷⁴. Cabe ressaltar que os textos hagiográficos não só apresentam diferenças formais, como também incorporam concepções diferenciadas de santidade, como veremos abaixo nas *Vitae* de Venâncio Fortunato.

Candolo-Câmara³⁷⁵ atentou para a função edificante da narrativa hagiográfica, pois a razão da leitura da vida dos santos ser edificante era que ali se acreditava na ação direta de Deus na vida de um homem. A hagiografia dava aos homens medievais a oportunidade de se depararem com a ação de Deus. Era neste sentido que se constituía como *exemplum* com uma dupla significação: na acepção de perfeição, pois era a ação de Deus, através do santo, mais forte que a do homem; e na ação de Deus que é pura e perfeita, enquanto ensinamento, pois o modelo de conduta aí exibido era advindo diretamente de Deus.

Não se trata da contemplação do próprio Deus ou das realidades celestes, mas da contemplação de um mediador entre o homem comum e Deus, de alguém que em certa medida, está mais próximo d'Ele e, por isso, pode proporcionar-nos algum conhecimento acerca d'Ele e de seu amor, bem como um exemplo de como se chegar a uma posição tão favorável. Ou seja, a hagiografia servia, conseqüentemente, como instrumento de evangelização a partir de um exemplo concreto de alguém que tinha atingido o limite da perfeição divina.

Desse modo concordamos com M. Uftanghe, quando afirma que a etimologia do termo hagiografia, do grego *hagios*(santo) e *graphein* (escrita), significava literalmente “escritura santa” para os homens da Idade Média. E mais, segundo esse autor, a sobrevivência do cristianismo nas desordens dos primeiros séculos do período medieval não se deve a Bíblia

³⁷⁴ Cf. VAUCHEZ, A. “Santidade”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, v.12, pp, 287-300.

³⁷⁵ Cf. CANDOLO-CÂMARA, T. *Op. Cit.* 1995, pp. 358-366.

mas a uma escapatória religiosa: o culto dos santos, que atraía uma grande quantidade de fiéis. Uma vez que os santos eram para os cristãos muito mais acessíveis que o Deus distante da Bíblia ou o Deus abstrato dos teólogos.³⁷⁶

A figura dos santos contou com uma enorme popularidade sócio-religiosa ao longo da Primeira Idade Média nos reinos romano-germânicos. Qualificado pelas fontes hagiográficas como aquele que buscava a santidade e a perfeição evangélica, o que o tornava um modelo ideal para os homens deste período. Caracterizado como aquele que desprezava as dificuldades mundanas e transitórias existentes na vida terrena e que resulta no maior dos prêmios, à imortalidade junto a Deus³⁷⁷. Dessa forma, o culto medieval dos santos foi moldado pelo continuo atrito de ‘duas placas tectônicas’: a eminência em imitá-los e a eminência de admirá-los³⁷⁸.

Cabe destacar aqui a mudança da concepção de homem ideal da Antiguidade com o da Idade Média. O homem ideal da antiga *polis* era um cidadão desenvolvido em todos os aspectos. O aspecto físico ocupava lugar importante entre as qualidades da personalidade harmoniosa: o atleta, o campeão, o vencedor dos jogos olímpicos, era quem melhor encarnava esse ideal. Na Idade Média o ideal de homem era totalmente distinto do existente na Antiguidade. Os cultos ao corpo e à beleza visível não tinham nada em comum com a devoção pelos sofrimentos de Deus encarnado na envoltura de um homem mortal, o santo³⁷⁹. Em outras palavras, o corpo é a prisão da alma, esta é sua definição³⁸⁰. O ideal da sociedade alto-medieval era o monge, o santo, o asceta, o homem que havia renunciado em maior medida aos interesses terrestres, as preocupações e tentações deste mundo, e que, por isso, havia se aproximado de Deus como nenhum outro homem.

A receptividade do culto dos santos, desde cedo, inseriu a santidade nas operações de persuasão da Igreja. Foi, principalmente, devido às estratégias de desnaturação dos locais e significados sagrados que o culto adaptou-se com maior facilidade. O sucesso da receptividade das vidas de santos com seus exemplos maravilhosos, assim como das parábolas, devia-se ao fato de esses relatos atraíam os fiéis com mais eficácia do que argumentos escolásticos, pois certamente o público podia compreendê-los mais facilmente, além de desfrutar do prazer de ouvir uma narrativa³⁸¹. Dessa forma os milagres, a intervenção

³⁷⁶ UYTFANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1984. pp. 449-488, p.449-50.

³⁷⁷ FRIGHETTO, R. *Op. cit.* Curitiba: Juruá, 2000, p.35-36

³⁷⁸ BROWN, P *Op. cit.*, 2000, 9 (I), pp. 1-24, p. 20.

³⁷⁹ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p.270.

³⁸⁰ LE GOFF, J. *Op. Cit.*, 1983, p. 59.

³⁸¹ Cf. CANDOLO-CÂMARA, T. *Op. Cit.* 1995, pp. 358-366.

divina na vida humana, estavam mais próximos do cotidiano medieval do que especulações dialéticas e retóricas, ou seja, para exercer certas atividades pastorais de uma maneira efetiva, o *corpus* religioso franco foi obrigado a adaptar a linguagem dos sermões clássicos com objetivo de serem entendidos pelos fiéis³⁸².

E, além disso, sabe-se que os autores das hagiografias podiam observar e criar os traços particulares aos protagonistas dessas histórias, porém devido aos objetivos perseguidos por esse gênero literário – oferecer modelos de santidade – abria poucas possibilidades de uma grande valorização tanto dos traços originais ligados aos santos como dos traços situados fora dos cânones. Dessa forma as características pessoais chegavam inclusive a assustar, porque sua presença era considerada indevida³⁸³.

É notável, também, o gosto da Idade Média pelas metáforas e analogias que textos desse tipo permitem fazer. Daí a atração, a força e a circulação dos textos hagiográficos e outros de mesmo estilo nesse período. Outra explicação para este fato pode, talvez, ser encontrada em Le Goff³⁸⁴, em que se discute a relação do visível e do invisível, pois, segundo o autor, para o homem medieval não existia uma barreira clara entre o visível e o invisível, entre o natural e o sobrenatural, este último pode irromper-se a cada instante na vida de todos. Assim o homem vivia rodeado do maravilhoso, sempre atento aos sinais do mundo sobrenatural que ele via emergir através das coisas e acontecimentos, como na literatura hagiográfica.

Segundo André Vauchez³⁸⁵, o santo estabelece o contato entre o céu e a terra. É acima de tudo, um morto excepcional, cujo culto desenvolve-se em torno do seu corpo, do seu túmulo e das suas relíquias. É também o homem das mediações bem sucedidas, um apoio para a Igreja e um exemplo para os fiéis. O santo foi primeiro no Baixo Império mártir; depois, na Primeira Idade Média, foi influenciado pelo asceta oriental e, em seguida, na maior parte das vezes, encarnou-se nos poderosos: bispos, monges, reis, nobres. Foi, também, expressão da preponderância masculina, adulta, aristocrática, o ideal do homem da Idade Média. Características, em geral, presentes na maioria dos santos de Venâncio Fortunato.

Quando lidamos com a temática do culto dos santos, não podemos deixar de mencionar dois aspectos importantes discutidos por P. Brown³⁸⁶. O primeiro é a conexão psicológica entre o crente e o santo, ou seja, o caráter da identificação pessoal do fiel.

³⁸² HEENE, Katrien. *Op. cit.* 1989, pp. 415-428, p. 416-417.

³⁸³ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p. 330.

³⁸⁴ Cf. LE GOFF, J. et al. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

³⁸⁵ Cf. VAUCHEZ André. “O santo”. In: LE GOFF, J. et al. *Op. Cit.* 1989, p. 211-230.

³⁸⁶ BROWN, Peter. *The Cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1984

Intimidade com um patrono santo que conseqüentemente tornava um efetivo meio de conversão e de sua imediata reorientação de identidade social. O segundo era a conexão entre o culto e a comunidade. As crenças que cercavam santos e as relíquias poderiam mitigar divisões promovendo um “acordo ideal” (entre o santo e comunidade) e reafirmando o exercício da autoridade benéfica (em especial representada na figura do bispo ou do próprio santo) através da vitória do santo sobre os poderes injustos.

No que tange especificamente ao santo merovíngio, cabe destacar que a cada ano no dia de seu nascimento ou de sua morte, o dia do santo, era celebrado com uma grande festa. Este evento, que era também conhecido como o *natale sancti*³⁸⁷, comemorava a morte do santo e concomitantemente seu nascimento no Paraíso que representava sua entrada no reino de Deus e sua eterna glória. Desse modo, o santo, segundo a crença merovíngia, nunca tinha de fato falecido, tinha simplesmente atravessado a fronteira que separa este mundo do “outro mundo”, onde eles continuavam vivos e de onde continuariam a mediar o mundo terreno. E mais, conforme destacou Markus: “um cristão que assistisse a um culto na Igreja era remetido liturgicamente à idade dos mártires”³⁸⁸.

As festas dos santos nos remetem à cristianização do calendário. O calendário pagão, que refletia os ritmos da natureza, foi acoplado às necessidades da liturgia cristã. As festas eclesiásticas que celebravam momentos de troca do ciclo anual remontam aos tempos pagãos. O tempo agrário era, ao mesmo tempo, o tempo litúrgico. O ano se dividia segundo as festas que comemoravam os acontecimentos da vida de Cristo e das festas dos santos³⁸⁹. Segundo G. Crippa, uma das questões frequentemente subestimadas no estudo dos ciclos dos meses medievais reside no fato de eles serem, concomitantemente, uma produção cultural eclesiástica, oficial e a expressão do calendário popular dos camponeses³⁹⁰.

A importância das festas dos santos pode ser observada se levarmos em conta que representavam as raras ocasiões em que os laicos, presumivelmente, podiam ter acesso visual a uma tumba de um santo; uma vez que encontramos claros exemplos do uso propositado da sagrada arquitetura de um santuário, na medida em que as igrejas eram cuidadosamente construídas para criar uma intimidade com os santos. Geralmente, o santuário era um espaço construído separadamente do cotidiano litúrgico, e o livre acesso era cada vez mais restrito.

³⁸⁷ Cf. HEN, Y. *Op. cit.* p. 84.

³⁸⁸ MARKUS, Robert. A. *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 105.

³⁸⁹ Cf. GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p.125-6.

³⁹⁰ CRIPPA, Giulia. *Op. cit.* 2006. pp. 59-78, p. 71-2.

Assim nas cerimônias cotidianas, as mediações dos ornamentos e ícones eram oferecidos como substitutos para aqueles que desejavam ver diretamente ou poder tocar as relíquias³⁹¹.

Y. Hen nos fornece a estrutura da *natale sancti*. Segundo esse autor, a festa do dia do santo começava com uma vigília que durava possivelmente a noite toda. Contudo, diferente de qualquer outra vigília do calendário cristão, essa era muito popular e muitas pessoas laicas participavam dela. Pela manhã, havia uma missa em honra do santo. Era nesta celebração que se lia a *Vita* dedicada ao santo. Y. Hen sustenta que não se fazia a leitura completa da hagiografia, selecionavam-se alguns capítulos. Justifica sua idéia nas dificuldades que o celebrante encontrava em fazer com que o público prestasse atenção na missa e na paciência dos fiéis³⁹². É pertinente salientar que os francos acreditavam que a simples leitura da hagiografia tinha um poder curativo³⁹³.

Após o final da missa a celebração continuava fora da Igreja de uma forma bem socializante, pois incluía comidas, bebidas, canções e danças. Tais práticas ‘não religiosas’ conectadas com as festas dos santos pós-celebração não eram bem vistas pelos homens da Igreja, sendo constantemente criticadas por eles³⁹⁴. Um exemplo próximo tanto temporal quanto espacialmente foram os ataques realizados por Cesário de Arles que invocava a noção de imitação dos santos e mártires, a única alternativa permitida para fiéis, para criticar tais ações³⁹⁵.

Em contrapartida, essas características “profanas” apontam para o fato de que o dia da festa do santo era o principal evento social na vida da comunidade e que tais práticas muito contribuíram para sua popularidade³⁹⁶. Uma vez que os santos são reflexos dos bispos sucessores, podemos concluir que Venâncio Fortunato encontrou, através destas festas e da leitura das *Vitae*, uma forma de grande alcance para defender e legitimar o poder dos bispos diante dos outros poderes da sociedade merovíngia³⁹⁷.

Lembramos também que o contato dos francos com o cristianismo era antigo, desde sua forte presença nos postos do exército do Império Romano Tardio³⁹⁸. Assim, o rápido desenvolvimento do culto dos santos na Gália – que acumularam por seus méritos tanto a

³⁹¹ HAHN, Cynthia. “Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints’ Shrines”. In: *Speculum*, v. 72, n. 4, oct. 1997, pp. 1079-1106.

³⁹² HEN, Y. *Op. cit.* p. 84-88.

³⁹³ Cf: DE NIE, Giselle. “History and Miracle: Gregory’s use of metaphor”. In: MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp.261-280, p. 264.

³⁹⁴ BROWN, Peter *Op. cit.*, 2000, 9 (I), pp. 1-24.

³⁹⁵ CESÁRIO DE ARLES. *Liber Sacramentorum* 23.208, Paris: 1912, n. 5 e *Sermão* 2331-2, p. 88. *Apud*: BROWN, Peter *Op. cit.*, 2000, 9 (I), pp. 1-24, p. 5.

³⁹⁶ Cf., HEN, Y. *Op. cit.* p. 84-88.

³⁹⁷ FIOCCO, D. *Op. cit.*, 2001, pp. 213-230, p.228

³⁹⁸ DUMEZIL, B. *Les racines chrétiennes de l’Europe*. Paris: Fayard, 2005, p. 217.

graça a qual suas almas regressariam aos eleitos sem esperarem o julgamento final como o direito de serem os intercessores entre os fiéis e Deus – e a devoção por suas relíquias testemunham o progresso e os limites da cristianização nesta região. Os cultos das relíquias proporcionaram aos bispos um duplo controle, de natureza religiosa e política. Religiosa, porque – através dos restos mortais e objetos santos – os bispos faziam canalizar a devoção popular, tentando evitar o desenvolvimento de crenças populares e do paganismo; político, porque agregava-se a essa autoridade espiritual o domínio dos lugares e das coisas venerados³⁹⁹.

Nesse sentido abre-se caminho para pensar o lugar que a santidade ocupa nos espíritos e as implicações desta crença em outros setores da vida do homem medieval, como suas relações dentro do campo religioso no período merovíngio. A escolha religiosa deveria ser visível e reconhecível pelos outros, repousando sobre o processo durante o qual o indivíduo construía sua santidade, operando certas escolhas de vida, praticando certos exercícios espirituais (práticas das virtudes, orações, formas de ascese) e inspirando-se em modelos gerais (Cristo), ou específicos (formas de vida religiosa já praticadas e codificadas).

Esse modelo de conduta – a santidade – característica principal de todo santo, era a fonte da edificação e da conseqüente exibição das virtudes do santo e, ao mesmo tempo, a comprovação do poder divino através de seus milagres que ainda servem como garantia de santidade e graça de seu sujeito específico. A estrutura, a função, a leitura da hagiografia constroem-se em torno da especificidade dessa figura e de seu apanágio especial, que caracteriza o texto hagiográfico: o santo e sua santidade. Afinal, é a santidade presente no homem, ao mesmo tempo histórico e fora do comum, que proporciona a matéria edificante da hagiografia e que faz dela um gênero narrativo singular.

Especificamente para os francos a santidade deveria ser animada pelos poderes celestiais. A finalidade do portador não poderia mudar em nada o valor objetivo destes poderes, que podiam tornar-se os inimigos daqueles que eram irreligiosos ou criminosos, concomitantemente, tornavam o apóio dos crentes e dos homens de bons costumes⁴⁰⁰.

Por tudo que tratamos, percebemos que os homens medievais deviam interpretar a hagiografia em três níveis que se entrelaçavam. Primeiro, compreendiam o texto como uma narração verídica, a interpretação histórica. Segundo, o texto recebia uma interpretação

³⁹⁹ LE JAN, R. *Op. cit.*, 2006, p. 71.

⁴⁰⁰ Cf. VAN DER LOF, L. J. “Gregoire de Tours et la magie blanche”. In: *Numen*, v. 21, fasc. 3, 1974, pp. 228-237, p. 236.

moralizadora, os acontecimentos narrados eram vistos como um exemplo moral de conduta. Terceiro, o texto se revelava-se como uma verdade sagrada.

Realizada essa rápida discussão, passaremos adiante a apresentar e discutir os dois modelos de santidade desenvolvidos por Venâncio Fortunato em sua literatura hagiográfica em prosa, levando em conta, conforme destacou Guiance, que a identificação das variações dos recursos hagiográficos, além dos interesses espirituais e propagandísticos permitem perceber as evoluções e dificuldades na afirmação das novas concepções do sagrado que impregnam não apenas a dimensão religiosa, mas também a política e a cultural⁴⁰¹.

O modelo ascético-monástico:

Antes de iniciarmos a questão do modelo ascético-monástico nas hagiografias de Venâncio Fortunato, é pertinente destacar o papel monástico no sexto século, mesmo que de forma sucinta, uma vez que não estamos diretamente interessados nessa temática. No plano geral, este século foi marcado pelo florescimento das ordens religiosas e das congregações monásticas. A influência que os monges e os religiosos exerceram neste período foi excepcional comparado ao seu papel nos séculos posteriores, uma vez que eles participaram, entre outros trabalhos, da evangelização e da cristianização das populações; graças a eles a crença e a prática religiosa progrediram e elaboram uma forte e original espiritualidade⁴⁰².

No que tange especificamente à Gália, o monasticismo começou com o apoio dos primeiros reis merovíngios⁴⁰³. Conforme Le Jan⁴⁰⁴ salientou, a cristianização dos campos foi intimamente vinculada ao movimento monástico. No final do século VI, existiam aproximadamente 220 mosteiros na Gália, a maioria fundada em regiões já bem cristianizadas, como na Provença Aquitânia e Borgonha. Grande parte desses mosteiros, masculinos ou femininos, foi fundada por bispos com uma experiência monástica, o que comprova que os monges estavam se tornando parte da experiência diária de grande número de moradores citadinos da Gália dos séculos V e VI⁴⁰⁵.

Já o modelo ascético-monástico permaneceu largamente presente nas hagiografias Tardo Antigas, quer porque muitos de seus protagonistas alcançaram o bispado originando-se das comunidades monásticas, como vimos no capítulo anterior, quer porque o apogeu da

⁴⁰¹ Cf. GUIANCE, Ariel. *Op. cit.*, 2006. pp. 17-44..

⁴⁰² PACAUT, M. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. sld: p: 5.

⁴⁰³ IDEM. *Ibidem.*, p. 17.

⁴⁰⁴ LE JAN, R. *Op. cit.* 2006, p. 62-3.

⁴⁰⁵ MARKUS, Robert A. *Op. cit.*, 1997, p., 198.

perfeição individual continua sendo retido nesses exercícios rigorosos de renúncia e auto-martírio.⁴⁰⁶

E mais, com o término do período de perseguição, o monasticismo absorveu o ideal de mártir. Como o mártir, também o monge se libertava do mundo em nome de Deus e encontrava o apogeu da liberdade em sua morte. Em sua fidelidade e empenho por Cristo, o monge, como o mártir, participava da morte do Senhor ressuscitado e da renovação operada por sua vida. Castidade, autonegação e monasticismo tornaram-se os elementos formadores do modelo no qual se estabeleceu o antigo ideal de mártir⁴⁰⁷. A prática excepcional da virtude ascética é atribuída a todos os santos de Venâncio Fortunato, inclusive a Marcelo de Paris, que não tem um passado monástico⁴⁰⁸. Percebemos diluídas, por toda sua obra hagiográfica, a constância do jejum, da oração e da vigília; revelando-se como inclinações a ascese e do alto reconhecimento e valorização desta antiga tradição. Segundo S. Coates, o ascetismo pode também significar o aumento do *status* episcopal⁴⁰⁹, motivo pelo qual atribuímos essa presença em todas as *Vitae*. Dentre as seis *Vitae*, o tema ascético-monástico se destaca mais em duas delas: a de Paterno e a de Radegunda.

Paterno escolhe a condição monástica quando era menino e isso, mais tarde, tornou-se a base para a futura dignidade episcopal. O perfil ascético é excessivo na figura de Paterno desde os anos de infância até os primeiros encargos recebidos pelo abade, desde os projetos de vida eremítica até as lutas contra os insurgentes cultos pagãos aos milagres que acompanham a dura ascese que o atesta em excepcionalidade. Venâncio Fortunato deu grande destaque nesta *Vita* a motivos específicos da cultura monástica, como a história de destruição a golpes de bastão dos adornos utilizados nos cultos pagãos, que lembram as histórias análogas dos monges destruidores dos templos não cristãos.

A atribuição a Paterno do desejo de martírio, o projeto de retirar-se do mundo, o caso da mulher que tenta o santo desnudando-se na frente dele, os próprios milagres, inevitáveis nos episódios de posse monásticas, como da água que o santo fez esguichar da pedra e a representação do monge solitário e quase desencarnado para ter uma conversa com os anjos, bem como a descrição de sua vida: alimentando-se de pão, água e vegetais impróprios, não tendo cama, possuindo uma única veste e usando sempre o cilício; exercícios que aparecem

⁴⁰⁶ PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 179.

⁴⁰⁷ MARKUS, Robert A. *Op. cit.*, 1997, p. 79-83.

⁴⁰⁸ *VM* cap. 4.

⁴⁰⁹ COATES, Simon. *Op. cit.*, 2000, pp. 1109-1137, p. 1124.

como uma provação que definiria e que confirmaria sua santidade bem como seu modelo exemplar de comportamento dentro das características da tradição hagiográfica monástica.

As realizações são mínimas na parte dedicada aos treze anos de seu episcopado, no qual, Venâncio Fortunato apenas lembra rapidamente das atividades estendidas na fundação e restauração de igrejas. Até o milagre que normalmente o poeta liga a ação do bispo pertence quase completamente ao período monástico: a cura de uma cega. O único milagre lembrado na última parte da hagiografia, ligado ao contexto monástico, e a morte simultânea do santo e de Scubilionem, o antigo companheiro de vida ascética, com o qual Paterno tinha compartilhado a cela no convento de Sesciaco. Assim, podemos perceber que foi invertida aqui a relação estabelecida nas outras *Vitae* masculinas, nas quais o autor privilegiou a “*performance*” do bispo, pois, na *Vita* atribuída a Paterno, Venâncio Fortunato destacou os velhos modelos de heroísmos ascéticos ao invés de desenvolver os temas da santidade episcopal, presentes nas demais hagiografias em prosa masculinas.

Concordamos com R. Frigetto no que diz respeito a esse modelo monástico-episcopal, no qual Paterno se enquadra. Segundo esse autor⁴¹⁰, indivíduos que seguem essa trajetória, ou seja, do monastério ao episcopado, obedecem à lógica institucional da Igreja da Primeira Idade Média, o que reduz a importância do papel eremítico e independente do homem santo. Mesmo com a valorização da vida monástica de Paterno por parte de Venâncio Fortunato, o santo segue a trajetória que valoriza a condição episcopal, cargo este que desempenhou durante os seus últimos treze anos de vida. Em outros termos, Venâncio Fortunato efetivamente usou a descrição de um santo asceta com o objetivo de propagar o valor de servir a comunidade cristã através da estabelecida hierarquia eclesiástica⁴¹¹.

Paradoxalmente, o exemplo de maior dureza “viril” de santidade ascética é oferecido por uma mulher⁴¹², santa Radegunda, ex-mulher de Clotário. Ela é uma personagem de alto relevo na época merovíngia; figura entre as grandes senhoras, como Clotilde, que formam e desenvolvem as estruturas do monacato feminino. Nesta *Vita* Venâncio Fortunato privilegia uma descrição precisa, que não é tão percebida em nenhuma das outras *Vitae* que escreve, sobre o desafio ascético que Radegunda se engaja; primeiro pelos anos passados na corte, em conflito com as obrigações impostas pela sua condição e o regime de pobreza e de castidade ao qual ela aspira.

⁴¹⁰ FRIGETTO, R. *Op. cit.* p. 37.

⁴¹¹ COATES, Simon. *Op. cit.*, 2000, pp. 1109-1137, p. 1125.

⁴¹² A *mulier virilis* é tópica na hagiografia cristã desde o século IV Cf: GIANNARELLI, E. La tipologia femminile nella hagiografia e nell'autohagiografia cristiana del IV secolo. Roma, 1980, specialm, pp.9-28. Apud: PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 191, nota de rodapé 31.

Depois, no período conventual, no qual a prática ascética se faz tormentosa ainda mais, chegando ao limite da suportabilidade humana. As privações às quais Radegunda se submete especialmente nos períodos de Quaresma são: o jejum prolongado, a paupérrima qualidade das comidas, a sede tórrida, as vigílias extenuantes, a oração continua, a maceração do sofrimento; de forma geral, são terríveis os tormentos que ela se inflige, usando não só o cilício, mas também anéis de ferro e correntes que apertam ao redor do corpo. Cabe destacar aqui que o desprezo pelo corpo e pelo sexo tocava na Idade Média o ponto máximo no corpo feminino⁴¹³. Uma *Vita* repleta de descrições, no qual percebemos a expressão culminante de um esboço biográfico centrado no modelo ascético e construído desde o início nesta perspectiva.

É pertinente ainda observar sobre a história do matrimônio e da consagração de Radegunda, uma história real e própria, na qual não falta nem morte, nem separação, nem conflitos de casais⁴¹⁴. Contudo a aproximação ou a descrição de Venâncio Fortunato sobre estes fatos é mínima. O drama doméstico das relações com o rei e com a corte é visto de um só ponto de vista: aqueles das dificuldades encontradas pela jovem rainha em açionar as cotidianas práticas ascetas. Sobre o casamento forçado ao qual Radegunda não teve escolha, Venancio Fortunato isenta qualquer responsabilidade ao *praecelsus rex Clotharius*, apenas sugere a constância da vocação ascética de Radegunda, monja desde a infância, casada *terreno principi nec tamen separata celesti..., plus participata Christo quam sociata coniugio*⁴¹⁵.

O capítulo que narra o apelo de Radegunda ao bispo de Noyon, a sua consagração e a conseqüente separação do marido é muito evasivo, principalmente sobre as ações e conseqüências do par real. Dessa forma, escapa o significado da expressão que indica o consentimento do rei. Sobre esse silêncio, J. Fontaine defende a hipótese de uma abstenção voluntária e não de ordem estética, pois estamos lidando com um homem que sempre se mostrou inteligente na esfera da diplomacia, sabendo fazer alusões, sem se comprometer muito com os problemas mais delicados da atualidade política merovíngia⁴¹⁶.

De fato, a temática hagiográfica dominante desta *Vita* é aquela da vocação ascética incansavelmente praticada e perseguida desde o princípio com um claro desejo de martírio. Afinal Radegunda aspirava ainda menina, alcançar o triunfo do mártir. Desse modo, Venâncio

⁴¹³ Cf. LE GOFF, J. *Op. Cit.*, 1983, p. 59.

⁴¹⁴ Sobre a Radegunda “histórica” veja: WERNER, Karl Ferdinand. *Les Origines: avant l’na mil.* Tome 1, Paris: Fayard, 1984, p. 355.

⁴¹⁵ *VR*, cap. 3.

⁴¹⁶ FONTAINE, Jacques. *Op. cit.*, 1976, pp. 113-140, p. 127.

Fortunato atribuía a existência terrena da santa aos sacrifícios e ascetismo e a partir disso, construiu uma história restrita ao ideal do martírio, apesar do poeta advertir no início da narrativa e antes de passar as histórias dos sofrimentos muito duro, que pela santidade dos testes ascéticos da santa mulher, deveria ser proclamada tanto confessora como mártir⁴¹⁷.

Nesta *Vita*, Venâncio Fortunato desenvolveu a idéia de uma suposta igualdade da mulher, apesar de sua fragilidade física, frente ao homem, para conseguir a santidade. Porém, deve-se salientar, com base em F. Pejenaute⁴¹⁸, que a concepção segundo a qual a mulher constitui um sexo inferior é voz comum em grande parte da literatura do período Tardo Antigo, tanto clássico como cristão. Contudo, se a mulher quer adentrar na esfera da santidade, terá que sofrer o martírio e/ou suportar uma série de atos de autêntica santidade do período (vida ascética, renúncia ao mundo, sacrifícios e mortificações em seu mais alto grau), o que lhe valerá o qualitativo de “mulher forte/ mulher viril”.

Tal característica explica o fato de que prevalecem nas hagiografias femininas as descrições pormenorizadas de seus sacrifícios e penitências, como podem ser observadas na *Vita* dedicada a Radegunda por Venâncio Fortunato, levadas às vezes até ao máximo do suportável. Tais circunstâncias nem sempre aparecem ou ganham grande destaque nas *Vitae* masculinas, como percebemos no próprio Venâncio Fortunato⁴¹⁹, como se a santidade fosse inerente à natureza dos homens. Para chegar à condição de santa, a mulher deveria seguir um caminho, cujo primeiro passo seria superar sua própria condição feminina, isto é, vencer não só o mundo mas também seu próprio sexo, assimilando sua condição de homem⁴²⁰.

Para o nosso período de interesse, no caso a Primeira Idade Média, a definição de verdadeira humanidade continuava apoiada no autocontrole como o pré-requisito para se controlar os outros. Assim as pessoas dependentes – escravos, mulheres e crianças – eram, na maioria das vezes, relegados os graus de invirilidade ou feminilidade. Justamente por isso, as

⁴¹⁷ *VR*, cap. 2 e 21.

⁴¹⁸ PEJENAUTE, Francisco. “El prólogo de Venancio Fortunato a la Vida de santa Radegunda frente a los de Baudonivia y Hildeberto de Lavardin”. In: *Minerva*, Valladolid, n.18, pp. 171-186, 2005.

⁴¹⁹ Se examinarmos as seis hagiografias de santos redigidas por Venâncio Fortunato (5 em prosa e 1 em verso), percebermos que em três delas, são Hilário, são Marcelo e são Martinho, não se alude em nenhum momento a mortificações e exacerbadas penitências; nas outras três, são Germano, são Albino e são Paterno, o hagiógrafo alude a elas, especialmente na dedicada a são Paterno, porém em nenhum caso tais mortificações ou penitências podem comparar-se com as descritas na hagiografia da santa Radegunda. O que torna claro que os homens, aqui, todos bispos, não eram obrigados a atingir a santidade através do aniquilamento corporal. Cf: PEJENAUTE, Francisco. *Op. cit.* 2005, pp. 171-186, p. 183.

⁴²⁰ GROGGON, A. “Specula: Mirrors from the Middles Ages”. Disponível em <<http://www.thedrunkenboat.com/specula.html>>. Acesso em: 03 abril 2007.

mulheres das classes governantes ou superiores, como no caso de Radegunda, poderiam seguramente ser consideradas mais varonil que os homens das classes dependentes⁴²¹.

Percebe-se, portanto, que as duas *Vitae*, de Paterno e de Radegunda, desenvolveram temáticas diferentes em comparação com as outras *Vitae*, pois elas propunham um modelo de santidade estritamente ascético-monástico. Veremos, a seguir, o outro modelo presente nas demais hagiografias de Venâncio Fortunato, o modelo de santidade episcopal, a “via santificadora oficial” da Igreja.

O modelo de santidade episcopal e sua intrínseca relação com os milagres:

O modelo ascético enfraquece nas outras *Vitae*, que são todas dedicadas a bispos, encomendadas por bispos e, manifestamente, destinadas à celebração do santo da comunidade cidadina. Substancialmente, o elemento ascético se reduz ao reconhecimento, e depois de ter alcançado a dignidade episcopal, o santo mantém um regime de vida penitente. Como exemplo, citamos, primeiramente, a *Vita* dedicada a Germano que mantinha as suas vigílias, os habituais jejuns e as severas renúncias⁴²². Outro exemplo é a fonte desta dissertação que, segundo Venâncio Fortunato, apresenta a ascese rapidamente como um adorno do santo, um hábito natural praticado desde a infância⁴²³.

Segundo D. Fiocco, predominou nos reinos germânicos o modelo hagiográfico episcopal, prevalecendo ainda o modelo monástico-episcopal, porém destaca-se a dimensão taumatúrgica. Percebe-se, nestes textos, a transferência da responsabilidade do patronato das cidades para as mãos dos bispos, ou seja, os bispos tornam-se o *defensor civitatis*. Aquele que em seus trabalhos ou orações intercede, afastando da cidade os eventos catastróficos, redimi os prisioneiros, socorre os necessitados⁴²⁴.

Tal patronato prolonga-se depois da morte: as relíquias do santo se tornam garantia da continuidade desta relação entre o bispo e a cidade. Para Van Der Lof⁴²⁵, isso se deve, simplesmente, ao fato das influências das crenças populares do quinto século nos territórios merovíngios, ou seja, para o povo todo bispo que tivesse conduzido uma vida caridosa e

⁴²¹ MCNAMARA, Jo Ann. “Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours”. In: MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp. 199-210, p. 199.

⁴²² *VG*, cap. 12.

⁴²³ *VM*, cap. 4

⁴²⁴ FIOCCO, D. *Op. cit.*, 2001, pp. 213-230, p. 218

⁴²⁵ VAN DER LOF, L. J. *Op. cit.*, 1974, pp. 228-237, p. 228

edificante conseguiria realizar milagres após sua morte ou mesmo durante a sua vida e, por conseguinte, mereceria algum culto.

O modelo de santidade aparece simplificado. A atividade do santo se reduz a sua miraculosidade, pois durante as operações taumátúrgicas vão aparecendo ou indicando, sem qualquer observação, os outros aspectos e momentos da conquista do exercício da santidade. Assim, percebemos na maioria das hagiografias de Venâncio Fortunato que o conceito de virtude é preparatório para a taumaturgia. Esse destaque para a atividade taumátúrgica nas hagiografias de Venâncio Fortunato pode ser explicado também pelo declínio da instituição penitencial. Em certo sentido a penitência vivia no sexto século um vazio institucional⁴²⁶. Tal característica é explicitamente atestado na *Vita* dedicada a Albino, na qual é dito que o personagem progrediu e resplandeceu tanto nas virtudes que Deus o ilustrou no mundo concedendo-lhe o poder de operar milagrosamente⁴²⁷.

Notamos também na *Vita* dedicada a Paterno que o avanço na hierarquia eclesiástica é acompanhado do progresso das *virtutes* taumátúrgicas⁴²⁸. No caso da fonte deste trabalho, apesar de a santidade de Marcelo ser precoce, pois ele opera milagres antes do *clericale tyrocinium*⁴²⁹, percebemos que os milagres realizados tinham seu grau de dificuldade aumentado de acordo com o posto que o personagem alcançava na hierarquia eclesiástica, tanto que o triunfal milagre⁴³⁰, a domesticação do dragão, só se deu após sua consagração como bispo de Paris.

Os elementos essenciais, *vocatio* (na juventude) e *justificatio* (nos anos de clausura ou afastamento mundano) da estrutura modelar hagiográfica de são Martinho de Tours, de Sulpício Severo, aparecem com brevidade, uma vez que em todas as hagiografias desse grupo o milagre é preponderante e objetiva construir um quadro expositivo dos santos como bispos, através de uma imagem cuidadosamente elaborada sobre a sucessão ininterrupta da atividade miraculosa.

Percebemos, portanto, que a santidade pessoal na literatura hagiográfica em prosa de Venâncio Fortunato é condição proposta ao ofício episcopal e o poder taumátúrgico é reivindicado como apanágio de tal cargo eclesiástico. Também encontramos esta característica na *Vita* dedicada a santo Hilário. Este último ressuscitou um pequeno menino falecido antes do batismo, episódio análogo ao catecúmeno que são Martinho reviveu logo

⁴²⁶ IDEM. *Ibidem*, p. 237

⁴²⁷ *VA*, cap. 7.

⁴²⁸ *VP*, cap. 10.

⁴²⁹ *VM*, cap. 5.

⁴³⁰ Assim o qualifica o próprio Venâncio Fortunato. CF. Idem, X.

após ter fundado seu primeiro monastério perto de Poitiers, como nos conta Sulpício Severo e o mesmo Venâncio Fortunato em suas respectivas obras dedicadas ao culto deste santo⁴³¹.

Segundo nos conta a hagiografia de santo Hilário, a mãe do pequeno menino tinha tanta fé em Hilário quanto nos poderes inerentes ao cargo eclesiástico, no caso o bispo, pois a mãe exclama: que Martinho havia realizado o milagre, ainda no começo de sua atividade monástica, tanto mais pode fazer Hilário, que é o bispo e o pai da comunidade⁴³². Ou seja, há uma exposição de santos como bispos através de uma imagem cuidadosamente elaborada por meio de uma seqüência de milagres. Percebemos, então, um esforço por parte do autor para alinhar certos episódios miraculosos no texto com particular grupo social. Aqui o bispo é apresentado como o protetor da cidade, caracterizado como o mediador do incompreensível poder de uma divindade distante. E mais, como afirmou P. Brown⁴³³:

No Ocidente, o triunfo dos grandes proprietários assegurou que o sangue senatorial, o ofício episcopal e a santidade apresentassem uma formidável frente unida: qualquer forma de incontrolado poder religioso recebia logo um tratamento severo no círculo de Gregório de Tours.

Como vimos no primeiro capítulo, os membros da aristocracia clerical da Gália merovíngia eram, em sua maioria, descendentes da nobreza galo-romana, mais tarde também franca⁴³⁴. Seus hagiógrafos conferiram, à parte da glorificação do santo individual, um tipo de aureola religiosa a sua família, bem como a todo seu grupo social, ou seja, a tradição hagiográfica associou a *nobilitas* com *sanctitas*⁴³⁵, ou como destacou De Certeau: “O sangue é metáfora da graça”⁴³⁶.

Percebe-se que essa característica hagiográfica está em desacordo com o discurso bíblico⁴³⁷, ou seja, a origem nobre da maioria dos santos contrária a humildade e as humilhações do Novo Testamento⁴³⁸. Como vimos anteriormente, esses traços estão presentes nas hagiografias de Venâncio Fortunato. E mais, tal associação, *nobilitas et sanctitas*, nos

⁴³¹ Sulpício Severo, Mart; 7, 1-4; Venâncio Fortunato, Mart. 1,150-178.

⁴³² Veja: *VH*, cap.12.

⁴³³ BROWN, P. “Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from late Antiquity into the Middle Age”. In: *Religions and Society in the Age of Saint Augustine*. London, 1972, p. 131. *Apud*: VAN DER LOF, L. J. *Op. cit.*, 1974, pp. 228-237, p. 233.

⁴³⁴ Para Brennan, está penetração franca no seio episcopal é mais um indício de que a sociedade merovíngia não é fossilizada e estagnada. Cf: BRENNAN, Brian. “Senators and social mobility in sixth-century Gaul”. In *Journal of Medieval History*, n. 11, 1985b, pp. 145-161, p. 151.

⁴³⁵ UYTFANGHE, Gent M. v. *Op.cit.* p. 56-57.

⁴³⁶ DE CERTEAU, M. *Op. cit.*, 2007. pp. 266-278, p. 273.

⁴³⁷ UYTFANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1984. pp. 449-488, p. 481.

⁴³⁸ I Cor. I, 26-29

obriga a comparar o modelo de santidade de Sulpício Severo com este modelo de Venâncio Fortunato.

Martinho de Tours era filho de um simples soldado, um detalhe não desdenhado por Sulpício Severo⁴³⁹. Por outro lado, os protagonistas de Venâncio Fortunato são, em sua maioria⁴⁴⁰, nobres crianças de respeitáveis origens⁴⁴¹. Ou seja, além da mudança de público alvo das hagiografias, ocorreu também uma mudança na apresentação dos santos entre esses dois autores, uma vez que Sulpício Severo retrata seu santo como *remotus et quietus*⁴⁴² pregando a retirada ascética do mundo, Venâncio Fortunato descreve seus santos como *pater et pastor populi*⁴⁴³, discutindo o papel do poder episcopal nas *civitas* gaulesas, cujos bispos controlam uma especial autoridade: o sagrado e a salvação. Elementos que lhe permitem a possibilidade taumatúrgica.

Contudo, encontramos uma explicação para a mudança de modelos dos santos. Ancorado no processo de fortalecimento do cristianismo dentro da sociedade medieval, A. Vauchez justificou o abandono do modelo ascético e a adoção de figuras inseridas no corpo social e preocupou-se em destacar além dos milagres sua atuação social⁴⁴⁴. Em outras palavras, notamos uma preocupação eclesiástica em inserir seus santos como elementos participantes da sociedade.

Na maioria das vezes, Venâncio Fortunato faz do milagre o elemento preponderante do santo, pois, em seus escritos hagiográficos, o autor não fornece muitos dados sobre a história dos anos precedentes. Porém, aponta diretamente para o episcopado a realização de fatos milagrosos, no qual é confiada a *memoriae* do santo⁴⁴⁵ e até mesmo para ser considerado como suporte para sua autoridade⁴⁴⁶. Como é dito no *Liber de Virtutibus Sancti Hilarii*, celebrar os santos que reinam no céu com Cristo significou referir-se a méritos e vitórias⁴⁴⁷, qualidades estas que são, fundamentalmente, seus milagres. Não podemos esquecer que o milagre por si só tem um valor pedagógico.

Os objetivos que os autores merovíngios das *Vitae* atribuíam aos seus relatos eram múltiplos. Com a celebração das virtudes e dos milagres de um santo, eles pretendiam aumentar sua glória e propagar seu culto, material e espiritualmente. Mas pretendiam também

⁴³⁹ SULPÍCIO SEVERO. *Vita Martini*, II, 1.

⁴⁴⁰ Uma vez que são Marcelo não é de origem nobre.

⁴⁴¹ Cf. *VA*, cap. 5; *VH*, cap 3, *VP*, cap. 3 e *VG* cap. 1.

⁴⁴² SULPÍCIO SEVERO. *Vita Martini*, VIII, 3.

⁴⁴³ Cf. *VG*, cap. 76.

⁴⁴⁴ VAUCHEZ, A. *Op. cit.* 1987, pp, 287-300

⁴⁴⁵ Cf. *VG*, cap.23; *VP*, cap. 2; e *VA* cap. 1.

⁴⁴⁶ Cf. *VG*, cap. 18.

⁴⁴⁷ Cf. *Liber de Virtutibus Sancti Hilarii*, 1.

apresentar o santo como um modelo, como um exemplo para imitar, pois desejavam instruir (*instruere*) e edificar (*aedificare*). As noções de *exemplum*, *imitatio*, *instructio*, *aedificatio*, *profectus*, *correctio* são, com efeito, freqüentes nos textos. Mas instruir e edificar quem?

Podemos iniciar a resposta, partindo do pressuposto segundo o qual o clero e os monges eram os destinatários naturais da hagiografia latina, tanto que a maioria dos santos pertenciam às ordens clericais ou monásticas⁴⁴⁸. Todavia, todas as terminologias deixam transparecer que as *Vitae* eram feitas para a comunidade cristã inteira: por exemplo *plebs*, *christiana*, *devoto*, *populus*, *universi omnes*, inclusive a todo tipo de categorias que podem ser estimulados pelos bons exemplos dos santos, por exemplo: *iniqui*, *delinquentes*⁴⁴⁹.

Para Venâncio Fortunato, a tarefa do hagiógrafo era trazer com a máxima riqueza possível as operações miraculosas, tanto em vida quanto em morte⁴⁵⁰. Dessa forma, em suas hagiografias percebemos por todos os textos uma sucessão abundante de milagres. Contudo, deve-se ressaltar que os milagres obedecem a diferentes considerações, segundo as circunstâncias e as populações visadas. De certo modo, eles permitem determinar os fatores de sedução do cristianismo⁴⁵¹. Segundo L. Navarra⁴⁵², a abundância de milagres na literatura hagiográfica está essencialmente mais ligada à preocupação da edificação dos fiéis do que à consistência histórica. E mais, o próprio Venâncio Fortunato nos fornece a significação deles, quando afirma que “a assembléia de fiéis” pode ser “reforçada” ao ouvir a recitação deles⁴⁵³. Para Collins, tal afirmação sugere um valor sacramental e uma função litúrgica⁴⁵⁴.

Sobre esse aspecto, a constante sucessão de milagres, é inevitável deixarmos de nos aproximar de seu contemporâneo, Gregório de Tours, visto que ambos os autores recorrem a esta similar fórmula literária⁴⁵⁵. Ou seja, a narração de uma longa seqüência de ações sobrenaturais ou *virtudes* do santo como objetivo primário do hagiógrafo aproxima os dois escritores, dos quais, é mais freqüente na historiografia sublinhar a diversidade destes dois intelectuais.

Também em Venâncio Fortunato, embora com menor riqueza que a abundante produção hagiográfica de Gregório, percebe-se um processo de especialização do modelo de

⁴⁴⁸ UYTFANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1984, pp. 449-488, p. 451.

⁴⁴⁹ UYTFANGHE, Gent M. v. *Op. cit.* p.55-56.

⁴⁵⁰ Cf: *Liber de Virtutibus Sancti Hilarii*, 2.

⁴⁵¹ DUMEZIL, B. *Op. cit.*, 2005, p.84

⁴⁵² NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p.609.

⁴⁵³ Cf: *VP*, 2.

⁴⁵⁴ COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p.112

⁴⁵⁵ Cf. PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 186 e COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p. 105.

santidade, que está de acordo com a própria especialização da santidade do período⁴⁵⁶. É válido destacar que nas hagiografias do touringiano encontramos muitas informações sobre sua família, principalmente destacando as realizações de seus antepassados em Clermont⁴⁵⁷.

Os hagiógrafos sublinham regularmente que não são propriamente os santos que realizam os milagres, mas sim Deus. E mais, para prevenir a dúvida ou o ceticismo os autores recorriam à credibilidade do milagre do santo invocando a “veracidade” taumaturgica bíblica. Assim a maioria dos milagres, com ou sem referência direta a sagrada escritura, modelam-se sobre protótipos do Novo ou Antigo Testamento: curas, ressurreições, controle dos elementos, castigos celestes. Até mesmo a composição literária recorre a estilização presente na Bíblia: o encontro ao acaso do doente com o santo, a necessidade da fé prévia, o caráter instantâneo do milagre, os sentimentos e as reações das testemunhas oculares e etc⁴⁵⁸.

São muitos os milagres contados por Venâncio Fortunato em suas *Vitae*. Nessa numerosa atividade taumatúrgica encontramos 70 curas (de febres, pestilências, tremores e impedimentos, paralisia, mordidas de bestas venenosas, cegueira, recuperação de membros de aleijados, voz aos mudos; em alguns casos a visão e a voz foram perdidas, porque os fiéis ofenderam o santo, e somente foram curados após chegarem ao arrependimento), 14 ressurreições e aproximadamente 20 libertações de prisioneiros⁴⁵⁹. Já nas histórias miraculosas de autoria de Gregório de Tours as doenças mais comuns eram a cegueira e as formas de paralisia e aleijamento⁴⁶⁰. Assim, a taumaturgia dos santos renova de uma maneira ou de outra as maravilhas dos tempos bíblicos.

Os santos aqui têm também poder sobre a natureza e as coisas. Como exemplo, pode-se citar a fonte deste trabalho, na qual Marcelo domina o dragão que, dentre sua polissemia, simboliza também a natureza. Porém, sobre este fato nos ateremos no terceiro capítulo. Contudo, cabe ressaltar que o que é apresentado ao público por meio das imagens é um constante processo de imitação litúrgica ou reimitação dentro da comunidade da Igreja. A *Vita* dedicada a Marcelo é um dos poucos casos em que Venâncio Fortunato se detém para sublinhar a excepcionalidade do evento prodigioso⁴⁶¹.

⁴⁵⁶ Cf. PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 186.

⁴⁵⁷ HEINZELMANN, Martin. “Histoire, Róis et Prophètes: Le role dès éléments autobiographiques dans les *Histoires* de Grégoire de Tours: un guide episcopal à l’usage du roi Chrétien”. In: *De Tertullien aux Mozarabes*. Tome I: Antiquité Tardive et Christianisme Ancien (III-VI siècles) – Melanges offerts à Jacques FONTAINE. Paris: Institut d’Études Augustiniennes: s.d., pp. 537-550, p. 541.

⁴⁵⁸ UYTFANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1984, pp. 449-488, p. 473-75.

⁴⁵⁹ Cf. FIOCCO, D. *Op. cit.*, 2001, pp. 213-230, p. 220-221.

⁴⁶⁰ VAN DAN, R. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 86.

⁴⁶¹ Cf. PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 186..

As atitudes de Venâncio Fortunato frente ao milagre são, em geral, apressadas, como um fato inexplicável na operação do santo. Habitualmente, os meios empregados para se realizar as atividades prodigiosas não saem do comum: o sinal da cruz, a unção com óleo ou com saliva, o contato com as vestes do santo ou com relíquias ou com o próprio báculo. Em suas hagiografias, não tem um papel significativo o lugar e o social: o elemento prodigioso acontece na clausura ou em público, em frente a uma multidão de espectadores, para poucos espectadores ou para qualquer pessoa.

Porém, muitos daqueles milagres possuem um caráter altamente popular, pois, freqüentemente, encontramos neles uma situação que remete e exemplifica com precisão a audiência que eles pretendiam edificar, como o dragão da hagiografia de são Marcelo: um típico elemento da cultura folclórica. Sobre essa temática, Le Goff nos chama a atenção para a baixa quantidade desses elementos nos textos hagiográficos merovíngios, o que mais se encontra nestas fontes é a preocupação da Igreja em transformar, ocultar ou mesmo destruir aquilo que para ela representava os elementos da cultura pagã⁴⁶².

Assim, a hagiografia desempenhou um importante papel na propagação dos cultos dos santos e até na evangelização das massas, pois a concepção de que a prática das virtudes cristãs, realizadas pelos santos, era um meio eficaz de evangelizar a população, o que justifica a *instructio*, *aedificatio*, *correctio* sempre presentes nos textos hagiográficos. Desse modo, tais características tornam as hagiografias merovíngias as principais manifestações da cultura e da mentalidade religiosa⁴⁶³, fatores esses que procuramos destacar neste trabalho. E mais, percebe-se que, em seus escritos hagiográficos, Venâncio Fortunato criou uma imagem da autoridade episcopal fundamentada em três elementos. Primeiro, o *status* institucional: a autoridade dada a ele pela instituição eclesiástica e pela posse de uma sé. Segundo, o *status* pastoral e civil: suas ações nas forma de ascetismo, na proteção oferecida para seu povo, na libertação dos cativos, nas construções. Terceiro, a realização dos milagres⁴⁶⁴.

⁴⁶² Cf. LE GOFF, J. *Op. Cit.*, 1983, p. 22.

⁴⁶³ UYTFANGHE, Gent M. v. *Op.cit.* p. 61

⁴⁶⁴ COATES, Simon. *Op. cit.*, 2000, pp. 1109-1137, p.1114.

3. A santidade episcopal e sua relação com o poder político e civil

Com o intuito de facilitar o entendimento do papel que o santo bispo assumiu na sociedade merovíngia, sentimos a necessidade de mencionar alguns referenciais teóricos propostos por P. Bourdieu, os quais adotaremos no desenvolvimento da pesquisa⁴⁶⁵. Esse sociólogo desenvolveu vários conceitos em seu trabalho para analisar e discutir a sociedade, porém são centrais o campo e o *habitus*⁴⁶⁶. No que tange especificamente à questão da formação e estruturação do campo religioso, ele destacou que a legitimidade só poderia ser atingida e garantida através da formação de um corpo de especialistas agregado à constituição de um conjunto de práticas que definam e transformam o grupo, sob condições de uma autonomia relativa. Em outras palavras, como destacou M. Bastos⁴⁶⁷:

[...] a ascensão do cristianismo supôs a monopolização da relação com o divino, acessível ao mais comum dos mortais apenas em função da intermediação dos eleitos de Deus. Assim, destacaram-se as mediações exercidas pelos signos corpóreos da eleição divina – as relíquias dos santos – dos mortos devidamente selecionados. Tratar-se-ia, pois, de um novo sistema social e religioso em ascensão, irredutível ao seu precedente, e que viria, embora progressiva e lentamente, a caracterizar a cristandade latina.

Dada a possibilidade que qualquer um, qualquer coisa ou qualquer lugar pode ser considerado como santo na sociedade merovíngia, o problema era como localizar as genuínas santidades⁴⁶⁸. Esses processos serão promovidos especialmente pelos membros da elite desse campo. A tal grupo cabe a “venda” e a “administração” de bens exclusivos e que sejam reconhecidos por toda a sociedade: a salvação ou o sagrado, ou seja, em nosso caso assistimos, no período merovíngio, aos bispos, a elite do campo, “vendendo” a salvação e o sagrado, o bem monopolizado pela Igreja e reconhecido por todos, para a sociedade através das hagiografias que formavam práticas e comportamentos por meio da *imitatio sancti*.

Pode-se concluir que os trabalhos de evangelização são um *locus* onde claramente se percebe a valorização do sagrado e da salvação no discurso religioso da Igreja frente à

⁴⁶⁵ Dois livros do autor são fundamentais para a nossa pesquisa: BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989 e BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

⁴⁶⁶ Entendemos por *habitus* como as possibilidades de apreensão da realidade e ação prática específicas de cada grupo social. Conceito desenvolvido pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu em sua Teoria da Ação Prática. Cf: BOURDIEU, P. *Op. cit.*, 1989.

⁴⁶⁷ Cf: BASTOS, Mário Jorge da Motta. “Santidade, Hierarquia e Dependência na Alta Idade Média”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 135-160, p. 136.

⁴⁶⁸ VAN DAN, R. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1985, p. 188-89.

sociedade. Em outras palavras, se os santos eram acessíveis a todos, reproduziram-se ao redor deles, como se articulou o benefício a aqueles que dominavam o seu culto – as relações de dependência e submissão que estruturavam a sociedade de então.

O desenvolvimento do culto dos santos na Cristandade Ocidental se iniciou logo nos primeiros séculos do cristianismo e ganhou grande projeção a partir do quarto século, período que ocorreu a apropriação desses cultos pelos bispos⁴⁶⁹. No mundo franco marcado pelas fortes rivalidades, a fonte primária de unidade de forças competidoras dentro da sociedade era a busca do controle do “sagrado”, ou seja, “ o controle dos santos pelos bispos não era concedido sem desafiar o resto da sociedade ou sem dúvida os próprios santos”⁴⁷⁰.

Segundo P. Brown, a chegada de uma relíquia ou o estabelecimento de uma festa era um ácido teste de alinhamento de uma comunidade⁴⁷¹, percebemos isso claramente nos esforços de Gregório de Tours, por causa de sua origem auvergiana, em integrar sua própria devoção pessoal a São Martinho, o antecessor bispo de Tours⁴⁷². Além disso, a chegada e a solene recepção das relíquias eram lembretes ao fiel cristão de que sua vida tinha que ser uma luta, era uma poderosa lembrança das grandes obras de Deus feitas para a salvação dos homens, pois ela recordava aos crentes, em determinado tempo e lugar, a misericórdia de Deus⁴⁷³.

Dessa forma o bispo trabalhava, principalmente através das hagiografias, para formar um consenso sobre o santo que, simultaneamente, estabelecia um consenso sobre o bispo; pois, se a santidade escapasse do controle episcopal, como havia ocorrido no Oriente, o monopólio da religião e a autoridade política do bispo bem como aquela dos seus parentes aristocráticos, estariam em perigo. Foi precisamente isso que aconteceu no sétimo e no oitavo séculos.

Contudo, no século VI, a crença nos santos era aparentemente efetiva entre todas as camadas sociais, pois, na presença de relíquias e santos, todos os homens, tanto os ricos como os pobres, eram colocados na mesma condição, ou seja, como humildes diante da grandeza do santo. Fica evidente aqui o esforço de manutenção da hegemonia, percebido no discurso hagiográfico, no campo religioso por meio, sobretudo, da consolidação de um *habitus*

⁴⁶⁹ ZÉTOLA, Bruno Miranda. “A Política da Caridade Episcopal na Hispania Visigoda”. In: VISALLI, A. M.; OLIVEIRA, T. (Org.). *VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Anais*. Vol. III, 06 a 08 de julho de 2005. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2007. pp. 7-15, p. 8.

⁴⁷⁰ GEARY, P. J. *Before France and Germany*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 137.

⁴⁷¹ BROWN, P. “Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours”. In: IDEM. *Society and the holy in Late Antiquity*. New York: Faber and Faber, 1982, pp. 222-251, p. 238

⁴⁷² BRENNAN, B. “‘Being Martin’: Saint and Successor in Sixth-Century Tours”. In: *The Journal of Religious History*. vol. 21, n. 2, jun. 1997, pp. 121-135, p. 125-26.

⁴⁷³ MARKUS, Robert A. *Op. cit.*, 1997, p.101-2.

eclesiástico, ou seja, dos parâmetros básicos de estruturação da relação da Igreja com o resto da sociedade.

Até os reis merovíngios aceitavam aquelas crenças e, conseqüentemente, concediam muita influência para a Igreja e seus clérigos. Um episódio que ilustra bem essa característica do período em questão foi aquele em que o rei Chilperico não invadiu o santuário de Tours, para capturar seu filho rebelde Merovech e o fora da lei Guntran Boso, temendo uma punição de São Martinho⁴⁷⁴. Ao contrário, enviou um diácono com uma carta, na qual perguntava se ele poderia retirar a força esses dois indivíduos, prometendo ao santo recompensas materiais. Percebemos em tal episódio a afirmação do poder e do prestígio do santo e de Gregório de Tours como seu sucessor e herdeiro de suas virtudes. Características estas que se estendem aos demais prelados do período.

Não podemos esquecer que existe uma dependência simbólica entre os poderes, pois se os eclesiásticos dominam o espaço social que gira em torno do controle do sagrado, possuindo neste campo, a liderança ao qual se submete até o rei; por outro lado, o soberano cujo poder é legitimado tanto pela sua origem familiar como pela liderança militar, controla o campo político ao qual os clérigos, apesar da sua inserção, estão submetidos.

Também é importante lembrar que a corte que cercava o rei tinha pouca importância, uma vez que o soberano tomava suas decisões capitais sozinho, eventualmente ele era aconselhado por personagens privados, desta forma, os únicos que tinham alguma possibilidade de limitar o poder do rei eram os bispos⁴⁷⁵. E mais, segundo M. Heinzelmann, os trabalhos de Gregório de Tours revelam que ele era consciente de seu poder, de seu valor e de seu papel público junto à comunidade cristã como o *sacerdos Domini* uma vez que endereçou a história em primeiro lugar aos reis⁴⁷⁶.

Assim a hagiografia é uma das expressões do reino franco na qual melhor se pode observar a legitimação do poder da instituição eclesiástica, já que permite pelo processo de evangelização caracterizar a atuação da Igreja em sua relação direta com a sociedade. Visto que a construção teológica hagiográfica prega que a única forma de se obter uma vida “melhor”, aqui ou no “outro” mundo, é seguindo os princípios estabelecidos pela Igreja. Nesse ponto encontramos a função do santo: figura legitimadora de que as normas e a disciplina eclesiástica devem ser cumpridas para se atingir a salvação, ou seja, o santo era um

⁴⁷⁴ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*. V, 14.

⁴⁷⁵ DURLIAT, Jean. “*Episcopus, civis et populus* dans les *Historiarum Libri* de Grégoire”. In: GAUTHIER, Nancy; GALINIÉ, Henri (Org.). *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrés international*. Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Associação Grégoire 94, 1997. pp. 185-193, p. 189-90.

⁴⁷⁶ HEINZELMANN, Martin. *Op. cit.*: s.d. pp. 537-550, p. 549-50.

mecanismo que atuava no convencimento da população de que a Igreja era um caminho viável a ser seguido.

Na efetivação desse processo o santo representava a instituição e objetivava garantir a seus membros a legitimidade frente à sociedade, dado que o santo era visto como o representante de Deus neste mundo e membro da Igreja, o que conferiu aos clérigos um estatuto privilegiado frente à sociedade e, conseqüentemente, aos poderes civis e políticos. Ou seja, embutidos no discurso hagiográfico encontramos ações de caráter político-ideológico, com o objetivo essencial de consolidar uma estrutura de organização social, ou melhor, uma representação que deveria por meio da atuação de um aparelho ideológico (as hagiografias), inculcar nos fiéis como parâmetros básicos a construção de uma auto-imagem social. Isso, em outras palavras, corresponderia à garantia sobre o monopólio das formas de pensar e agir naquela sociedade por parte do episcopado.

Dessa forma, neste tópico usaremos as hagiografias para demonstrar como os indícios do discurso religioso interferem e interagem na sociedade merovíngia. Especialmente motivadas pelas referências encontradas nos trabalhos de Venâncio Fortunato, buscamos destacar as relações dos santos bispos com o poder civil e político presentes nos textos. Dado que, como salientou W. Klingshirn, estamos lidando com uma sociedade cujas ações dos bispos ecoam, concomitantemente, nos diversos sistemas de valores⁴⁷⁷.

A análise de uma hagiografia com fim de apreender as características da sociedade se justifica pelo caráter desse gênero: trata-se de um texto clerical construído para a pregação e que, portanto, fornece-nos vestígios da relação dos membros do clero (especialmente os santos e bispos), através da divulgação de suas idéias, com a sociedade. Contudo, devemos estar atentos para não alterar por completo o objetivo dessa narração, pois não só os condicionamentos políticos interferem nesses escritos, como também os fatores ideológicos, culturais, literários, entre outros.

Assim o objetivo é sempre o mesmo: compreender o texto enquanto tal, não despojando seu caráter intrínseco em áreas através de uma busca de explicação de suas causas ou de suas conseqüências⁴⁷⁸. Além disso, não podemos nos esquecer também de que nossa concepção de mundo é distinta da percepção e da visão de mundo dos homens da Idade Média. Em uma porcentagem significativa, suas idéias e atos não só nos são alheios mas também de difícil compreensibilidade. Assim, é absolutamente real o perigo de atribuir aos

⁴⁷⁷ KLINGSHIRN, William. "Charity and Power: *Caesarius* of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul". In: *The Journal of Roman Studies*, v. 75, pp. 183-203, 1985, p 202.

⁴⁷⁸ GUIANCE, Ariel. *Op. cit.*, 2006. pp. 17-44, p. 35.

homens desse período motivos que não eram os seus e de interpretar de maneira errônea os verdadeiros motivos que os animaram em sua vida e prática⁴⁷⁹.

Como vimos às hagiografias narram as vidas dos santos, vários dos quais foram bispos. O que permite concluir que no sexto século o poder miraculoso dos santos era exclusivamente ligado aos representantes eclesiásticos, tais como os prelados, uma vez que a santidade de um rei permaneceu apenas como uma metáfora. Tais características aumentaram a dicotomia existente entre o poder divino dos santos e da Igreja frente ao poder civil e secular dos reis⁴⁸⁰, pois “apenas quando um rei agia como um ‘bom bispo’, era possível que uma cura real ocorresse”⁴⁸¹. Deve-se destacar, segundo M. Bloch⁴⁸², que o único rei merovíngio, cujas fontes nos narram⁴⁸³, que realizou um milagre foi Gontrão. Apesar desse milagre, não devemos concluir que os merovíngios acreditavam em uma linhagem de tautamaturgos, tal evento maravilhoso deveu-se porque Gontrão era considerado pessoalmente como santo.

O rei mais frequentemente mencionado nas *Vitae* escritas por Venâncio Fortunato é Childeberto I. Esses textos mostram a amizade que o rei mantinha com os santos Paterno de Avranches⁴⁸⁴, Albino de Angers⁴⁸⁵ e, especialmente, Germano de Paris. Na *VG* o poeta narra a caridade do rei e do bispo, em que ambos competiam no serviço aos pobres⁴⁸⁶. Segundo M. Reydellet, encontramos através dessa passagem o tema do *rex-sacerdos*⁴⁸⁷. De acordo com esse mesmo autor, foi Venâncio Fortunato que introduziu verdadeiramente a teoria de uma realeza cristã, uma vez que ele estava livre dos preconceitos de Gregório de Tours⁴⁸⁸. Cabe destacar também que Venâncio Fortunato, em seus trabalhos, nunca usou o título de *Augustus* para nenhum dos reis merovíngios (empregou esse qualitativo apenas para o Imperador Bizantino Justino II), pois utilizava sempre *rex, princeps e rector*⁴⁸⁹.

Apesar da finalidade deste gênero não ser histórica, mas sim fortalecer a fé de seus leitores e/ou ouvintes, esta literatura hagiográfica, em alguns casos, relatou como os santos bispos se relacionaram com os poderes temporais: civis e políticos. Dessa forma, percebemos

⁴⁷⁹ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p. 52.

⁴⁸⁰ Cf: HEN, Y. *Op. cit.* p. 219-20.

⁴⁸¹ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, IX, 21.

⁴⁸² Cf: BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 55-58.

⁴⁸³ *LH*, IX, 21.

⁴⁸⁴ *VP*, cap. 44.

⁴⁸⁵ *VA*, cap. 38

⁴⁸⁶ *VG*, cap. 13. “Erat ergo expectanda contentio inter sacerdotem et principem”.

⁴⁸⁷ REYDELLET, M. “Fortunat et la vision poétique de la royauté mérovingienne”. In: IDEM: *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*. Paris: École française de Rome, 1981, p. 327.

⁴⁸⁸ IDEM. *Ibidem*, p. 343-44.

⁴⁸⁹ BRENNAN, Brian. “The image of the Frankish Kings in the poetry of Venantius Fortunatus”. In: *Journal of Medieval History*, 10, 1984, pp. 1-11, p. 4.

que nos escritos hagiográficos de Venâncio Fortunato emergiam o conceito que o autor tinha da relação entre o poder político e o poder eclesiástico: de um lado respeitava a monarquia e suas magistraturas, de outro reivindicava para o bispo maiores espaços operacionais dentro da sociedade merovíngia. Tais reivindicações, contudo, eram creditadas em virtude das qualidades excepcionais do santo, da tutela do papel civil do bispo e de suas prerrogativas.

A imagem do santo bispo que se opõe ao soberano é encontrada em Hilário de Poitiers. Porém, este santo pertence a um passado distante (século IV). Em outras *Vitae* a comparação entre o santo e os magistrados são mais tênues ou em forma de metáforas. Os episódios mais significativos recordam a questão da liberação de prisioneiros que constituía um dos milagre mais “político” de toda hagiografia merovíngia. Esse evento prodigioso acontece na *VR*, cujos indivíduos prisioneiros atestam a santidade de Radegunda.

Essa ajuda aos prisioneiros foi tema inclusive de um dos principais sínodos do período merovíngio, o quinto concílio de Orléans (549). Tal reunião episcopal determinou a obrigatoriedade do arcediácono de visitar as prisões e levar o apoio espiritual e material aos presos⁴⁹⁰. É pertinente aqui fazer uma pequena ressalva, visto que não podemos esquecer que, apesar dos componentes caritativos e políticos ligados a este evento, também havia uma dimensão pastoral: era concomitantemente a liberdade individual dos fiéis e seu cristianismo nicênico que estavam sendo protegidos⁴⁹¹.

Mas com relação ao milagre “político” nas hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato, o maior destaque é dado na *VG*, na qual as libertações servem para opor o bispo Germano aos representantes do poder civil e sublinhar a vitória do primeiro sobre o segundo. Ou seja, notamos aqui que o santo agiu como um “defensor público”, um ofício que pertencia originalmente a alçada da jurisdição civil. A utilização de tais episódios sugere um esforço de Venâncio Fortunato em construir a “propaganda” do santo em todos os níveis sociais, pois o hagiógrafo estava jogando com a insatisfação existente daquele grupo, os cativos, com os poderes civis, dessa forma, tentando atrai-los, através dos milagres dos santos, para a Igreja. Obviamente que era do interesse de qualquer bispo merovíngio estabelecer uma ampla gama de relações, visando aumentar seu *status* dentro dessa coletividade.

Apesar desses episódios, Venâncio Fortunato privilegiou e desenvolveu em suas hagiografias, de modo geral, mais as imagens ligadas aos méritos excepcionais das operações taumátúrgicas do que o papel civil e político do santo bispo. Em outras palavras, naqueles

⁴⁹⁰ Cf. Orléans V (549): c. 20.

⁴⁹¹ DUMEZIL, B. *Op. cit.*, 2005, p. 360.

trabalhos ele glorificou o ofício do bispo pela codificação de histórias miraculosas, envolvendo simbolicamente objetos e significativos gestos episcopais.

Contudo, não faltaram episódios que representam a dramática confrontação entre os santificados bispos e reis ou oficiais reais. Segundo Bastos⁴⁹², as fontes da Primeira Idade Média referem-se, com frequência, à ameaça da intervenção punitiva de Deus no curso da história. As hagiografias não estão alheias a estas características, pois não é incomum encontrar o santo pedindo a intervenção de Deus em proveito de seus interesses frente aos reis. Concordamos com S. Castellanos que entende que as confrontações funcionavam para que imagens dos bispos como líderes das suas comunidades fossem constantemente renovadas⁴⁹³.

Toda vez que Venâncio Fortunato coloca frente a frente o rei e o santo, ele permanece fiel ao esquema habitual da hagiografia merovíngia, ou seja, os eventos são sempre resolvidos divinamente no qual o *ordo laicorum* acabava adulando o santo e os interesses episcopais⁴⁹⁴. Dessa forma, era sempre o bispo que levava vantagem e era sua *auctoritas* e poder espiritual que são mostrados para serem superiores em qualquer exibição de força ou afirmação do poder secular. E mais, percebemos nessas hagiografias que as ações do episcopado, frente ao poder civil e político, pretendiam a valorização dos bens simbólicos que o clero pode oferecer: o sagrado e a salvação.

As relações entre o rei e os representantes do poder civil com o santo nas hagiografias de Venâncio Fortunato sugerem que o poder temporal episcopal funcionava como uma mediação entre seus poderes espirituais, pois quando o bispo não tem êxito em fazer valer sua autoridade temporal frente aos poderes civis da sociedade merovíngia, tais representantes do poder civil são punidos com milagres, obrigando-os a ocupar uma posição suplicante diante do santo bispo até que se “realizem as ordens do servo de Deus”⁴⁹⁵. E mais, para C. Leonardi, a luta contra o arianismo tinha em parte apagado o aspecto humano de Cristo – a preocupação de mostrar que ele tinha essa mesma qualidade divina do Pai onipotente. Por todos esses motivos a misericórdia, isto é, o amor ao próximo não é a virtude principal do santo Alto Medieval; é certamente uma virtude quase desconhecida⁴⁹⁶.

⁴⁹² BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit.*, 2006. pp. 135-160, p. 150.

⁴⁹³ CASTELLANOS, Santiago. “Conflictos entre la autoridad y el hombre santo. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* em la Hispania Visigoda”. In: *Brocar*, 20, 1996, pp. 77-89, p. 82.

⁴⁹⁴ REYDELLET, M. *Op. cit.*, 1981, p. 327.

⁴⁹⁵ Cf: *VP*, cap. 15. “*servi Dei issua complevit...*”

⁴⁹⁶ LEONARDI, Claudio. “Modelli di santità tra secolo V e VII”. In: *Settimane di Studio del centro Italiano di studi sull’Alto Medioevo XXXVI. Santi e Demoni nell’Alto Medioevo Occidentale (Secoli V-XI). 7-13 abril, 1988*. Spoleto: Presso la sede del centro, 1989. pp. 263-283, p. 281

O melhor exemplo que temos desses episódios encontra-se na *VG*, no qual Venâncio Fortunato o caracteriza como aquele que era acostumado a prevalecer sobre os próprios reis: *regibus thriumphare*⁴⁹⁷. Quando não estava de acordo com o rei Clotário, o santo passava a noite em vigília e em oração, concomitantemente, o rei era atormentado por febre e dor. Como resultado desse episódio, temos o rei implorando para que Germano visitasse seu palácio, onde o rei confessava seus pecados e o bispo curava a doença que o estava afligindo⁴⁹⁸.

R. Collins interpretou esses episódios como uma maneira camuflada pela qual os bispos desenvolviam seu poder político. Visto que, face às perigosas revoltas do período, tal autoridade não poderia ser declarada abertamente, então como estratégia, os preladados anunciavam gradualmente ao seu público, por meio de um texto religioso de forte teor persuasivo, no qual os homens interpretavam tais episódios, a subordinação dos representantes dos poderes civis, como uma ação divinamente santificada⁴⁹⁹. Em outras palavras, o caráter eminentemente moral de uma autoridade pública exercida pelos bispos torna-se evidente em um contexto de penetração religiosa na sociedade; os fundamentos morais desta participação no poder são inseparáveis dos instrumentos e das instituições civis⁵⁰⁰.

Entretanto, não podemos esquecer que a autoridade episcopal era questionada. Uma vez que encontramos nos trabalhos de Gregório de Tours várias evidências da precariedade e periculosidade desse posto, como destacamos no primeiro capítulo: rivalidades episcopais, rivalidades eleitorais; oposição real ou da população; dependência dos preladados aos reis, e etc.

Com efeito, nos prefácios percebemos que a maior parte das *Vitae* merovíngias eram dedicadas ou a um bispo, ou a um abade, ou a uma abadessa ou a toda uma comunidade monástica. Os religiosos a quem foram dedicadas às hagiografias, em geral, tinham encarregados os autores de redigir a hagiografia de seus santos predecessores. Como foi o caso do bispo Germano de Paris, sucessor de Marcelo e a quem Venâncio Fortunato dedicou a *Vita Sancti Marcelli*⁵⁰¹.

Cabe ressaltar também que Venâncio Fortunato, em algumas de suas hagiografias, abertamente revelou o completo significado dessa atividade literária. O poeta demonstrou

⁴⁹⁷ Cf. *VG*, cap. 23.

⁴⁹⁸ Cf. *VG*, cap. 23

⁴⁹⁹ COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p 115-16.

⁵⁰⁰ HEINZELMANN, Martin. Grégoire de Tours: "Père de l'histoire de France?". In: BERCÉ, Yves-Marie; CONTAMINE, Philippe. *Histoires de France, Historiens de la France*. Actes du colloque international, Reims, 14 e 15 mai 1993. Paris: Diffusion, 1994. pp. 19-45, p. 43.

⁵⁰¹ Sobre os prólogos nas *Vitae* de Venâncio Fortunato consulte o próximo capítulo.

como os bispos, a quem ele dedicou a elaboração das *Vitae*, foram apresentados como os diretos herdeiros de seus gloriosos predecessores e por reunirem toda a comunidade ao redor de uma cerimônia liturgicamente orientada de culto através do uso daqueles textos. Percebe-se, portanto, nas hagiografias de Venâncio Fortunato uma idealização da identidade episcopal. Em outras palavras, os bispos eram retratados como os herdeiros ou “filhos adotivos” dos santos predecessores, provenientes de um modelo legitimado de virtude e conduta episcopal. Assim o bispo de Tours era o sucessor de Martinho; o bispo de Poitiers, sucessor de Hilário; o bispo de Autun, o sucessor de Albino; e, o bispo de Paris, o sucessor de Marcelo. O que nos permite concluir que, na construção da imagem pública do bispo havia uma estrutura que envolvia ritmos e episódios específicos de vida, havia também uma consciente determinação por parte dos líderes cristãos em colocarem-se lado a lado com os santos predecessores.

Em um nível mais profundo, Venâncio estava desenvolvendo uma “identidade” para os bispos sucessores. E mais, essa “identidade” poderia influenciar não apenas o conceito dos próprios bispos e o papel que eles tinham que desempenhar em sua comunidade, mas também seu comportamento social, particularmente naquelas situações que podem ser vistas como análogas referentes aos bispos predecessores.

Fato que encontramos nos dois bispos parisienses retratados por Venâncio Fortunato, Marcelo⁵⁰² e Germano⁵⁰³, porque ambos se envolvem em episódios de libertação de prisioneiros. Ou seja, os patronos episcopais de Venâncio Fortunato requisitavam a esse autor uma imagem idealizada deles, a fim de que os leitores ou os ouvintes reconhecessem uma intimidade de relacionamento que existiria entre o bispo e o seu “companheiro ideal”.

Como hagiógrafo Venâncio Fortunato era sensível a importância dos santos predecessores para seus bispos patronos como um modelo de ideal de comportamento episcopal. E mais, as virtudes dos santos predecessores forneciam e legitimavam as bases do poder social de seus sucessores episcopais⁵⁰⁴. Percebemos, dessa forma, que os bispos fizeram da cultura escrita uma poderosa aliada no que tange à autoridade e ao poder, conforme destacou Fox⁵⁰⁵:

A cultura escrita permitiu que os bispos frustrassem os planos de seus oponentes, formassem uma sólida frente de opinião, abjurassem ou amaldiçoassem os cristãos caídos no erro ou “assinassem” listas de nomes

⁵⁰² Cf. *VM*, cap. 9.

⁵⁰³ Cf. *VG*, cap. 61.

⁵⁰⁴ COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p 110.

⁵⁰⁵ FOX, Robin Lane. “Cultura Escrita e Poder nos Primórdios do cristianismo”. In: BOWNAN, Alan K; WOOF, Greg. *Cultura Escrita e Poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ática, 1998. pp. 154-182, p. 164.

para as profissões de fé ou regras disciplinares, textos que lhes permitiam mobilizar ainda mais poder. Quanto à cultura escrita sagrada, ela permitia que os bispos citassem fontes impessoais para sua própria autoridade: como os visionários, os bispos tiravam proveito de textos em que a palavra de Deus, e não a deles, era tornada pública.

Outro aspecto que nos chama atenção nas hagiografias de Venâncio Fortunato era a proximidade existente entre os santos e esse hagiógrafo. Das seis hagiografias compostas em prosa, podemos afirmar com segurança que o autor estabeleceu contato pessoal com pelo menos dois: Radegunda, a fundadora do convento de Santa Cruz em Poitiers, convento esse que o abrigou por muitos anos; e com Germano, o bispo de Paris, a quem endereçou poemas e a quem dedicou a fonte principal desta dissertação. Acreditamos que a proximidade entre o santo e o hagiógrafo fornecia credibilidade aos textos, pois era uma forma por meio do qual os diversos segmentos sociais identificavam facilmente a santidade.

Percebemos também uma ação integradora do santo, ainda dentro do campo político. Para além da integração das populações dentro do campo religioso cristão, o santo bispo também integrava a população no ambiente sócio-político de sua região. O santo agia como o interlocutor daquela clientela com os demais grupos sociais regionais, como no caso de Germano, que procurou interceder por sua clientela (os cativos) com os demais grupos regionais (o rei). Pode-se concluir que, a partir do momento em que o cristianismo passou a estar vinculado aos desígnios sócio-políticos do Ocidente medieval, as tentativas de conversão e evangelização das massas foram cada vez mais ancoradas pelos poderes políticos-religiosos do santo e, principalmente, do bispo – aquele que buscava controlar o sagrado. Desse modo a gestão civil, a manipulação das ambições sociais, o domínio do direito civil, o enquadramento das estruturas caritativas e a proximidade reconhecida com o sobrenatural serviram de meios de pressão para aumentar a unidade religiosa⁵⁰⁶. Em contra partida, não podemos esquecer que as concessões às Igrejas era a forma pela qual os reis tentavam, desde o reinado de Clóvis, exercer seu poder sobre os bispos e a instituição eclesiástica⁵⁰⁷.

Concordamos com L. Navarra⁵⁰⁸ que caracteriza os escritos hagiográficos de Venâncio Fortunato como um dos aspectos mais fascinantes de seu legado literário e uma das mais relevantes contribuições para a história da cultura e da vida religiosa do período da Primeira Idade Média. Segundo R. Collins⁵⁰⁹, no refinamento das trocas nuances daqueles contos, o

⁵⁰⁶ DUMEZIL, B. *Op. cit.*, 2005, p. 165.

⁵⁰⁷ LEBECQ, S. “Vivent les Mérovingiens!”. In: *French Historical Studies*, v. 19. n. 3, 1996, pp. 765-777, p. 769.

⁵⁰⁸ NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p.607.

⁵⁰⁹ COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p.118

público é confrontado com uma situação que não é tão distante quanto se pode imaginar, pois a Igreja buscou edificar seus ensinamentos e, conscientemente, disseminar seus “bens” monopolizados frente à sociedade principalmente quando atuava e exemplificava, através de ações e comportamentos de seus santos e bispos, junto ao cotidiano desses indivíduos.

Os bispos, patronos de Venâncio Fortunato, potencialmente participantes da hierarquia dos santos, estavam comissionando uma consciente criação de seus precedentes – precedentes estes que uniam a *populi* em volta deles, bispos considerados como líderes e modelos supremos. Através de uma linguagem, verbal e visual, mais próxima das realidades menos cultas e do uso seqüencial dos milagres baseados na liturgia, os autores tornaram seus escritos hagiográficos um astuto meio de divulgação de longo alcance para os bispos que comissionaram tais textos.

Como destacamos no capítulo anterior, o cristianismo desenvolveu certas características distintivas acentuadas. O bispo aumentou consideravelmente sua influência, nos primeiros séculos do cristianismo, particularmente no caso merovíngio a partir da segunda metade do século VI, em parte por causa das cidades, especificamente das sés, que assumiam vitais funções administrativas; em parte também, porque os aristocratas locais começaram a realizar os votos dos ofícios eclesiásticos como um meio de manter ou aumentar sua tradição e posição local; como também pelos trabalhos que realizava – entre eles a produção das hagiografias – no sentido de aumentar a proeminência das relíquias e do culto dos santos autóctones⁵¹⁰.

Nesse sentido, é que tais bispos participavam, junto com o hagiógrafo, da cuidadosa seleção material, que seria transmitida de um pequeno grupo de homens para uma larga audiência situada sobre suas jurisdições episcopais. Assim, percebemos a influência dos patronos episcopais na produção dos trabalhos hagiográficos. Temos um bom exemplo dessa participação episcopal na construção de uma das hagiografias de Venâncio Fortunato: a *Vita Albini*. O bispo Domitianus de Angres, sucessor desse santo, enviou ao hagiógrafo supracitado um de seus discípulos “nutrido de sabedoria”⁵¹¹ com o intuito de fornecer a essência do relato

Sobre esse fato, concordamos com R. Collins⁵¹² que caracterizou esse evento como mais um fator que colaborava para a concepção que a hagiografia, além de seu caráter edificante, também contribuía para a glória e a autoridade dos bispos sucessores, pois, para

⁵¹⁰ VAN DAN, Raymond. *Op. cit.*, 1993, p. 3.

⁵¹¹ Cf. *VA*, cap. 3, pág. 28.

⁵¹² COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p.108.

esse autor, Venâncio Fortunato agiu em associação com as diretivas específicas de Domitianus, uma vez que redigiu essa *vita* com as informações coletadas e trazidas pelo discípulo desse bispo. Porém, vimos que Venâncio Fortunato estava associado às diretrizes específicas do grupo episcopal na construção e legitimação da autoridade de seus patronos em todas as *vitae*, não apenas na dedicada ao santo Albino.

Assim, os milagres fortunatianos revelam uma dimensão adicional na medida em que sublinham, em sua maioria, a dignidade episcopal e sua vinculação com o âmbito urbano. O mecanismo mais utilizado para essa exaltação consiste em conectar a figura do bispo com o dos santos, os patronos espirituais das cidades. Logo, tais prelados estavam ansiosos para serem percebidos como herdeiros diretos de seus predecessores, perpetuando sua santidade e autoridade⁵¹³.

Tal patronagem espiritual também refletia no número e na quantidade de doações oferecidas às igrejas. Pois, além da remissão dos pecados, as doações possuem um outro apoio ideológico: a busca da intercessão divina de um santo ou mártir. Intervenção desejada e procurada independentemente de sua condição financeira, porém mais rentável quanto mais rico for o fiel⁵¹⁴. Em consequência, o sistema caritativo cristão constituía um processo de intercâmbio revelador e reproduzidor de uma forma de organização social⁵¹⁵. Assim, atuando em todos os aspectos da vida dos crentes, os santos exerciam um verdadeiro *patrocinium* sobre a população de determinada cidade. Nota-se, portanto, o significativo valor das relíquias como um dos elementos simbólicos de poder, uma vez que ao atuarem como mediadores, os bispos auferiam para si grandes vantagens.

As conexões de Venâncio Fortunato e os bispos patronos revelam três elementos-chave. Primeiro, ao contrário de Sidonius ou Gregório de Tours, que promoveram, em parte, suas carreiras através das suas bem estabelecidas ligações familiares, Venâncio Fortunato teve que promover através de suas relações estabelecidas, basicamente, com os ‘amigos’ cristãos. Segundo, tais conexões fortunatianas são responsáveis pela área geográfica das seis episcopais cobertas por seus trabalhos, ou seja, seus trabalhos refletem geralmente os horizontes geográficos de seus patronos. Assim, as *vitae* podem ser divididas entre aquelas de foco aquitano (*Vita Hilarii e Vita Radegundis*) e aquelas de foco neustrasiano (*Vita Albini, Vita Marcelli, Vita Germani e Vita Paterni*). Terceiro, muito de seus trabalhos respondem pelos

⁵¹³ COATES, Simon. *Op. cit.*, 2000, pp. 1109-1137, p.1113-4.

⁵¹⁴ ZÉTOLA, Bruno Miranda. *Op. cit.*, 2007. pp. 7-15 p.8.

⁵¹⁵ MAGNANI, Eliana. “Do evergetismo ao dom *pro anima*. Fundação de igrejas e esmola entre os séculos IV e VIII”. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (org.) *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antigüidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba/SP: Editora Solis, 2005, pp. 269-276, p. 269.

desejos de seus patronos, servem tanto como agradecimento pela hospitalidade e amizade, como também revelam a forma como os bispos merovíngios promoviam uma construção coletiva e consciente da imagem dos seus papéis e *status*. Tais imagens refletiam um compartilhado sistema de valores interessados na autoridade episcopal, tanto em termos de como isto era adquirido e de como ele era mantido.⁵¹⁶

Em síntese, devemos destacar que a hagiografia do período e da sociedade merovíngia afirma, entre outras coisas, que os bens monopolizados pela instituição eclesiástica indicam o caminho e o comportamento esperado para se atingir a salvação como algo único para superar as dificuldades terrestres e adquirir o direito de um julgamento favorável nesta vida, bem como a legitimação do poder episcopal junto a qualquer outro poder a que queria fazer frente. Assim, percebemos a partir das concepções desenvolvidas por P. Bourdieu que, utilizando a hagiografia como um discurso de persuasão era construído de forma envolvente e ao gosto da época, o clero valorizava suas crenças e seus membros, divulgava sua cultura e ampliava o seu poder simbólico junto à sociedade.

Enfim, nas hagiografias de Venânco Fortunato, encontramos um debate sobre o *locus* de poder na sociedade merovíngia. Em outras palavras, verificamos que o poeta, formado em Ravena, conseguiu encontrar tanto nos *Carmina* como nas *Vitae* meios eficazes de atingir diferentes públicos na defesa das causas políticas e eclesiásticas em favor da classe episcopal. Assim, deparamo-nos com uma sociedade que apresenta incontestáveis novidades, quando comparada com a Antiguidade, uma dessas novidades é o poder do bispo.

⁵¹⁶ COATES, Simon. *Op. cit.*, 2000, pp. 1109-1137, p.1114

Ascensão social, estratégias de evangelização
e poder episcopal na *Vita Sancti Marcelli*

1. O Prólogo

No capítulo anterior apresentamos e discutimos as cinco *Vitae* em prosa apontadas por B. Krusch como de autoria de Venâncio Fortunato. Pretendemos, neste capítulo, aprofundar de forma mais sistemática a análise da principal fonte de nossa pesquisa: a *Vita Sancti Marcelli*⁵¹⁷, ou seja, este capítulo tem por objetivo realizar uma investigação e análise acurada desta *Vita*, com destaque para o capítulo X, salientando e demonstrando o lugar nela ocupado pelas relações de poder, simbolismo e importância do cargo episcopal. Para tanto, sublinharemos o papel preponderante na formação e na definição da carreira religiosa, política, social, econômica, guerreira de São Marcelo de Paris e como isso refletia na imagem de Germano de Paris e, de forma geral, nos bispos do período em questão.

Estamos cientes de que as fontes hagiográficas devem ser utilizadas com prudência, pois não podemos perder de vista o objetivo principal perseguido por seu autor, objetivo antes de tudo apologético. Assim, nós encontramos nesse material um personagem e um modelo social: no nosso caso um homem que caracteriza uma função episcopal entre as virtudes de um santo, que possui uma utilidade profissional. Por apresentar essas virtudes, a vida de um santo não leva em conta apenas os elementos fornecidos pelos episódios pertencentes ao fundo comum de uma tradição⁵¹⁸.

Com isso em mente, devemos nos atentar também para o tempo cotidiano⁵¹⁹, mesmo ele não sendo o centro das atenções dos hagiógrafos, pois o que orientava tais textos era o tempo sobrenatural, justificado pelos milagres e cujo fim último era a salvação. Notamos que os acontecimentos, as práticas e os costumes narrados nas hagiografias são geralmente dignos de confiança: uma vez que eles contribuíam para que seus autores os utilizassem como instrumento de reforço da verossimilhança de seus relatos. Ou seja, eles eram suportes para os milagres, um dos elementos que reforçava a autoridade do relato, dos santos e dos bispos junto aos leitores e ouvintes da época.

No que tange ao exame do prólogo da hagiografia dedicada ao culto de São Marcelo, é pertinente realizarmos, inicialmente, uma rápida discussão sobre os elementos e características dessa parte constitutiva da narrativa. Saliente-se que no capítulo anterior, “O

⁵¹⁷ VENANTIUS FORTUNATUS. *Vita Sancti Marcelli*. MGH, AA, IV/2, 1885, pp.49-54. Doravante, como no capítulo anterior, sempre que nos referirmos a esta *Vitae*, utilizaremos a terminação *VM*. Sempre que utilizarmos a *VM*, utilizaremos a seguinte disposição: Capítulo, código.

⁵¹⁸ PONTAL, O. *Histoires des conciles mérovingiens. sl.*: CERF, 1989, p.31

⁵¹⁹ Cf. SILVA, Marcelo Cândido da; MAZETTO JUNIOR, Milton. “A realeza na fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII)”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 89-120, p. 101

público, os modelos de santidade e as relações dos santos com o poder civil e político nas hagiografias de Venâncio Fortunato”, já antecipamos parcialmente parte das questões relacionadas com o prólogo das hagiografias, que serão retomadas aqui com o objetivo de melhor explicá-las e evidenciá-las.

Apoiados em F. Pejenaute, nós podemos concluir que há por um lado uma série de dados e circunstâncias que se repetem constantemente, implícita ou explicitamente, o que este autor denomina de “*los tópicos del Prólogo em las biografias de encargo*”⁵²⁰. Para melhor compreensão, dividimos tais recorrências em dois conjuntos: os textuais, aqueles percebidos na simples leitura; e os literários ou extra-textuais, aqueles que exigem algum grau de interpretação, instrução e conhecimentos sobre as *Vitae* e a cultura literária.

Assim de forma sistemática, e não necessariamente nesta ordem, percebemos no primeiro grupo, o textual, que: A) o hagiógrafo escreve a *Vita* de algum santo ou santa geralmente de origem local e pertencente a *ordo clericorum*; B) o autor redige tal narrativa a pedido do então bispo ou abadessa da comunidade ou monastério onde havia vivido o santo ou santa; C) o redator dedica a história a estes últimos; D) o escritor, embora não encontre forças para desenvolver a atividade dignamente como o(a) santo(a) merece, já que sua formação cultural é deficiente e não está a altura de sua missão, obedecerá, preferindo passar por mau escritor obediente a ativo desobediente⁵²¹; E) para submeter dignamente a sua obra pede orações tanto aos protagonistas com aos dedicatários.

Já no segundo grupo, denominado literário ou extra-textuais, notamos que em tais prólogos: A) aparecem os modelos retóricos; B) neles, os autores desenvolvem idéias que tratam de assuntos que não têm uma relação direta com as histórias narradas, de maneira que C) com freqüência revelam um contexto extra-hagiográfico no qual se desenvolve o relato, uma vez que, segundo J. Kitchen, é nos prólogos das *Vitae* escritas tanto por Venâncio Fortunato como por Gregório de Tours que sugerem como deveriam ser interpretadas as hagiografias que se propõem a contar⁵²². Obviamente, os prólogos não eram construídos apenas a partir de lugares-comuns, pois existe uma série abundante de circunstâncias que particularizam os prólogos das hagiografias.

⁵²⁰ PEJENAUTE RUBIO, Francisco. “El género literario ‘Prólogo’ en la hagiografía femenina altomedieval”. In: *VII Seminario de Filología Clásica*. Oviedo: abril, 2007, p.7

⁵²¹ Segundo Marc van Uytfanghe o tópico da modéstia é um dos lugares comuns mais freqüentes nos Prólogos dos trabalhos hagiográficos. Cf: UYTFANGHE, Marc van. “Modeles bibliques dans l’hagiographie”. In: *Bible de tous les temps. T. IV: Le Moyen Age et la Bible*. Paris: sn, 1984. pp. 449-488, p. 465.

⁵²² KITCHEN, J. “Fortunatus’s Life of saint Radegund”. In: *Saint’s Lives and the Rhetoric of Gender. Male e Female in merovingian Hagiography*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 115. *Apud*: PEJENAUTE RUBIO, Francisco. “El prólogo de Venancio Fortunato a la Vida de santa Radegunda frente a los de Baudonivia y Hildeberto de Lavardin”. In: *Minerva*, Valladolid, n.18, pp. 171-186, 2005, p. 172-73

Realizada esta rápida e simples discussão sobre as principais características e elementos presentes nos prólogos de tais textos, baseados nos estudos de F. Pejeanaute⁵²³, passamos agora a apresentar resumidamente o conteúdo dos prólogos das hagiografias em prosa de autoria de Venâncio Fortunato:

1. Prólogo da Vida de Radegunda:

Aqui o hagiógrafo não abriu mão, como outros autores fizeram, quando se dispõe a contar a vida de uma santa do tópico *inferior sexus*. Todo prólogo gira em torno da idéia de que as mulheres ainda que com aparência frágil e com a ajuda divina, poderiam chegar a rivalizar em forma de igualdade com os homens na luta para conseguir a santidade. Este foi o caso de Radegunda.

2. Prólogo da *Vida de são Hilário*:

a) está dedicada ao bispo Pascentius; b) escreve a pedido do próprio bispo (I,1), a respeito do qual no capítulo I, 1-2, se faz um elogio e se enumeram altas qualidades; c) referências a pequenez e pouca habilidade do autor quando cotejada com a grandeza de Hilário: “levar bem o término de sua empresa será como tocar o céu com o dedo” (II,3). A moderação das qualidades do hagiógrafo diante do tamanho do trabalho se manifesta quando Venâncio Fortunato, apenas se “banhou com umas gotas de água se comparada aos rios impetuosos (o Eufrates de Hilário e o Nilo de Jerônimo); seria mais justo encarregar santo Ambrósio para tal atividade” (II, 4); d) Porém, obedecendo às ordens de Pascentius, desenvolverá a obra (II, 5).

3. Prólogo da *Vida de são Germano*:

Não há Prólogo.

4. Prólogo da *Vida de são Albino*:

a) dedicada ao bispo Domiciano (I, 1); b) Venâncio Fortunato escreve a “Vida” cumprindo um desejo deste bispo; estando o autor em Angers, teve conhecimento de que o bispo desejava que fosse redigida a “Vida” de Albino (I, 1); c) dado o curto talento do hagiógrafo (III. 6); Venâncio Fortunato não está à altura da tarefa (IV, 6); d) porém, ponderou

⁵²³ PEJENAUTE RUBIO, Francisco. *Op. cit.*, pp. 171-186, 2005, p. 183-86; PEJENAUTE RUBIO, Francisco. *Op. cit.*, 2007, p.7

entre fazer a obra não estando à altura ou desobedecer ao pedido do bispo, prefere passar por um rústico escritor a deixar de mostrar seus afeto para com ele (IV, 8 e IV, 9).

5. Prólogo da *Vida de são Paterno*:

a) dedicada ao abade Marciano (I, 1); b) Venâncio Fortunato escreveu a “Vida” porque o afeto que sentia por Marciano o obrigava a esta tarefa (I, 2); c) e porque Marciano o incumbiu desta atividade (I, 3); d) Méritos a Paterno porque o santo não merece cair no esquecimento (I, 4); e) Venâncio Fortunato se vê obrigado a escrever a “Vida” porque, “para um amante, basta querer, por mais que falte o poder, já que deseja dar gosto de todos os pontos daquele que, por obedecer, sobrepasa suas próprias forças” (I, 5).

6. Prólogo da *Vida de são Marcelo*:

a) Dedicada ao bispo Germano (I, 1); b) “As grandes habilidades oratórias, adornadas com todos os enfeites da retórica, prefere enfrentar as causas judiciais de menor quantia, porque assim, ao defender causas de pouca monta, podem exibir a exuberância de sua inspiração” (I, 2); c) Venâncio Fortunato se assusta com o fato de que Germano o tenha encarregado da empresa de escrever a Vida de um personagem de tantas qualidades, privado da ciência e da formosa dicção, pobre de obras, quando existem na Gália tantos escritores bem dotados (II, 5-6) “É como colocar entre rosas e lírios a pobre valeriana de nossa língua” (II, 7) f) existe outra dificuldade, a pouca informação que temos sobre são Marcelo: “poucos dados têm chegado até nós, perdidos no tempo, ainda que a memória de seus milagres permanece íntegra” (II, 8); g) apesar das dificuldades da tarefa, não pode se negar a colocar as mãos na obra, quando se tem recebido do padre uma ordem, “lhe obedece já que é no difícil que se mostra a devoção” (III, 10).

Este prólogo não só é o mais longo que Venâncio Fortunato colocou à frente de suas hagiografias como também é o mais polido, retórico e adornado com os ornamentos da linguagem. Não devemos esquecer que o destinatário (Germano, o bispo de Paris, a respeito do qual o próprio Venâncio Fortunato, como vimos, redigiu uma hagiografia) é um bispo muito querido por Venâncio Fortunato, uma vez que acreditamos que tomou contato com ele pouco depois de sua chegada à Gália, após a boda do rei Sigiberto e Brunilda (primavera de 566).

Podemos perceber que os Prólogos das biografias dos santos de autoria de Venâncio Fortunato, de maneira constante, estão vinculados com as mesmas idéias tópicas que geralmente encontramos nos prólogos das hagiografias medievais: todas são redigidas a pedido de um alto personagem eclesiástico, a quem a “Vida” foi dedicada, ou para satisfazer um desejo do próprio autor; o hagiógrafo não se considerava capaz de cumprir devidamente a tarefa (inclusive, em algum caso, treme diante da mesma), já que o santo cuja vida foi incumbido de escrever estava muito acima, em qualidade e virtudes, de sua inteligência e preparação literária, porém diante do dilema de desobedecer ou obedecer, prefere passar por um escritor pouco inspirado a não dar mostra de seu afeto ao destinatário.

Venâncio Fortunato saiu do marco tópico em que se enquadram as biografias de santos, pois, no período em questão, poucos autores enfrentaram a tarefa de escrever a “Vida” de uma mulher. Contudo, adentrou em outro campo que também se converteu em tópico: a mulher só chegará à santidade através da superação e até do aniquilamento de seu próprio sexo; uma vez que era através deste comportamento que se dava a assimilação de seu próprio sexo ao sexo dos homens.

2. A carreira eclesiástica de são Marcelo

Antes de iniciarmos a análise da *Vita Sancti Marcelli*, acreditamos ser pertinente, por motivo de esclarecimento, fazer algumas observações. A primeira delas é que seu culto desde o início se restringiu a uma área local. Um dos motivos que impediu sua expansão era a concorrência interna e externa com outros santos com o mesmo nome, entre eles podemos citar o papa Marcelo (martirizado em 309) e são Marcelo de Chalon (concorrente da mesma região de Paris)⁵²⁴.

Porém, dentro de Paris, pode ser considerado um santo com um considerável número de devotos. Le Goff afirma que o palco de seu último milagre foi o local de sua sepultura e de uma igreja suburbana que foi dedicada ao santo e que ficou conhecida na tradição como “a primeira igreja” de Paris. Santo este que também deu nome a um dos bairros mais ativos, econômica e politicamente, da história desta cidade que existe ainda hoje: o bairro de Saint-Marcel. Contudo, a partir do século XIII, sobretudo após a Revolução Francesa, seu culto cai na obscuridade⁵²⁵.

Não podemos deixar de mencionar aqui, mesmo que de forma rápida, a importância de Paris para os homens do sexto século, especialmente sua segunda metade. Por razões históricas e políticas, Paris ocupava um lugar de prestígio, visto que sempre foi utilizada como uma verdadeira capital durante os curtos períodos de reunificação. Após sua vitória sobre os visigodos e o triunfo de Tours em 508, Clóvis tinha se instalado, provavelmente sobre a ilha da cidade, em um palácio do governo romano. A velha cidade romana apresentava, com efeito, numerosos pontos estratégicos, ao cruzamento de rotas que conduziam a Burgúndia e a Aquitânia, como pelas infra-estruturas militares.

A escolha de Clovis foi também determinada pela devoção real a santa Geneviève, que foi morta em Paris em 502. Após Vouillé, Clovis decide construir uma basílica que foi dedicada aos santos apóstolos, sobre a tumba da santa da necrópole da montanha Santa-Geneviève. Clóvis, e em seguida Clotilde, foram enterrados neste local. Sede histórica da dinastia, Paris tinha nos séculos VI e VII uma proeminência de fato⁵²⁶. Cada sede real

⁵²⁴ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. In: _____, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 221-261, p. 223.

⁵²⁵ Idem, *Ibidem*.

⁵²⁶ LE JAN, R. *Les Mérovingiens*. Paris: Puf, 2006, p. 35-36.

desfrutava de uma dimensão simbólica como o lugar central e sua posição era um jogo de poder essencial, como testemunham as lutas pelo controle da cidade de Paris⁵²⁷.

Um bom exemplo dessas disputas é encontrado em Gregório de Tours, especialmente quando descreve a sucessão de Clotário, rei que controlou toda a Gália entre 558-561⁵²⁸. Segundo o bispo de Tours, após a morte deste rei, seu herdeiro Chilperico havia se apoderado da maior parte da herança paterna. Ele rapidamente se apossou do tesouro real de Paris, como vimos proeminente centro político e simbólico do reino. Esta ação de Chilperico, de acordo com M. Silva, explica-se talvez pelo medo que tinha de ser excluído da sucessão real após a morte de seu pai. Já que diferentemente de Gontrão, Sigeberto e Clariberto, ele não era fruto da união de Clotário com Igonda, mas com sua irmã, Aregonda⁵²⁹. Em resposta a tal atitude, os irmãos de Chilperico uniram-se contra este último e forçaram-no então, acrescenta Gregório, a uma partilha legítima do reino⁵³⁰. Essa não foi uma partilha territorialmente igualitária, pois Chilperico recebeu uma parte do reino menor que às de seus irmãos.

Com efeito, os reis tomam como capitais cidades pouco distantes umas das outras: Reims, Orléans, Paris, Soissons inicialmente (511); Metz, Chalon-sur-Saône, Paris e Tournai em seguida (561). Apesar das lutas intestinas raramente interrompidas, pode se explicar esta proximidade, provavelmente, porque, caso fosse preciso, facilitaria para os reis merovíngios assumir de forma efetiva a defesa das fronteiras exteriores da Gália⁵³¹.

Como vimos nos capítulos anteriores, Venâncio Fortunato circulou muito pelo reino merovíngio, mas a região que ele percorreu com mais frequência é aquela que se encontra, *grosso modo*, entre o Loire e o Oise, e a *villa* onde ele tinha mais relações nesta zona é certamente Paris⁵³². Desde o ano de 566, provavelmente, ele endereçou a São Germano, bispo desta urbe, e ao clero desta *villa* alguns poemas, assim como uma descrição da primeira igreja de Saint-Germain-des-Prés⁵³³. Mais tarde ele teria relações com o bispo Ragnemode⁵³⁴,

⁵²⁷ PONTAL, O. *Op. Cit.*, 1989, p 145

⁵²⁸ GREGORIO DE TOURS, *LH*, IV,22.

⁵²⁹ SILVA, Marcelo Cândido da. “‘*Aequa Lance*’: as partições territoriais do Regnum Francorum no século VI”. In: VISALLI, A. M.; OLIVEIRA, T. (Org.). *VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Anais*. Vol. I, 06 a 08 de julho de 2005. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2007. pp. 197-213, p. 198. Do mesmo autor veja também: SILVA, M. C. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 238-242.

⁵³⁰ GREGORIO DE TOURS, *LH*, IV,22.

⁵³¹ BANNIARD, M. *A Alta Idade Média Ocidental*. sl. Publicações Europa-América, sd, p. 39

⁵³² LAPORTE, J. “Le royaume de Paris dans l’oeuvre hagiographique de Fortunat”. In: *Etudes mérovingiennes: actes des journées de Poitiers*, 1-3 mai, 1952, pp.169-177, p. 171-2.

⁵³³ *Carmina* II, 9; II, 10; VIII,2, entre outros.

⁵³⁴ *Carmina* III, 33.

Rocco⁵³⁵ e são Droctové⁵³⁶. Também compôs um epitáfio longo e comovido sobre a morte de uma jovem parisiense, Vilitutha⁵³⁷.

Não se sabe ao certo quando foi escrita a fonte de nossa pesquisa. No entanto, pode se afirmar que ela foi redigida em algum momento entre os anos de 566 e 576, extremos que representam respectivamente o ano da chegada de Venâncio Fortunato à Gália e o ano da morte do bispo são Germano – sucessor de são Marcelo, pois foi escrita a pedido deste bispo. Por outro lado, acredita-se que Marcelo tenha falecido provavelmente em 436⁵³⁸.

No que tange ao bispo Germano, podemos afirmar que nasceu em Autun aproximadamente em 496, foi primeiro abade do mosteiro de são Symphoriano, localizado em sua cidade natal. Tornou-se bispo de Paris em 556⁵³⁹. Segundo Gregório de Tours, este prelado era incansável na luta para colocar fim nos conflitos civis⁵⁴⁰, como também em reformar alguns dos hábitos perversos dos reis merovíngios⁵⁴¹.

Segundo Baudonívia, a habilidade e força diplomática de Germano contribuíram para assegurar o sucesso de Radegunda na tentativa de alcançar a independência do rei Lótario⁵⁴². Junto com outros bispos do reino, ele assinou a carta de apoio para a fundação da comunidade de Santa Cruz em Poitiers⁵⁴³, e consagrou Agnes com a primeira madre superior deste mesmo monastério⁵⁴⁴. Por fim, também fundou um monastério em Paris, denominado inicialmente são Vicente, em cuja Igreja ele foi enterrado em 576⁵⁴⁵. Centro religioso que posteriormente se tornará conhecido como Saint-Germain-des-Près.

Retomando as discussões sobre a fonte desta pesquisa, não podemos deixar de notar que a vida de são Marcelo ocupa um lugar particular na produção literária do VI século por seu caráter “folclórico”, que já tinha chamado à atenção de J. Le Goff⁵⁴⁶. O ponto culminante da narrativa, com efeito, é constituído pelo célebre combate entre são Marcelo e o dragão que vinha devorar em sua tumba uma infeliz matrona.

⁵³⁵ *Carmina* IX, 10.

⁵³⁶ *Carmina* IX, 11.

⁵³⁷ *Carmina* IV, 26.

⁵³⁸ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. *Op. cit.*, 1980, pp. 221-261, p. 22

⁵³⁹ GEORGE, J. *Venantius Fortunatus: Personal e Political Poems*. Liverpool: Liverpool University Press, 1995, p. 126.

⁵⁴⁰ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, IV, 51

⁵⁴¹ *Carmina* VI, 2.

⁵⁴² BAUDONIVIA. *Vita Radegundis*, cap. 7. Apud: GEORGE, J. *Op. cit.*, 1995, p. 126.

⁵⁴³ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, IX, 39.

⁵⁴⁴ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, IX, 42

⁵⁴⁵ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, V, 6.

⁵⁴⁶ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. *Op. cit.*, 1980, pp. 221-261.

Este episódio, segundo J-C Picard é no fundo a transposição de uma narrativa célebre da mitologia grega, aquele de Perseu matando o dragão para libertar Andrômeda⁵⁴⁷. Não podemos esquecer que são numerosos os contos de diversas regiões e culturas cujos heróis, no nosso caso santo, libertam uma pessoa raptada por um ser maléfico: dragão ou outros.

No entanto nosso objetivo aqui é outro, ou seja, não é buscar ou comprovar esse caráter “folclórico” apontado por Le Goff, nem mesmo buscar raízes literárias para a fonte em questão. O que nos propomos aqui é procurar entender o texto como um reflexo da sociedade e de seu tempo. Mais especificamente a importância e o papel desempenhado por Marcelo como santo e bispo nesta fonte.

Obviamente, concordamos com A. Guriévich quando afirma que as sucessivas gerações de historiadores têm a sua disposição as reconstruções do passado elaboradas por seus predecessores, as quais não podemos descartar por completo, mas, em alguma medida, podemos agregar novas interpretações.

Dessa forma, elaborar novos problemas, questionar a documentação acerca daquilo de que no passado não se duvidava – isto é, analisar seu conteúdo sobre outro ponto de vista imposto pela modernidade – enriquece a visão e a construção da história⁵⁴⁸. Nesse sentido, iniciamos abaixo nossas impressões e apontamentos relacionados com nossas opções teórico-metodológicas, não nos esquecendo da produção historiográfica antecessora.

2.1 A ascensão social e secular de são Marcelo.

A narrativa de Venâncio Fortunato começa com o nascimento do santo, precisando a origem geográfica e social: Marcelo é um santo parisiense, um santo autóctone; sua família não pertence a nobreza⁵⁴⁹. O fato de são Marcelo não ser nobre nos surpreende duplamente. Primeiro, por ter atingido um alto grau dentro da hierarquia merovíngia: o cargo episcopal. Em segundo lugar, por ser cultuado como santo, mesmo sendo de origem desconhecida.

Afinal como vimos nos capítulos anteriores, é bem conhecido e notório que os hagiógrafos pretendiam, na maioria das vezes, associar as origens aristocráticas aos santos e

⁵⁴⁷ PICARD, J-C. “Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel”. In: LEPPALLEY, C.; *et. al.* (Org). *Haut Moyen-Age. Culture, Éducation et Société*. Etudes offertes à Pierre Riché. Paris: Éditions Publidix, 1990, pp. 79-91, p. 79.

⁵⁴⁸ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p. 15.

⁵⁴⁹ *VM*, IV, 13.

aos cargos episcopais que eles celebravam; pois lhes parecia inconveniente que Deus deixasse nascer um santo em uma família ordinária.

Essa característica de “ascensão social” não foi uma particularidade atribuída a São Marcelo no período merovíngio. Conhecemos alguns casos, não apenas eclesiásticos, que também conseguiram galgar maiores espaços dentro desta sociedade. Podemos encontrar descritos nos trabalhos de Gregório de Tours e do poeta Venâncio Fortunato ascensões tanto dos galo-romanos como dos francos em posições de poder, prestígio e algumas vezes de grande riqueza.

No entanto, antes de enumerar uma série de exemplos que comprovam a ascensão social, é pertinente fazermos algumas observações. Entre elas de que existe um debate historiográfico, sobre se existia ou não, entre o grupo dos senadores, indivíduos que ascenderam socialmente. Apontaremos aqui duas visões distintas dessa discussão. B. Brennan⁵⁵⁰ se coloca de forma negativa, afirmando que os ascendidos, por motivo genealógicos, não conseguiram desempenhar tais funções. Já F. Gillard acredita que, independentemente das árvores genealógicas, esses indivíduos se inseriram dentro desse grupo, ou seja, era o fator econômico que determinava ou não a inserção dentro dessa categoria.

Assim, as famílias senatoriais reivindicavam ser descendentes não apenas dos senadores imperiais, mas também dos primeiros mártires e generais republicanos, e até mesmo dos druidas. Os verdadeiros *parvenus*⁵⁵¹ imitados por tais reivindicações (e pelas reivindicações dos bárbaros para descender da Bíblia ou de Homero), poderiam escolher entre inventar respeitáveis ancestrais ou manter-se quietos, mas a falta de uma árvore genealógica dificilmente afetava sua riqueza e poder real, e é improvável que eles diferiam seu comportamento dos “verdadeiros” senadores.

Os senadores do sexto século na Gália eram ricos, proprietários de terra, usualmente de linhagem galo-romana, e eram chamados pelo tradicional nome de *senator*, que nos séculos prévios tinha sido aplicado nas províncias indistintamente dos senadores imperiais e dos *curiales* municipais. Estes senadores imperiais e *curiales* eram os ancestrais de muitos senadores do sexto século, mas por causa dos efeitos, ou pelo menos dos vestígios, da mobilidade social no quinto e no sexto século, no tempo de Gregório de Tours e de Venâncio Fortunato alguns dos chamados *senator* na Gália eram *parvenus* de nem imperial ou

⁵⁵⁰ BRENNAN, Brian. “Senators and social mobility in sixth-century Gaul”. In *Journal of Medieval History*, n. 11, 1985b, pp. 145-161, p. 150.

⁵⁵¹ Expressão que indica ou refere-se aos indivíduos que ascenderam socialmente.

municipal linhagem senatorial⁵⁵². O tamanho do grupo dos *parvenus* é indeterminado, mas forma uma parte do conglomerado de senadores.

Independentemente do posicionamento historiográfico sobre esse debate, não podemos negar que é possível detectar e catalogar alguns exemplos individuais de ascensão social para a nobreza com posições de riqueza ou prestígio, no Estado ou na Igreja, cuja falta de origem senatorial não parece ter sido uma barreira, mas deve ser acentuado que mesmo aqui nós não temos nenhum meio de estabelecer se aqueles eram meras exceções espetaculares do papel geral ou indicativo de uma razoável sociedade aberta. Podemos, também, ao menos suspeitar as ascensões podem, no mínimo, ser interpretadas como uma forma de pressionar o grupo senatorial para quebrar, dentro dessa ordem, as limitações genealógicas, e passá-los a considerar os ascendidos como “verdadeiros” senadores.

O que podemos, certamente, afirmar é que Venâncio Fortunato e Gregório de Tours se posicionaram de forma um pouco diferente no que tange ao processo de ascensão a este grupo⁵⁵³. O bispo de Tours, sem dúvida, tinha um investido interesse na manutenção das restrições do significado de *nobilitas*. Obviamente, o principal fator desse posicionamento é a sua ascendência aristocrática. Como vimos nos capítulos anteriores, Gregório era descendente de uma família de senadores do Auvergne.

Já Venâncio Fortunato, embora reconhecesse a importância da linhagem na carreira episcopal, não insistia em um restrito significado de *nobilitas*. Ele estava ciente de que operava dentro de um mundo caracterizado pelo aumento da mobilidade social e que muitos indivíduos celebrados em seus trabalhos não poderiam facilmente ser ajustados dentro de uma estrutura que enfatizasse seu *status* nobre em termos de linhagem⁵⁵⁴. Dessa forma, o poeta teve que descrever ou justificar a ascensão desses “nobres” em diferentes meios/significados.

Notamos também que há um destaque maior para os apontamentos ou retratos realizados por Gregório de Tours do que os perfis apontados por Venâncio Fortunato aos indivíduos, aparentemente, oriundos de um fundo familiar humilde⁵⁵⁵. Entre os exemplos relatados pelo bispo de Tours, citaremos alguns.

⁵⁵² GILLARD, Frank D. “The senators of Sixth-Century Gaul”. In: *Speculum*. V. 54, n. 4, oct, 1979, pp. 685-697, p. 696-97.

⁵⁵³ BRENNAN, Brian. *Op. cit.*, 1985b, pp. 145-161.

⁵⁵⁴ COATES, Simon. “*Venantius Fortunatus* and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul”. In: *The English Historical Review*, V. 15, n. 464, nov. 2000, pp. 1109-1137, p. 1117

⁵⁵⁵ Cf. BRENNAN, Brian. *Op. cit.*, 1985b, pp. 145-161, p. 150.

No serviço real, o bispo de Tours cita: Bracchio, um antigo caçador a serviço do duque Sigivald, tornou-se abade do monastério de Ménat⁵⁵⁶. Marileif, que alcançou a posição de chefe médico na corte de Chilperico, vindo de uma família simples⁵⁵⁷. A carreira de Leudast também ilustra uma ascensão social, no caso devido aos serviços reais⁵⁵⁸.

Outras formas de ascensão social, encontradas nos trabalhos de Gregório de Tours, eram via casamentos. Nesta área temos pelo menos um exemplo: o caso de Theudechild, que foi uma das esposas de Clariberto. Segundo Gregório de Tours, ela era de origem muito modesta: “Ele⁵⁵⁹ tinha outra mulher, a filha de um pastor que cuidava de seu rebanho.”⁵⁶⁰.

Outra possibilidade de ascensão social nos trabalhos de Gregório de Tours era a Igreja. O episcopado, segundo o touringiano, foi alcançado em alguns exemplos por galo-romanos provenientes das camadas inferiores. Entre eles nós podemos apontar Injuriousus, bispo de Tours por dezessete anos (529-546)⁵⁶¹.

Como já dissemos anteriormente, são Marcelo não é o único caso de ascensão encontrado nos trabalhos de Venâncio Fortunato. O aparente não nobre arcediácono Plato ganhou o ofício episcopal em Poitiers com a ajuda de seu *patronus*, o prelado Gregório de Tours. A relação entre *magister* e *discipulus* é, principalmente, notada sublinhando o poema escrito por Fortunato para celebrar a instalação de Plato em Poitiers⁵⁶².

A habilidade administrativa, o som do senso político, o conhecimento da lei canônica ou a patronagem de um bispo podem ajudar a ascensão dos humildes rumo as principias ordens clericais. Patronagem episcopal, por exemplo, desempenhou como principal elemento na ascensão do humilde de origem Riculf, que tinha sido *provocatus de pauperibus* pelo bispo Euphronius de Tours⁵⁶³. Da mesma forma, Igidius de Reims, um homem a quem, aparentemente, faltava tal origem senatorial, alcançou sua ascensão, segundo Venâncio Fortunato devido a seus próprios méritos, um tema que encontra reafirmações no final do poema⁵⁶⁴ e, de acordo com Gregório de Tours, além dos méritos pessoais adicionam-se as suas conexões com a corte do soberano⁵⁶⁵. Como vemos de forma geral, tanto o serviço real como na Igreja, forneciam meios para a ascensão do *status* social.

⁵⁵⁶ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, V, 12; GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers* 12,2

⁵⁵⁷ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, VII, 25.

⁵⁵⁸ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, V, 48.

⁵⁵⁹ “Ele” na frase se refere ao rei Clariberto. Já “outra mulher” e “a filha” se referem à Teudechild.

⁵⁶⁰ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, IV, 26.

⁵⁶¹ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, X, 31.

⁵⁶² *Carmina* X, 14.9-12.

⁵⁶³ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, V.49.

⁵⁶⁴ *Carmina* III, 15, 1-2;9-12.

⁵⁶⁵ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, V.18; VI,3

É válido também mencionar que a questão do culto de um santo não nobre não foi uma particularidade merovíngia. Para não ser cansativo e por acreditamos que não contribuíra muito no debate e na problemática em questão, citamos apenas um exemplo, próximo tanto geográfica como temporalmente. Temos, no reino visigodo, o caso da *Vita* de são Milão, um indivíduo de origem humilde. Segundo M. Bastos, o que norteia essa hagiografia é o princípio e a afirmação da autoridade hierárquica no caminho da fé⁵⁶⁶:

O anseio de transformação pelo qual fora tomado esse indivíduo de origem humilde concretiza-se pela busca da instrução, formação que decorre, no entanto, da relação de submissão diante de uma reconhecida autoridade. Informado sobre a existência de um eremita, de nome Feliz, varão de enorme santidade, Milão submete-se de boa vontade a seu serviço, doutrinando-se nos assuntos divinos. Segundo o hagiógrafo – tenhamos em mente o caráter didático dessa obra, um sermão a ser lido na festa do santo –, com tal procedimento Milão “nos ensina que ninguém é capaz de orientar-se retamente à vida bem-aventurada sem o assessoramento dos mais instruídos”

Tais exemplos revelam que Venâncio Fortunato habitava um mundo fluído. Também nos ajuda a concluir que ele estava ciente disso, uma vez que não apenas escreveu sobre bispos provenientes da antiga nobreza senatorial. Em nossa opinião, o poeta reconhecia que o *status* do bispo não era meramente definido por seu sangue. Este tinha que ser recebido, como foi o caso da fonte principal deste trabalho. Encarado com a ascensão da nova aristocracia franca e com a mobilidade dos funcionários públicos, os bispos, como Gregório de Tours, procuraram articular suas reivindicações de um passado glorioso romano. Contudo, isso parecia não ser suficiente para a Gália do sexto século. Sua autoridade tinha que ser demonstradamente visível em ações. Seus *status* tinham que ser adquiridos.

No que tange ao aspecto da ascensão secular dentro da hierarquia religiosa de são Marcelo, temos sempre que ter em mente a relação da realização dos milagres com seu progresso social. Ou seja, a *Vita* desse santo, escrita em prosa por Venâncio Fortunato, é composta por seis milagres, sendo cada milagre mais elevado em dificuldade do que o precedente, o que corresponderia, pois, a uma progressiva ascensão do bispo tanto junto às ordens celestiais como também caracterizaria a uma evolução em sua carreira eclesiástica secular.

A *Vita* nos apresenta, respectivamente os seis milagres: no primeiro, que eleva Marcelo ao subdiaconato (Cap *V*), o santo foi desafiado por um ferreiro a dizer o exato peso

⁵⁶⁶ BASTOS, Mário Jorge da Motta. “Santidade, Hierarquia e Dependência na Alta Idade Média”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 135-160, p. 152

de um pedaço de ferro em brasa. Tomando-o nas mãos, ele mede com precisão tal massa. O segundo, que o eleva ao diaconato (Cap. VI), apresenta um aspecto evangélico, pois Marcelo, ao trazer água do rio Sena para o seu bispo, esta se transforma em vinho, que aumenta de volume a ponto de permitir a comunhão de toda a gente presente. O terceiro, que o eleva a presbítero (Cap. VII), envolve mais uma vez a água que ele oferece a seu bispo. Ela começa a embalsamar o ar como se fosse o santo crisma.

O quarto milagre o eleva a bispo (Cap VIII). O prelado predecessor duvidava dos milagres realizados pelo então presbítero Marcelo mas, depois do prelado ser beneficiado, pois, emudecendo, recupera a palavra graças à ação de seu presbítero Marcelo. O quinto milagre (Cap IX) refere-se a uma dupla libertação de um homem: física, ao libertar um indivíduo de uma paralisia; espiritual, ao libertá-lo de seus pecados.

Por fim, no último milagre (Cap. X), encontramos a coroação de sua carreira terrestre como clérigo secular, quando Marcelo caça e vence o dragão que semeava terror entre as populações que viviam nos arredores de Paris. “*Voltemos agora a este milagre(mysterium) triunfal que, embora sendo o último no tempo, é o primeiro pela importância sobrenatural (In Virtute)*”⁵⁶⁷.

Outro fato que nos chama a atenção, nessa escalada hierárquica desempenhada por Marcelo, é a falta, proposital ou não, de alguns dos graus existentes no período e que não foram ocupados pelo santo no relato hagiográfico. Pois, em um grande número de tratados da Alta Idade Média sobre as ordens sagradas havia nove ordens: salmista, porteiro, leitor, exorcista, acolito, subdiácono, diácono, presbítero e bispo⁵⁶⁸. Ou seja, segundo as informações disponíveis na *Vita*, Marcelo não ocupou dentre os nove graus presentes cinco deles: salmista, porteiro, leitor, exorcista e acolito.

Não podemos acreditar que seja mera coincidência que estes graus ocupem as ordens menores dentro da hierarquia eclesiástica. Em nossa opinião esse fato nos sugere duas possíveis conclusões. Primeiro, que tais funções poderiam e eram ocupadas pelos membros dos grupos inferiores da sociedade merovíngia, o que já justifica o fato de não ter sido necessário incluí-los na relação milagre/ascensão, pois não seria preciso realizar nenhum milagre para se adentrar em tais funções, mesmo para um indivíduo oriundo das camadas inferiores. Ou melhor, ocupar tais cargos não representava ascensão terrena ou espiritual para

⁵⁶⁷ VM, X, p, 53.

⁵⁶⁸ REYNOLDS, Roger E. “‘At Sixes and Sevens’ – And Eights and Nines: The Sacred Mathematics of Sacred Orders in the Early Middle Ages”. In: *Speculum*, v.54, n. 4, oct. 1979, pp. 669-684, p. 676

Marcelo e para os interesses que impulsionavam seu sucessor Germano e o hagiógrafo Venâncio Fortunato.

E segundo, ao contrário das ordens menores, Venâncio Fortunato queria demonstrar que para se alcançar as ordens superiores era exigida uma prova ou preparação maior. Além disso, há indícios de que tais cargos elevados na hierarquia eclesiástica eram ocupados pela escol merovíngia. Nesse sentido, podemos acreditar que o hagiógrafo – não esqueçamos que o mesmo estabeleceu muitas de suas relações na Gália por meio de uma estratégia elegíaca⁵⁶⁹ – queria caracterizar tais funções com algo especial e/ou divino, que, exigia principalmente para os indivíduos de origem desconhecida, qualidades nobres e puras, no caso de Marcelo através dos milagres.

2.2 A ascensão prodigiosa de são Marcelo

Vimos no capítulo anterior que as hagiografias de Venâncio Fortunato apresentam uma característica em comum: a narrativa se baseia, em geral, numa sucessão quase ininterrupta de milagres. E a hagiografia de são Marcelo não foi uma exceção. Uma vez que, como também já dissemos, para se tornar bispo, Marcelo realiza quatro milagres, e já ocupando esta função realiza mais dois.

Esta característica se acentua ainda mais se levarmos em conta a estrutura física da *Vita*, ou seja, Venâncio Fortunato descreveu os seis milagres em dez capítulos e em cinco páginas. Para evitar a repetição, uma vez que tratamos da caracterização de forma geral no capítulo anterior, passamos agora a analisar cada milagre com seus respectivos elementos miraculosos ou não apresentados nesta fonte.

Antes de enfrentar o dragão, o último milagre narrado nesta *Vita*, subdividimos os cinco milagres em três grupos: o primeiro está ligado com o teste de pureza do santo; o segundo, por sua parte, manifesta as atividades sacerdotais desempenhadas pelo santo, e o último está vinculado aos castigos divinos e à subsequente intervenção do santo.

⁵⁶⁹ Sobre esse assunto consulte os capítulos anteriores do nosso trabalho.

2.2.1 O primeiro milagre: a massa incandescente

O primeiro milagre que tira Marcelo da obscuridade onde ele mantinha sua humilde condição⁵⁷⁰ e o eleva ao posto de subdiácono é um milagre da vida cotidiana. Um ferreiro desafia o santo. Marcelo toma em plena mão uma barra de ferro incandescente do qual ele avalia o peso com grande precisão.

Referente a esta passagem, não podemos esquecer de mencionar as funções e os papéis do personagem do ferreiro e de sua matéria-prima. O simbolismo do ferro e do ferreiro estão profundamente enraizados no imaginário desde as mais remotas épocas e nas mais distintas culturas do mundo. Entre os celtas, por exemplo, o ofício de ferreiro era muito admirado, tanto por sua função necessária para a vida cotidiana, quanto por sua associação com o mundo sobrenatural⁵⁷¹.

Com relação ao ferro, deve-se salientar que a importância de detectar a produção de utensílios em metal na Primeira Idade Média se dá pela própria escassez do ferro. Uma vez que esse período foi definido como “Idade da madeira”⁵⁷², pois a maioria dos utensílios agrícolas utilizados era desprovida de metal, utilizado somente em poucas partes essenciais dos instrumentos de trabalho. Para Le Goff é justamente essa característica, a raridade de se encontrar tal material, que não seria surpreendente que o ferro, por ser objeto de atenções, chegasse ao ponto de ocasionar algum tipo de milagre⁵⁷³.

A *Vita*, contudo, não trabalhou com imagens positivas ligadas tanto ao ferro quanto ao ferreiro, pois suas descrições nesta narrativa estão atrelados às noções negativas, uma vez que funcionaram para questionar a capacidade miraculosa do santo. Tais características vinculadas à matéria-prima e ao artesão são muito provavelmente originárias das tradições culturais judaico-cristãs. Lembremos que, na Bíblia, o mister do ferreiro foi destinado a um descendente de Caim⁵⁷⁴, ficando a partir de então predestinado, dentro da tradição cristã, a

⁵⁷⁰ VM, V, 17: Denique cum adhuc clericali tyrocinio celeretur, miraculis proditur et signis caelestibus inlustratur.

⁵⁷¹ ASFORA, Wanessa. *Navigatio Sancti Brendani Abbatis: tempo, espaço, Outro Mundo e peregrinação no relato de viagem de São Brandão à terra repromissionis*. Dissertação (Mestrado em História Social). FFLCH – USP, São Paulo, 2002, p. 73.

⁵⁷² CRIPPA, Giulia. “A vida econômica e social na Alta Idade Média italiana e a constituição do gênero representativo dos ciclos dos meses nos reinos longobardos e francos”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 59-78, p. 63; LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 199.

⁵⁷³ LE GOFF, J. *Op. cit.*, 2005, p. 201.

⁵⁷⁴ *Gênesis* 4,22

associações maléficas. Talvez por isso, durante a Idade Média, não era incomum encontrar ferreiros associados a feiticeiros⁵⁷⁵

Forjando o metal e com ele produzindo armas e outros utensílios, o ferreiro ganhava, aos olhos dos homens medievais, uma áurea sobre-humana, transformando-se em criador demoníaco. Se, de fato, para o folclore medieval, o diabo era o senhor do fogo, não seria inconcebível associar os ferreiros aos seus seguidores, ou pelo menos próximos o bastante do Inferno⁵⁷⁶. Fato que também corrobora com essa visão negativa sobre os ferreiros, que se estendeu durante toda a Idade Média, por parte da Igreja, era que juntamente com as profissões de tecedor, sapateiro, tintureiro, moleiro, cervejeiro e padeiro, é o fato das decisões dos sínodos declararem proibidas ao clero tais ocupações⁵⁷⁷.

Contudo, o que mais nos surpreende neste milagre é uma outra característica em especial. A banalidade de ver um candidato às ordens maiores da hierarquia eclesiástica obrigado a recorrer a este recurso pouco solene ou normatizado pela Igreja, o desafio de um ferreiro, para provar que ele era digno do grau ao qual ele aspirava. Ou melhor ainda, observar Deus interpor a este procedimento para atribuir valor, virtude e reconhecimento a um de seus santos.

A trivialidade do desenvolvimento deste milagre narrado por Venâncio Fortunato é compatível com a estrutura, geralmente, apresentada nos *Evangelhos Apócrifos*, no qual, encontramos um Jesus menos messiânico e mais interagido com as questões cotidianas. Um bom exemplo é a descrição dele ajudando seu pai terreno nos serviços de carpintaria. Nesta narrativa, Jesus alargava ou cortava as madeiras simplesmente tocando nos objetos⁵⁷⁸. Porém, acreditamos que tais estruturas e eventos miraculosos, inseridas no cotidiano, deviam ter uma grande aceitação popular, e conseqüente maior apelo pedagógico.

No entanto a característica “vulgar” desse milagre tem um espinhoso pano de fundo doutrinal, uma vez que a teologia ortodoxa do cristianismo permitia a intervenção do poder divino nos procedimentos da esfera do mundo cotidiano; enquanto a doutrina ariana do cristianismo, ao contrário, não permitia. Dessa forma, os milagres referentes a essa alçada fornecem indícios conclusivos em favor da posição ortodoxa do cristianismo⁵⁷⁹.

⁵⁷⁵ LE GOFF, J. *Op. cit.*, 2005, p. 201.

⁵⁷⁶ ASFORA, Wanessa. *Op. cit.*, 2002, p. 74.

⁵⁷⁷ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p. 289

⁵⁷⁸ OTERO, A. S. *Los Evangelhos Apócrifos*. Madrid: BAC, 1988, v. 01, p.325.

⁵⁷⁹ VAN DAM, R. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1985, 189.

Apesar destes meios indignos ou pelo menos não muito comuns na literatura hagiográfica, Venâncio Fortunato não deixou pairar nenhuma dúvida sobre o objetivo desta prova: atestar a castidade de seu santo: “Porque ele seria puro dos vícios, não havia nele os vapores de calor da sensualidade, pois não se queimou enquanto carregava o fogo com tão pouco medo”⁵⁸⁰. Com efeito, para derrotar o elemento fogo, ele teve antes que apagar as chamas da carne (*ante flammam carnis extinxit*)⁵⁸¹. Era comum durante a Idade Média utilizar o fogo para fazer provar a castidade, em particular em relação às esposas suspeitas de infidelidade⁵⁸². Nota-se que Venâncio Fortunato não precisou das circunstâncias que levaram Marcelo a se submeter a uma prova que se inscrevia em um quadro habitualmente judicial.

Em nossa opinião, Venâncio Fortunato queria afirmar com este evento miraculoso uma dupla significação. A primeira era mostrar que Marcelo era digno de ascender às ordens maiores para os quais é sabido que a Igreja da Gália requeria como vimos no primeiro capítulo algumas virtudes e garantias, entre elas a castidade⁵⁸³; e de fato o episódio se concluiu com a elevação de Marcelo ao subdiaconato⁵⁸⁴.

A segunda significação está associada com o afrontamento do elemento fogo que, simbolicamente, prefigurava o combate com o dragão. Mesmo não sendo possível passar do plano simbólico (as chamas da paixão) ao plano “realista” uma vez que o dragão de Venâncio Fortunato não disparava as chamas. Marcelo demonstrava que não possuía o fogo das paixões carnis, e isto o qualificava para ser o vencedor de um animal que, entre a polissemia medieval, simbolizava também o ímpeto/arrebato das paixões. Bem como, somente o santo casto será capaz de anular as consequências do comportamento impróprio da matrona vítima do dragão⁵⁸⁵.

2.2.2 O segundo e o terceiro milagres: a água transubstanciada em vinho e em óleo crisma.

Acreditamos que o segundo e o terceiro milagres são uma continuação quase perfeita. Uma vez que em cada um deles Marcelo coloca em cena o elemento água. O segundo milagre

⁵⁸⁰ *VM*, V,19: nam defecatis vitiis in se libidinis vaporem non habuit qui tam libere dum portavit incendia se no ussit.

⁵⁸¹ *VM*, V,19.

⁵⁸² PICARD, J-C. *Op. cit.*, 1990, pp. 79-91.

⁵⁸³ GEARY, P. J. *Before France and Germany*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 130. Veja também: concílio de Orléans I (511), c. 29.

⁵⁸⁴ *VM*, VI,20

⁵⁸⁵ PICARD, J-C. *Op. cit.*, 1990, pp. 79-91, p. 82.

o eleva ao posto de diácono e o terceiro milagre o eleva ao cargo de presbítero. No primeiro momento a água se transforma em vinho, que o bispo utiliza para a consagração⁵⁸⁶; já na segunda vez, a água se transubstancia em óleo crisma⁵⁸⁷.

Venâncio Fortunato compara o primeiro milagre envolvendo a água com aquele das bodas de Canaã⁵⁸⁸. Sabe-se que os santos realizavam, freqüentemente, os mesmos milagres que Cristo: esta é uma maneira de marcar que seu poder prodigioso vinha de Cristo e que ao realizarem os milagres eles o estavam imitando⁵⁸⁹.

Ainda tratando desse mesmo milagre, uma outra característica nos chama a atenção. O fato de o primeiro milagre de Marcelo, após sua entrada oficial nas ordens maiores da Igreja, ser similar ao primeiro milagre da vida pública de Cristo (a transubstanciação de água em vinho)⁵⁹⁰. Lembrando que o milagre realizado pelo santo também teve um outro aspecto em comum com o milagre cristológico: a ampla audiência de fiéis, uma vez que São Marcelo realizou a transubstanciação durante a celebração de uma cerimônia religiosa, mais especificamente, uma missa⁵⁹¹.

Sobre esse aspecto “público” do milagre, é pertinente mencionar que Venâncio Fortunato faz da igreja, ao menos nesta *Vita*, o local por excelência para que tais eventos prodigiosos aconteçam, pois com exceção do primeiro milagre (realizado no ateliê de um ferreiro) e do último milagre (realizado nos arredores de Paris), percebemos que todos os milagres intermediários têm a igreja como palco. Desse modo a inteira congregação de fiéis testemunhariam aqueles grandes feitos divinos, com o objetivo de ensinar-lhes o valor de tais ações devocionais⁵⁹².

Acreditamos que a escolha desse *locus* tem alguns motivos especiais: um religioso e outro social. O religioso, pois a Igreja representa a Casa de Deus, o Reino dos Eleitos, a Esposa de Cristo. Agregado a toda esta representação não podemos nos esquecer de um aspecto básico ligado à crença dos santos, isto é, que os acontecimentos ao redor daqueles milagres eram uma representação da mesma crença sobre a potencial interseção do Paraíso na

⁵⁸⁶ *VM* VI, 20-23.

⁵⁸⁷ *VM*, VII, 24-26

⁵⁸⁸ *VM*, VI, 23: Ibi ad nuptialem mensam Christus aquas vertit in vina, hic quae ad mensam Christi sufficerent nova vina sumpsit altare.

⁵⁸⁹ Realizamos uma rápida discussão sobre a relação dos santos e a imitação de Cristo no capítulo anterior: “O público e o modelo de santidade episcopal nas hagiografias de Venâncio Fortunato”.

⁵⁹⁰ *João*, 2, 6-10.

⁵⁹¹ Sobre a importância social das celebrações religiosas na Gália veja o nosso primeiro capítulo: “A vida de Venâncio Fortunato e as relações dentro do campo religioso merovíngio (século VI)”. Sobre o esboço de uma missa pública ideal na Gália veja: VAN DAM, R. *Op. cit.*, 1985, p. 279.

⁵⁹² COATES, Simon. *Op. cit.*, 2000, pp. 1109-1137, p. 1130

Terra⁵⁹³. E mais, segundo A. Guriévich, a igreja era a expressão visceral e acabada do “cronotopo” medieval; da unidade, com um toque valorativo, do tempo e do espaço⁵⁹⁴.

Em outras palavras, o cotidiano cristão através dos textos litúrgicos, das construções eclesiais, das celebrações das missas bem como das narrativas hagiográficas eram tentativas de copiar, narrar ou construir o que estava acontecendo no Paraíso. Neste sentido, não haveria local melhor para a realização de eventos ligados a Cristo.

Quanto ao social, porque Marcelo já estava destinado a ocupar a função de bispo, o líder espiritual da comunidade, e o centro físico de seu poder era a igreja. Nesta perspectiva, acreditamos que Venâncio Fortunato queria sugerir que Marcelo estava preparado para controlar o sagrado e guiar a comunidade a partir de seu trono episcopal. E, por fim, conforme destacou R. Van Dam⁵⁹⁵:

Em outras palavras, curas pagãs diferenciavam das curas cristãs não necessariamente nas técnicas ou até mesmo nos resultados, mas certamente pelas alternativas que eram oferecidas pelas restrições que eram impostas pelo cristianismo em todos os aspectos da vida cotidiana, uma alternativa que perpassava pelas igrejas, bispos e culto das relíquias.

E mais, devido a todas as propriedades que a água simboliza, principalmente representada como fonte de vida⁵⁹⁶, atrelada a correspondente ascensão de Marcelo as ordens maiores eclesiais, acreditamos que este milagre simboliza um “renascimento”, uma vez que Marcelo, a partir de agora, teria que efetivamente substituir sua família por outra, ou seja, trocar sua a família sanguínea pela família da “mãe Igreja”⁵⁹⁷.

Já o segundo milagre associado com a água, que corresponde ao terceiro milagre da *Vita*, envolve são Marcelo em uma função sacerdotal. A água que, nas suas funções litúrgicas, oferece uma vez mais ao bispo começa a embalsamar o ar como se tratasse do santo crisma, o que eleva Marcelo a função de presbítero.

O que se destaca neste milagre é a consagração de um dos óleos santos, o crisma, por um subdiácono. Lembrando que apenas os bispos tinham o direito de consagrar tais líquidos⁵⁹⁸. Esse milagre manifesta claramente que Marcelo era digno de receber a dignidade episcopal: “Enquanto estes signos designam o futuro bispo porque ele era digno de manusear

⁵⁹³ VAN DAM, R. *Op. cit.*, 1985, p. 269-70.

⁵⁹⁴ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p. 154

⁵⁹⁵ VAN DAM, R. *Op. cit.*, 1985, p. 261.

⁵⁹⁶ CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, p. 15-22.

⁵⁹⁷ Expressão gregoriana do mundo gaulês do sexto século: GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, V.11

⁵⁹⁸ Veja no primeiro capítulo [A vida de Venâncio Fortunato e as relações dentro do campo religioso merovíngio (século VI)] algumas das proeminências episcopais.

o crisma”⁵⁹⁹. Percebe-se que esses três últimos milagres analisados fazem referência à questão do papel dos bispos nas funções litúrgicas.

Com referência ao conteúdo simbólico deste milagre, recordemos a tradição bíblica que apresenta o azeite – o provável óleo envolvido no terceiro milagre – como símbolo da benção divina⁶⁰⁰ e cuja abundância é prova de salvação⁶⁰¹. Ainda com relação a este milagre, acreditamos que Venâncio Fortunato esteja aqui fazendo referência a um milagre similar realizado por são Martinho de Tours. Sulpício Severo menciona uma lâmpada de aceite que, colocada sobre um altar pelo santo em questão, teria capacidades curativas excepcionais. Dessa forma, constatamos que o autor retoma explicitamente antecedentes bíblicos e hagiográficos para construir esta passagem do texto.

Outro aspecto que nos chama atenção até aqui no relato e que tomará uma outra direção a partir do próximo milagre é a participação um pouco passiva de Marcelo no que se refere à realização dos milagres. Ou seja, os três primeiros prodígios narrados nesta *Vita*, (a da massa incandescente e os dois ligados ao elemento água) acontecem de forma “fortuita”, sempre lembrando que os santos desde o nascimento tinham um plano antecipadamente traçado por Deus.

Analisando caso a caso, percebemos que no primeiro, quem realmente assume um papel decisivo para a realização do milagre foi o ferreiro, já que foi ele quem procurou o santo e propôs o desafio a Marcelo. No segundo e no terceiro milagres, fica ainda mais evidente a casualidade, pois, em nossa opinião, a realização desses eventos prodigiosos está muito mais associada a “iniciativa” tomada por Deus do que a um esforço por parte de Marcelo para efetuá-los, ou seja, a leitura da narrativa sugere que o santo não tinha um controle efetivo do sagrado.

Acreditamos que a mudança do comportamento de são Marcelo no que tange à sua participação relacionada aos eventos prodigiosos, a partir do quarto milagre narrado na *Vita*, está associada com a intenção qualitativa que Venâncio Fortunato queria sugerir tanto vinculado ao aspecto miraculoso como ao aspecto hierárquico que representava.

Como já dissemos acima, a escalada hierárquica eclesiástica de Marcelo está vinculada com os milagres, crescentes em dificuldade, realizados pelo mesmo. Assim, a participação mais efetiva de Marcelo nos milagres finais, encontrados na *Vita*, está associada com o cargo

⁵⁹⁹ VM, VII, 26: *Iam tunc illis praefigurabatur indiciis futurus pontifex qui dignus esset crisma tractare, ...*

⁶⁰⁰ *Deuteronomio*, 7, 13.

⁶⁰¹ GUIANCE, Ariel. “Milagros y prodigios em la hagiografia altomedieval castellana”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006, pp. 17-44, p.21

que ocupa, ou seja, o comportamento mais ativo de Marcelo está vinculado com as maiores possibilidades, tanto terrena como divina, que os cargos eclesiásticos principais ofereciam.

2.2.3 O quarto e o quinto milagres: A temática do pecador.

O quarto milagre o eleva a bispo⁶⁰². O presbítero Marcelo tinha escolhido para cantar durante a missa uma outra criança que aquela designada pelo Bispo. Furioso, este último iria chicotear o protegido do presbítero. No momento em que iam brotar os primeiros gritos da criança, o bispo perde a voz. Dessa forma, ele não poderia executar suas funções, em particular a de orar.

Sabe-se que a predicação permanece no sexto século como uma das funções essenciais do bispo. Como afirmou B. Dumezil, se as tarefas do bispo eram múltiplas; sua implicação no processo de cristianização pode ser associada a três funções básicas: a predicação, a administração dos sacramentos e o enquadramento da comunidade dentro da doutrina. A predicação era percebida como uma das chaves do poder episcopal, visto que ela permitia não somente modelar a sociedade cristã, mas também de controlá-la⁶⁰³.

Ao final de três dias, Marcelo intervém em favor do pontífice: “Embora eu entenda, bom pastor, que este acidente foi a consequência de um pecado, entretanto se você quiser, em nome do Senhor, exprima-se pela palavra”⁶⁰⁴. O bispo retoma instantaneamente sua voz: “A palavra de são Marcelo é verdadeiramente digna de guiar a tropa do Senhor, que tinha feito retornar a saúde ao pastor”⁶⁰⁵.

Acreditamos que este milagre, em que narra a inicial oposição episcopal em relação a Marcelo, seja uma influência hagiográfica da *Vita Martini*, pois, como narrou Sulpício Severo⁶⁰⁶:

Única era a vontade de todos, unânimes os desejos e unânimes as opiniões: que Martinho era a pessoa mais digna da diocese, que seria feliz a Igreja com um sacerdote deste.

⁶⁰² *VM*, VIII

⁶⁰³ DUMEZIL, B. *Les racines chrétiennes de l'Europe*. Paris: Fayard, 2005, p. 76.

⁶⁰⁴ *VM* VIII,33: Licet intellegam, pastor bone, tibi talem casum de culpa venisse, tamen quidquid vis in nomine Domini sermone prorumpere.

⁶⁰⁵ *VM*, VIII, 35: Vere dignus beati Marcelli sermo ut gregem Domini regeret qui dedit pastori salutem.

⁶⁰⁶ SULPÍCIO SEVERO. Vida de Martin. In: *Obras completas de Sulpício Severo*. Estudo preliminar, tradução e notas de Camen Codoñer. Madri: Tecnos, 1987, pp.135-172, livro 9, código 3, p. 149-50

Contudo, uns quatro (entre eles alguns bispos que haviam sido convocados para nomear o prelado) se opunham com maldade, dizendo que era evidente que se tratava de uma pessoa depreciável, que era indigno do bispado um homem de aspecto tão repugnante, sujo de roupas, de cabelos desordenados.

Todos os milagres narrados até aqui manifestam que Marcelo era realmente merecedor de receber a dignidade episcopal. No que tange especificamente ao último milagre antes de se tornar bispo, percebemos que Venâncio Fortunato introduz o tema do pecador, que sofre uma repentina incapacidade física devido a seu comportamento faltoso, e assegura assim sua ligação com a última parte da narrativa, que é dominada por este tema como veremos adiante.

E mais, na Gália merovíngia o processo de doença e cura nos ajuda a definir a distribuição de autoridade e influência. Uma vez que a doença é marcada por uma condição de fraqueza e dependência, física e espiritual, enquanto as curas representam tanto uma dádiva como a aceitação de assistência, em combinação elas afirmam ou criam relações de dominação e subordinação⁶⁰⁷. Contudo, não podemos entender neste caso como uma inversão da hierarquia eclesiástica, ou seja, não era o presbítero que estava curando o bispo, mas sim São Marcelo, neste sentido a relação de dominação é muito mais espiritual do que da hierarquia mundana.

Este milagre pode, em nossa opinião, simbolizar não apenas o restabelecimento da saúde do prelado, mas igualmente, que a congregação de Paris também foi “curada” de qualquer hostilidade ou antipatia que nutria com seu futuro bispo, principalmente devido a suas origens.

Temos que levar em conta também que o processo de cura por meio de um milagre era um dos meios de reconhecer a autoridade dos santos e de seus representativos bispos, em nosso caso, Germano. Por extensão, o processo de cura definia influência e dependência não apenas em relação ao campo religioso – os curandeiros e/ou doutores –, mas também levantava um desafio ao demais campos da sociedade merovíngia – em especial aos outros homens poderosos da Gália, tais como os reis e a nobreza. Os bispos, ademais, eram cuidadosos para insistir que as curas taumaturgicas eram um dos monopólios reservados para o poder dos santos e seus representantes, tais como os próprios bispos.

Clotário, por exemplo, foi um dos poucos reis francos que durante o sexto século permitiu ser curado por um bispo: após beijar o manto do bispo Germano de Paris e confessar

⁶⁰⁷ VAN DAM, Raymond. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 94.

seus pecados, Clotário recuperou-se de uma febre⁶⁰⁸. As doenças eram tão identificadas com o pecado, que o processo de cura era intimamente ligado a noções de julgamento e perdão. Como as curas criavam uma relação de dependência, os reis provavelmente preferiam ser os doutores a pacientes.

É digno de nota salientar que Venâncio Fortunato não narrou a consagração episcopal de Marcelo, apenas se contentou em anunciar, incidentalmente, no começo da narrativa o milagre mais importante. Esta descrição, segundo J-C Picard, resulta da estrutura habitual do conto, em que a aquisição do cargo de bispo não é justificada fora do tempo pela aparição do dragão⁶⁰⁹. Venâncio Fortunato queria que os leitor/ouvintes não se iludissem e não tomassem a consagração episcopal como o triunfo final da *Vita* dedicada a são Marcelo.

O leitor/ouvinte poderia até mesmo acreditar que o objetivo desta narrativa fosse nos mostrar como Marcelo sobrepõe-se e ascende socialmente, e que Venâncio Fortunato nos contou uma história de um jovem homem merecedor pelas virtudes, que torna-se bispo apesar de suas origens humildes. Mas, neste caso, a narração terminaria sobre a eleição triunfal de Marcelo. Porém, não é isso que ocorre; nós veremos que a consagração episcopal de Marcelo é apenas mencionada em uma frase⁶¹⁰, e que é somente em seguida que se atinge o ponto culminante da narrativa: o combate com o dragão. Como são Marcelo foi consagrado bispo, acreditamos ser pertinente discutir, um pouco mais, neste trabalho, a relação: santidade e episcopado.

Além de suas prerrogativas pastorais, políticas e culturais, o bispo pode-se beneficiar de um poder sobrenatural, geralmente designado pelo termo *virtus*, que vinham auxiliá-lo em sua tarefa de evangelização e de conversão. Após as origens do cristianismo, o poder miraculoso dos homens dotados com a função sacerdotal tinha sido um elemento importante do proselitismo cristão. Algumas *virtus*, contudo, permaneciam mais ligadas à pessoa do que à função. Contudo, na maioria dos casos, um bispo devia ser um homem santo por sua capacidade de realizar os milagres. Portanto, pouco a pouco, no Ocidente, veio a se impor a idéia que a titularidade de uma sé episcopal é, *ex officio*, revestido de um carisma miraculoso necessário no cumprimento desta função⁶¹¹.

E como estamos vendo neste trabalho, não podemos afirmar que os merovíngios se constituíram em uma exceção, ao contrário, eles foram uma das sociedades que mais

⁶⁰⁸ VENANTIUS FORTUNATUS, *VG*, XXIII, 68-70.

⁶⁰⁹ PICARD, J-C. *Op. cit.*, 1990, pp. 79-91, p. 84.

⁶¹⁰ *VM*, VIII, 35.

⁶¹¹ DUMEZIL, B. *Op. cit.*, 2005, p.84.

contribuíram para sustentar a afirmação acima. Para fornecermos maior comprovação, recorreremos aos números: no quarto século a Gália tinha produzido 54 santos, dos quais 52 são bispos. No quinto século, ela produz 175 santos, dos quais 123 são bispos e 8 abades. Tomando maior amplitude, o número se eleva no sexto século a 293 santos, dos quais 148 são bispos, 45 abades e 8 abadessas. Apesar do número de santos bispos no sexto século, proporcionalmente, ser menor que nos dois séculos anteriores, não podemos deixar de notar que ainda continua a ser a principal categoria vinculada à santidade⁶¹².

Marcelo podia, agora, enfrentar o dragão: uma vez que já havia sido consagrado bispo. Entretanto, Venâncio Fortunato não passou imediatamente à narração da principal proeza de seu santo; ele começou narrando a parte episcopal da hagiografia, recontando um outro milagre de São Marcelo.

Após ter-se tornado bispo, Marcelo chega a um fiel que se aproxima para comungar e que foi bruscamente imobilizado no centro da Igreja, tendo suas mãos atadas às costas. Dessa forma o crente não estava apenas impedido de avançar até o local onde se distribuía a comunhão, como também tal indivíduo não poderia esticar as mãos para que o bispo depositasse a hóstia consagrada. Marcelo o observou e lhe pediu para que andasse. O homem respondeu que ele era um pecador⁶¹³.

Visto que Venâncio Fortunato não mencionou o preciso pecado, presumivelmente nos indica que muitas pessoas simplesmente consideravam que suas doenças eram em geral uma manifestação física de seus sentidos internalizados de culpa. E mais, o fato dos milagres se manifestarem publicamente, no nosso caso na igreja, indica que seus pecados não eram um simples problema de consciência privada, uma vez que as pessoas não podiam esconder sua paralisia, cegueira, aleijamento, surdez, mudez, etc.

“Vens, aproxima-te e não peque mais de agora em diante”⁶¹⁴, disse Marcelo ao indivíduo pecador, cuja palavra é absoluta e o liberta de vez. Estes milagres de curas levantam uma significativa questão para nosso entendimento da sociedade merovíngia, porque esses eventos prodigiosos por si só já representam uma provocação para os limites da existência humana e da ordem natural, parecendo desafio para uma análise genuinamente histórica.

Historiadores modernos tem adotado várias estratégias ao tratar destes milagres de curas. Um desses estrategemas sugere que as inaptidões e doenças eram mais as

⁶¹² VAN DER LOF, L. J. “Gregoire de Tours et la magie blanche”. In: *Numen*, v. 21, fasc. 3, 1974, pp. 228-237, p. 228-29.

⁶¹³ Cf. *VM*, IX

⁶¹⁴ *VM*, IX, 38: Veni, accede et ultra non pecces.

conseqüências de causas psicológicas do que físicas, conseqüentemente, susceptíveis de cura pela fé⁶¹⁵. Outro ponto de vista comum refere-se à concentração exclusiva dos aspectos biomédicos das doenças e explica seu alívio em termos de uma cura espontânea ou natural.

Ambas as estratégias refletem uma ênfase clínica moderna sobre o processo de funcionamento do corpo psicológico e biológico, mas para um historiador as duas análises são inadequadas e reducionistas. Quando se trata de processo de doenças e curas devem ser levados em conta não só os aspectos médicos, mas também os ligados à religião, à linguagem, à simbologia e ao sistema cultural. Uma vez que os milagres habilitam as pessoas a administrar suas circunstâncias; assim, melhor do que demonstrar simples ignorância de dados biológicos, o evento pressupõe um complexo sistema de idéias que capacita as pessoas a pensar e falar sobre eles.

Ou seja, para nosso entendimento do papel do culto dos santos nestes milagres de cura, considerações sobre a ansiedade psicológica e ignorância biomédica são menos importantes para se compreender do que os significados sociais e individuais que o povo expressava através daqueles rituais e símbolos⁶¹⁶. A indiferença de Venâncio Fortunato para a etiologia psicológica e biológica das doenças não era necessariamente devido a sua falta de interesse ou conhecimento sobre as doutrinas medicas correntes, já que o poeta estava mais interessado em enfatizar as doenças em um contexto moral e religioso.

Desse modo, percebemos que a fórmula adotada acima por Venâncio Fortunato associa-se claramente àquela de João 8, 11: Jesus lhe disse: “Nem eu te condeno, Vai e de agora em diante não peques”⁶¹⁷. Ora este assunto de Cristo é endereçado diretamente à mulher adúltera. Assim, podemos concluir que este fato anuncia as circunstâncias em que o bispo Marcelo irá conceder seu perdão à vítima que também cometeu o mesmo erro.

O milagre combina certas funções divinas e de autoridade que eram exigidas dos chefes eclesiásticos da época. A primeira está ligada ao aspecto sagrado e corresponde ao fato de Marcelo agir como santo, libertando uma pessoa atingida de uma incapacidade física em punição de seu pecado, e curando-o unicamente através da palavra (*sermo*). Em conseqüência, encontramos o segundo traço vinculado ao aspecto do poder episcopal, pois Marcelo age como bispo: uma vez que ocupando tal cargo, ele pode admitir o pecador, auferir a penitência e conferir a absolvição.

⁶¹⁵ Como exemplo podemos citar: STANCLIFFE, C. “St. Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus”. Oxford: s.n., 1983, p. 250-1. *Apud*. VAN DAM, Raymond. *Op. cit.*, 1993, pp. 84.

⁶¹⁶ VAN DAM, Raymond. *Op. cit.*, 1993, p. 82-86.

⁶¹⁷ João: 8,11: Vade et iam amplius noli peccare

Dessa forma as pessoas esperavam não apenas os “remédios” para suas doenças, mas também o perdão por suas culpas. Esta associação entre a cura e sentença significa que os santos, e igualmente seus representativos bispos, poderiam também ser os juizes dos casos seculares. Considerado equivalente a um procedimento judicial o processo de cura adquire sanções, especialmente para aqueles que tinham pouco recurso legal⁶¹⁸.

No sexto século o cristianismo predominava como ideologia religiosa dentro das cidades gaulesas. Por extensão, as comunidades urbanas eram, neste momento, também comunidades cristãs. Santos locais funcionavam como patronos urbanos, e os bispos se tornaram, freqüentemente, notáveis líderes nas cidades. As pessoas pecadoras não transgrediam apenas os padrões religiosos, mas também as normas da comunidade, uma vez que como doentes eles tornavam-se uma “aflição” dentro do corpo social, pois não poderiam participar ou contribuir para a vida da comunidade. Os erros individuais afetavam a comunidade inteira, o processo de cura tinha que incluir tanto os doentes como os membros saudáveis, assim, o processo de cura torna-se um típico ritual público⁶¹⁹.

Como todo ritual de cura pública, o referido milagre narrado na *Vita Sancti Marcelli* envolve tanto lugares (a igreja); momentos (a comunhão) como objetivos específicos (destaca a capacidade do bispo), uma vez que não somente Marcelo tem o poder para operar as curas, como também apenas ele tem a autoridade para absolver os pecados, fontes das doenças, e, conseqüentemente, contribuiu para o bom desenvolvimento de toda comunidade, pois os doentes tornavam-se literalmente “fardos” para aquela sociedade.

Desse ponto de vista, a situação é a mesma que no milagre do dragão: neste episódio Marcelo libertou tanto uma personagem prisioneira (como bispo tem o poder da absolvição), quanto como uma comunidade aterrorizada (como bispo agrega a autoridade espiritual necessária). O que opõe os dois últimos milagres narrados por Venâncio Fortunato é que o primeiro milagre não acontece em plena natureza, mas no interior da cidade, no ambiente da catedral, no curso da missa, no momento em que a comunhão traça uma clara separação entre aqueles que fazem parte da comunidade dos fiéis e aqueles que são excluídos.

Dentro da tradição e, principalmente, na literatura cristã aflições físicas eram conseqüências dos pecados individuais ou de algum antepassado. Assim, não podemos nos esquecer da fórmula apresentada por R. Van Dam⁶²⁰: doença usualmente pressupõe a violação

⁶¹⁸ VAN DAM, Raymond. *Op. cit.*, 1993, p.100-01.

⁶¹⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 89.

⁶²⁰ VAN DAM, Raymond. *Op. cit.*, 1985. Veja também: VAN DAM, Raymond. *Op. cit.*, 1993.

das normas do sagrado, e as curas frequentemente envolvem a readmissão dentro da comunidade de fiéis.

Mesmo estando dentro da Igreja, o paralítico não pode ser considerado como parte integrante dela, motivo pelo qual, no primeiro momento, ele estava impossibilitado tanto física como espiritualmente de participar da comunhão (momento que representa o auge desta cerimônia religiosa). Dessa forma, o processo de doença e cura pressupunha idéias particulares sobre a identidade individual e sobre a identidade social, e isso também estava ligado a doutrinas teológicas sobre morte, ressurreição e juízo final. Uma vez que o processo de cura requer confissão, julgamento, perdão e reconciliação, além de afirmar que o comportamento presente tinha, significativamente, implicações para o bem-estar futuro.

Como vemos, pessoas doentes pensavam que tinham cometido crimes e não “mereciam” participar das datas festivas ou serviços com os outros. E quando pessoas doentes eram curadas era porque tinham sido “merecedoras” da cura e do perdão de seus pecados. Dentro desta lógica, podemos concluir que havia alguma vantagem para as pessoas que se tornaram doentes e foram curadas pelos santos, visto que, ao contrário das pessoas que tinham sido sempre saudáveis, elas detinham um vívido registro que tinha, ao menos uma vez, sido favoravelmente julgado por Deus, através dos santos e de seus milagres⁶²¹.

Nesse sentido, acreditamos que este milagre, que teoricamente retarda a progressão para o clímax da narrativa, é então destinado a colocar a audiência na atmosfera espiritual e simbólica necessária para melhor se compreender a significação do combate entre o dragão e o santo.

⁶²¹ VAN DAM, Raymond. *Op. cit.*, 1985, p. 272-73.

3. A Vitória do bispo Marcelo sobre o dragão

Pretendemos, primeiramente, antes de centramos nossa atenção no capítulo X da *Vita Marcelli*, apresentar e discutir as principais representações simbólicas polissêmicas do dragão. Ou seja, dentre as várias representações, vamos nos ater sobre a imagem bíblica e sobre a representação nos bestiários com o intuito de nos aproximarmos do lugar que o dragão ocupava no imaginário medieval⁶²².

Uma vez que a compreensão deste objeto analisado, no caso o dragão, sempre polissêmico, inclui-se dentro do período de longa duração e adquire, em diferentes momentos, inclusive da Idade Média, significados e significantes bastante distintos, o que justifica o uso destas diferentes fontes para tentarmos compreender a representação dessa figura. Após esse levantamento, pretendemos nos centrar especificamente no dragão de nossa fonte.

Antes de iniciarmos nossas análises, é preciso ter em mente que ao estudar as obras da cultura medieval devemos não perder de vista que durante muito tempo os homens desse período não fizeram uma distinção clara entre o imaginário e o real. Os fatos que os escritores e poetas da Idade Média contavam eram tomados em sua maior parte, tanto por eles mesmos como por seus leitores e ouvintes, como fatos verídicos. Como é sabido, as categorias de ficção e realidade são, em geral, inaplicáveis a época. Nesse sentido, o elemento fabuloso e o legendário eram muito fortes, inclusive na historiografia produzida no período⁶²³.

3.1: A polissemia do dragão medieval

Na mitologia, no folclore e na religião da maior parte dos povos antigos e medievais, o dragão ocupa um lugar de destaque. Entretanto, a sua imagem e representação nem sempre foi a mesma entre todos os povos. Nesta perspectiva é que o simbolismo deste animal apresentava-se de forma ambivalente, pois não está por completo nem do lado do bem nem do lado do mal, como veremos a seguir:

⁶²² Neste trabalho, utilizaremos como referencial teórico a definição de imaginário dada pelo Prof. Hilário Franco Júnior: “por imaginário entendemos um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral.” Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário, *Cocanha, a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 16.

⁶²³ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p 64.

3.1.1 O dragão Bíblico.

Sendo a bíblia a grande fonte de toda literatura cristã, procuremos nela dragões ou serpentes susceptíveis de aparecerem também como dragões. No Antigo Testamento, destacam-se três delas: a serpente tentadora do *Genesis*⁶²⁴; Béhemoth e Leviatã em *Isaiás*⁶²⁵ e em *Jó*⁶²⁶. Já no Novo Testamento, não recebe muita atenção nos Evangelhos, mas ganha impulso decisivo no *Apocalipse*. Podemos afirmar que a interpretação bíblica que se imporá à cristandade medieval com relação ao dragão se baseou no *Gênesis* e no *Apocalipse*. No primeiro, ele é entendido com a serpente, o velho inimigo do homem, seria o próprio Diabo: “O grande dragão, a antiga serpente, a que se chama Diabo ou Satanás”⁶²⁷. No segundo, ele torna-se o grande dragão, o dragão por excelência, é a encarnação de todo o mal do mundo, também representando o próprio Diabo.

A associação do dragão com a serpente está relacionada com a antiga serpente do *Gênesis*, sedutora da *Criatura*. A serpente, que é herdeira de répteis benfeitores e malfeitores das culturas tradicionais e da Antigüidade, é diabolizada pelo contexto judaico-cristão⁶²⁸. É sob a forma de uma serpente que Satã tenta Eva e leva o primeiro casal humano ao Pecado original e à luxúria. Como dissemos, as modalidades serpente/dragão são muito antigas, e os aspectos positivos ligados a esta modalidade estão relacionados com o simbolismo da fecundidade⁶²⁹.

Em nosso entendimento, no *Apocalipse* de João o dragão representa o caos e a desordem devido à ameaça à ordem cósmica que representa: o ataque consiste em devorar a criança, já que o seu objetivo é impedir que ela governe todas as nações. A criança é resgatada do poder do dragão pela intervenção de um aliado angélico: Miguel. O dragão do Novo Testamento é uma recuperação da serpente vetero-testamentária. Porém, como pano de fundo da batalha realizada no céu descrita no capítulo 12 deste livro, pode talvez corresponder a ameaça vivenciada pelo grupo cristão na sua busca pela identidade, haja vista que as cidades da Ásia Menor estavam sob jugo do imperador Domiciano (51 d.C. a 96 d. C.). Ou seja, por

⁶²⁴ Gn. 3

⁶²⁵ Is, 27,1

⁶²⁶ Jó, 40,25;41;26.

⁶²⁷ Gn, 13, 9.

⁶²⁸ Cf: DELORT, R. “Animais”. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMIT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2006, v 1, pp. 57-68, p. 64-5.

⁶²⁹ KAPPLER, C. *Monstros, demônios e encantamentos do fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 372.

trás da figura do dragão, encontramos uma metáfora do imperador: o dragão representava aqui Domiciano (inimigo do povo de Deus – os cristãos)⁶³⁰.

A compreensão bíblica do dragão seria na Primeira e na Alta Idade Média a interpretação habitual dos autores cristãos? Buscamos essa resposta baseados na interpretação de J. Le Goff⁶³¹ sobre autores como Santo Agostinho, Cassiodoro, Primásio e Beda. Santo Agostinho não ignora a identificação do dragão com satanás, mas procura em sua exegese também apresentar o dragão sob um aspecto essencialmente realista, como o maior animal criado por Deus. Já os demais autores, tendem a fazer a dupla identificação, presente nos dois livros bíblicos, do dragão com o diabo.

3.1.2 O dragão nos Bestiários

As referências aos dragões formam parte do conjunto de informações que, em nossa cultura ocidental, já desde a Antigüidade Clássica, constituem a base do que podemos denominar *Bestiários*. Muito comuns na Idade Média, faziam a associação de animais, através de metáforas e símbolos, aos princípios dogmáticos e morais. Segundo Nilda Guglielmi, é “uma obra pseudocientífica moralizante sobre animais existentes e fantasiosos”⁶³². Um dos mais antigos bestiários é o *Physiologus*, compilação de “pseudociência”, no qual são utilizadas descrições de animais, aves e até pedras, reais e imaginárias, para ilustrar aspectos do dogma e da moral cristã.

Estes bestiários que abundam em toda a Europa, especialmente, na França e na Inglaterra, nos séculos XII e XIII, vêm a ser amplificados tanto em prosa, como em alguns casos em verso; em latim e em línguas vernaculares; com apenas o texto ou com iluminuras icônicas; derivados do conhecido *Physiologus latinus*, uma das obras mais conhecidas e mais difundidas em toda a Idade Média após a Bíblia, e que, por sua vez, é uma versão do *Physiologus grego*, de autor anônimo e de origem e datas incertas, composto, presumivelmente, em Alexandria no século II ou III.

⁶³⁰ Sobre este assunto, consulte entre outros: PARMEGIANI, R. F. *Apocalipse de João: uma interpretação do cristianismo na Ásia Menor do século I d. C. à luz do imaginário apocalíptico*, Dissertação (Mestrado em História). FCL – UNESP/Assis, Assis/SP, 2002.

⁶³¹ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. *Op. cit.*, 1980, pp. 221-261, p. 231-33.

⁶³² AYERRA, M; GLUGLEMI, N. (Org). *Fisiólogo, El Bestiario Medieval*. Buenos Aires: EUDUBA, 1971. *Apud*: MACHADO, Jefferson Eduardo dos Santos. “O Uso simbólico dos animais na obra Antoniana”. In: *Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, pp.188-95, p. 188

O primitivo *Physiologus grego* é composto de 48 capítulos (na redação mais antiga) ou 49, dedicados a animais, mais cinco (ou seis) dedicados a pedras e dois dedicados a plantas, apresentando desde suas origens, duas partes por capítulo: uma, científico descritiva, das características de animal, pedra ou planta, e uma segunda, alegórico-simbólica dos mesmos

No que respeita ao *Physiologus latinus*, não se sabe ao certo quando sua tradução foi realizada, porém os investigadores tem posto em relevo que, quando são Ambrósio, em sua *Hexaameron*, VI, 3, 13, composto entre os anos 386 e 388, fala das qualidades da perdiz, copia literalmente notas que aparecem no *Physiologus*; entretanto temos de pensar que antes dessa data havia uma versão latina do mesmo. De qualquer modo, o manuscrito mais antigo que possuímos do *Physiologus* é do século VIII⁶³³.

Não há uma “história” específica para o dragão no *Physiologus*. Contudo ele aparece nas narrações de três outros animais: a pantera, o cervo e a pomba⁶³⁴. A primeira delas conta que quando a pantera rugir, emite odores adocicados de sua boca, atraindo para si todos os bichos que existem no mundo. O dragão é a única exceção, que acaba fugindo ou se escondendo em sua caverna. A moralidade resume-se na seguinte idéia: o Filho de Deus (a pantera) congregou e resgatou toda a humanidade escravizada pelo mal (o dragão).

Já o cervo é apresentado pelo *Physiologus* como um predador de dragões. Ao encontrar suas habitações no solo, força-os a sair jogando água pela boca. Expulsos de seus esconderijos, ele os destrói para sempre. A capacidade do cervo é comparada pelo bestiário à capacidade de Cristo em reconhecer o diabo e expulsá-lo através de sua sabedoria divina (a água).

A “história” da pomba, que costuma viver em bandos em uma árvore chamada *peridexion*. São atraídas a ela por sua sombra e seus frutos doces. Fora de seus galhos, as pombas expõem-se à ameaça da velha serpente, o dragão. O *Physiologus* diz que a árvore é como a Igreja que congrega todos os fiéis (pombas), atraídos pelo Espírito Santo (sombra) e pela divina sabedoria (frutos). O diabo, figurado pelo dragão, é tudo que está fora da Igreja.

⁶³³ PEJENAUTE RUBIO, Francisco. “*Vsque in exitium dulces*. Las sirenas: las metamorfosis de una metamorfosis”. In: *Separata de Helmantica*. Vol. XLIX, N. 150, pp. 415-434, set-dez, 1998, p. 421-24.

⁶³⁴ THEOBALDI. “*Physiologus*”. Edição, tradução e comentários por P. T. Eden. Leiden/Colônia: E. J. Brill, 1972, p. 48-51, 70-73; *The Middle English Physiologus*. Edição e comentário por Hanneke Wirtjes. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 28-9, 42-5, 58-60;

Entretanto, baseados no mosaico de textos de cada figura oferecidos por I. Malaxecheverría, encontramos uma história própria sobre o dragão⁶³⁵. Neste relato o dragão é a maior de todas as serpentes e de todos os seres vivos que existem na terra. Quando sai de sua cova e se eleva aos céus o ar ao seu redor se torna ardente. Tem crista, boca pequena e uma estreita garganta. Sua força não está nos dentes, mas sim na cauda, causando mais danos com seus golpes do que com suas picadas. Não possui veneno uma vez que não precisa deste artifício para matar, já que se enrola em torno da vítima e a mata por asfixia.

Nem o elefante se vê protegido do dragão pelo tamanho de seu corpo. O dragão fica escondido junto aos caminhos por onde transitam os animais, esperando o momento certo para atacar. A moral da história é a seguinte: como não pode seguir o caminho do Paraíso devido aos seus pecados, o dragão estrangula sua presa até matar, uma vez que, segundo a doutrina cristã, se alguém cai nas redes do crime, morre e irá sem dúvida, para o inferno.

3.2: O dragão no capítulo X da *Vita Sancti Marcelli*

“Voltemos agora a esse milagre triunfal que, embora o último no tempo, prevalece sobre os outros pela importância sobrenatural”⁶³⁶: Nós chegamos ao ponto culminante da narrativa. Após a morte de uma nobre matrona que tinha tido aventuras extraconjugais, um dragão que passa a visitar sua tumba e a devorar seu cadáver. Os familiares que permaneciam nas redondezas são testemunhas da cena e terrificados abandonam o lugar. Sendo informado e “compreendendo que ele podia triunfar sobre o cruel inimigo”⁶³⁷, Marcelo reúne o povo e o destino da vila e parte em direção ao cemitério.

Em seguida, o santo mandou que os cidadãos parassem a certa distância, mas a vista de todos, para assim avançar sozinho ao encontro do dragão (lembramos que o dragão era uma serpente que atingiu grande dimensão, e que Venâncio Fortunato empregou indiferentemente “draco” e diversos termos para o dragão), que saía da floresta para retornar à tumba da matrona. Imediatamente o dragão curva a cabeça e a cauda e implora piedade. Marcelo golpeia três vezes a cabeça do animal com seu báculo, em seguida passa sua estola sobre o pescoço da besta. O dragão é prisioneiro do bispo que, seguido pelo povo, leva-o para

⁶³⁵ CAMBRIDGE = White, T. H. *The Bestiary*. A Book of Beast. New York, G. P. Putnam's Sons, 1960, 165-167. *Apud*: MALAXECHERRÍA, I. *Bestiario Medieval*. Madrid: Ediciones Siruela, 1986, p. 180-81.

⁶³⁶ *VM*, X, 40: Exsequamur et illud triumphale mysterium, quod cum sit ultimum ordine, antepositur in virtute.

⁶³⁷ *VM*, X, 45: Hoc cónito beatus Marcellus intellegens se de cruento hoste triumphum acquirere...

longe da vila, aproximadamente três milhas, em um cortejo triunfal. O animal é libertado naquele momento e Marcelo ordena-lhe que desapareça ao longe, no deserto ou no mar: onde ninguém mais ouviu falar disso.

Este episódio constitui a prova principal da narrativa, cujo santo derrota seu adversário. Este combate não tem dramaticidade: pois a batalha é ganha antes de ser iniciada e o dragão pede perdão antes mesmo que Marcelo utilize contra ele suas “armas divinas”. Sob este aspecto, a utilização do báculo e da estola como “armas espirituais”, acreditamos estar diante de umas das primeiras menções dessa “sacralidade por contato”, que figura em toda a hagiografia medieval, poder especial que recebem objetos ou seres que tiveram familiaridade com o eleito de Deus. Contudo, compreendemos que as inserções destes objetos nesta hagiografia também podem significar algo mais.

Visto que, através do emprego do báculo e da estola como recurso milagroso, o autor brinda um claro sinal da dignidade eclesiástica e da necessidade de aproximar-se da hierarquia religiosa – em especial a dos bispos – para obter uma graça celestial. De tal maneira, manifesta-se a “capitalização do culto dos santos por parte dos bispos”, circunstâncias que se tem advertido a partir de variados recursos, entre os quais não se pode esquecer o emprego dos milagres.

Deve-se destacar que o fato de enfrentar o inimigo sem armas terrenas não era uma novidade hagiográfica na Gália, pois são Martinho também enfrentou seus adversários desarmado, como nos conta Sulpício Severo⁶³⁸:

“(4.5) Por sua parte Martinho, sem atemorizar-se, com ainda maior firmeza ao acusá-lo de medo, disse: “Se está atitude se atribui a covardia, não a minha fé, amanhã me colocarei sem armas na primeira fila de combate, e em nome do Senhor Jesus, protegido pelo sinal da cruz, não pelo escudo, nem pelo capacete, me colocarei tranqüilo contra as filas inimigas”. (4.6) Pois bem, se ordena que seja prendido para que cumpra o prometido, expondo-se desarmado diante dos bárbaros. (4.7) No dia seguinte os inimigos enviaram legados para tratar da paz, entregando todas as suas propriedades e a si mesmos.”

Assim concordamos com J. Fontaine que afirma que o método narrado na *Vita Martini* exerceu, diretamente ou indiretamente, ao nível dos fatos históricos ou ao estágio de sua estilização hagiográfica, uma influência de fato decisiva⁶³⁹. Na narração acima, percebemos

⁶³⁸ Sulpício Severo. Vida de Martin. In: *Op. cit.*, 1987, pp.135-172, livro 4 códices 5-7, pág. 144

⁶³⁹ Fontaine, Jacques. “Hagiographie et Politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat”. In: *Revue D'histoire de L'Eglise de France*, LXII, 1976, pp. 113-140, p. 119-20

outro paralelo com a *Vita Marcelli*. O combate físico em ambas as hagiografias não ocorre, ao contrário, tanto o dragão como as tropas rivais se rendem diante do santo, o que talvez comprove ainda mais a influência Martiniana na hagiografia dedicada a Marcelo.

Além disso, Venâncio Fortunato não procurou criar um ambiente de suspense, uma vez que o poeta já tinha anunciado a vitória de Marcelo no início da hagiografia⁶⁴⁰. Percebemos uma preocupação por parte do hagiógrafo em marcar bem tudo o que foi designado, ao protagonista da narrativa, desde que Deus escolheu Marcelo para ser um santo. Interpretamos esta ação do hagiógrafo como uma forma de deixar claro para a comunidade de leitores/ouvintes que em uma luta entre um santo e um representante das forças malignas não poderia haver dúvida de quem seria o vencedor.

Isso posto, acreditamos que podemos aplicar aqui o conceito de inimigo-amigo, trabalhado por C. Leonardi. O autor afirma que há uma total condescendência do demônio frente ao santo, porque o santo sabe que pode vencê-lo; e o diabo é introduzido em cena justamente para que isso aconteça, faz parte de um arquétipo hagiográfico⁶⁴¹.

No combate entre o santo e o dragão, Venâncio Fortunato poderia inicialmente sugerir um adorno especial, ou seja, o de comparar Marcelo a um *venator*, um dos caçadores profissionais (o equivalente a gladiadores) que enfrentam os animais selvagens no anfiteatro: “E assim em um teatro espiritual, com o povo como espectador, que ele combateu sozinho contra o dragão”⁶⁴². Contudo, acreditamos que este não seja o caso, porque Marcelo não recebeu nenhum ferimento, nem suportou nenhum sofrimento, em outras palavras, não correu nenhum risco.

O texto de Venâncio Fortunato também destacou os atributos físicos do dragão: animal corpulento⁶⁴³, dividido em três partes distintas: com curvas sinuosas⁶⁴⁴ e duas extremidades individualizadas, a cabeça e a cauda, primeiras erguidas e ameaçadoras⁶⁴⁵, depois baixadas e vencidas⁶⁴⁶. O hagiógrafo insiste em um ponto do corpo: a cabeça; porque foi neste local que

⁶⁴⁰ *VM*, IV, 15: Hic itaque beatissima institutione succinctus et venerandis operibus pene prius sacerdos quam clericus, iam dudum dignus qui susciperet dignitatem, antea praeparatus ad id quod erat sine mora futurus, calcata mundi pompa vel crimina, cum divinis armis initiatus accingeretur ad spem felicem palmam de hoste publico relaturus, in militia Christi exercitando lector effectus est ac se ipsum templo Christi pro primitis offerens velut Abelis sacrificium hóstia victae carnis et purae mentis exceptus est.

⁶⁴¹ LEONARDI, Claudio. “Modelli di santità tra secolo V e VII”. In: *Settimane di Studio del centro Italiano di studi sull’Alto Medioevo XXXVI. Santi e Demoni nell’Alto Medioevo Occidentale (Secoli V-XI)*. 7-13 abril, 1988. Spoleto: Presso la sede del centro, 1989. pp. 263-283, p.268.

⁶⁴² *VM*, X, 46: Sic in spiritali theatro spectante populo solus cum dracone pugnavit

⁶⁴³ *VM*, X, 42: ...serpens inmanissimus...

⁶⁴⁴ *VM*, X, 43: ...sinuosis anfrutibus...

⁶⁴⁵ *VM*, X, 43: ...exeuntem et vasta mole cauda flagellante labentem.

⁶⁴⁶ *VM*, X, 45: ... coepit veniam balndiente cauda precari.

tornou-se possível a milagrosa domesticação, após o bispo ter atingido este sítio com seu báculo por três vezes, passando, em seguida, a estola em volta do pescoço⁶⁴⁷.

Acreditamos que foi escolhida a cabeça como ponto fraco por dois motivos especiais: o primeiro de ordem mental e o segundo de ordem doutrinária. Com relação ao primeiro caráter, pode ser justificado por ser considerado, para os homens do período, como uma das três esferas do corpo (Cabeça, Tórax e Umbigo), organizadora do corpo e princípio da vida, local onde mais se assemelha a Deus⁶⁴⁸. Neste sentido, o dragão assumiria aqui uma alegoria maléfica, pois seu ponto mais fraco seria justamente o local onde mais se aparentaria com Deus. Já com relação ao aspecto doutrinário, talvez estivesse combatendo, em consonância com os concílios gauleses, uma das práticas pagãs realizadas pelos clérigos de fazerem juramento ou votos na cabeça de animais⁶⁴⁹. Dessa forma, ao bater com seu báculo na cabeça do animal, estava talvez implicitamente “proibindo” esta prática.

Porém, como mostrou Le Goff⁶⁵⁰, o dragão não pode ser entendido aqui, simplesmente, como alegoria do diabo, mesmo ele fazendo parte das forças do mal. Uma vez que esse autor não nos deixa esquecer de que para as camadas laicas, nas quais as tradições populares eram muito arraigadas, o dragão não era o símbolo do mal absoluto, mas um animal selvagem como outra qualquer⁶⁵¹. Segundo J-C Picard, toda esta cena é construída sobre a oposição, freqüentemente, colocada em evidência pelos etnólogos, entre “natureza” e “cultura”⁶⁵².

Ou seja, apesar do esforço do corpo religioso, através do processo de desnaturação, para impor um sentido mais ajustado às suas normas éticas e à sua visão de mundo, não podemos esquecer que o entendimento leigo quase sempre incorporou dados folclóricos. Nesse sentido, o dragão teria sido “efetivamente” desnaturado diante dos olhos da massa à qual se dirigia a evangelização?

⁶⁴⁷ *VM*, X, 46: Tunc beatus Marcellus caput eius báculo ter percutiens, miso in cervice serpentis orario...

⁶⁴⁸ SAN ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum*. Ed. Bilíngüe (Latim/Espanhol) de J Reta e M. A. M. Cásquero, com introdução de M. C. Dias e Diaz. 2 V, Madrid: BAC, 1982, XI, 1, 25. Veja também: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. “A respeito dos homens e dos seres prodigiosos”. In: *Revista USP* (Dossiê Nova História) 23, 1994, p. 78-81

⁶⁴⁹ Cf: Concílio Orléans IV (541), c. 15 e 16.

⁶⁵⁰ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. *Op. cit.*, 1980, pp. 221-261.

⁶⁵¹ Sobre o símbolo polissêmico do dragão veja: MERKELBACH, R. “‘Drache’, dans Reallexikon für Antike und Christentum”, 4, Stuttgart, 1959 col. 226-250 *Apud*: LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. *Op. cit.*, 1980, pp. 221-261, p. 240.

⁶⁵² PICARD, J-C. *Op. cit.*, 1990, pp. 79-91, p. 87.

Quanto à questão acima, ela parece ser respondida de forma indireta por Hilário Franco Júnior em “A Eva Barbada”⁶⁵³. Segundo o autor, se a eliminação de elementos folclóricos fazia parte dos planos de evangelização e do domínio social, deve-se salientar que o próprio clero, como parte integrante da sociedade, também estava impregnado da cultura popular ou folclórica. Logo, se esta não era oficialmente adotada e desenvolvida pelo clero, também não era totalmente desconhecida ou totalmente combatida. Em outras palavras, a associação do dragão com as forças da natureza perdurou durante muito tempo, antes que a idéia cristã fosse majoritariamente dominante.

E mais, se considerarmos a história dos concílios, constataremos o quanto em uma sociedade bárbara recém convertida à fé católica, ainda reside o paganismo em seus costumes e na violência dos seus comportamentos⁶⁵⁴. Ou seja, encontraremos nos concílios alguns cânones que, explícita ou implicitamente, combatem o paganismo no período merovíngio⁶⁵⁵. Deve ser levado em conta também que a conversão de Clóvis não conduziu o reino franco à unidade religiosa. Ele e seus filhos Thierry e Clotario I parecem ter mantido a pluralidade religiosa, não proibindo nem o paganismo, nem o arianismo, nem as práticas mágicas. Contudo, estavam condenados a desaparecer, privados do apoio político e do apoio material⁶⁵⁶.

O poder civil hesita durante muito tempo antes de proibir os cultos pagãos. A primeira indicação do interesse de um rei franco, sobre a interdição oficial do paganismo, data sem dúvida de Childeberto I (511-558). Um texto, segundo B. Dumezil, é muito enigmático, o *Praeceptum* de Childeberto, pode ser resumido em algumas palavras. O soberano tinha compreendido que os proprietários conservavam e protegiam seus ídolos presentes sob suas terras enquanto os bispos tentavam destruí-los. Doravante, tais indivíduos estavam proibidos e os culpados deveriam ser apresentados diante de um tribunal real para serem castigados⁶⁵⁷.

Antes da metade do século VI, apesar do silêncio condescendente da maioria dos observadores, os merovíngios estavam ainda muito longe de serem completamente cristianizados⁶⁵⁸. O que nos permite discordar de Y. Hen⁶⁵⁹, que concluiu que as atestações

⁶⁵³ FRANCO JÚNIOR, Hilário. “A Eva Barbada de Saint-Savin”. In: *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 176-77.

⁶⁵⁴ PONTAL, O. *Op. cit.*, 1989, p. 9.

⁶⁵⁵ Neste contexto, citaremos alguns exemplos. Concílios: Orléans I (511), c. 30; Épaone (517), c. 33; Orléans III (538), c. 35; Orléans IV (541), c. 15 e 16; Tours (567), c. 23; etc.

⁶⁵⁶ LE JAN, R. *Les Op. cit.*, 2006, p. 69; DUMEZIL, B. *Op. cit.*, 2005, p. 220.

⁶⁵⁷ DUMEZIL, B. *Op. cit.*, 2005, p. 224.

⁶⁵⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 221.

⁶⁵⁹ HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481-751*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995.

hagiográficas dos cultos pagãos no mundo franco do século VI seriam fruto de falsários carolíngios que procuravam nutrir a reputação de incúria da dinastia precedente. Porém, estamos cientes de que as atestações hagiográficas descritas como desviantes refletem o ponto de vista de certos redatores sobre o que pode ser desviante, e não correspondem, necessariamente, a um estado de paganismo consciente do ambiente popular.

Retomando a análise da fonte, o dragão aparece no domínio das forças naturais que o homem não controla e não respeita as leis editadas pelo homem. Contudo, como todos os animais selvagens, ele pode ser domesticado. As cenas onde um santo aparece dominando uma animal selvagem, a caça ou a imposição da lei são freqüentes nas hagiografias da Alta Idade Média⁶⁶⁰. O santo toma aqui certos traços do herói civilizador, aquele que aumenta o círculo do mundo civilizado ao impor uma nova lei às forças naturais, assim Marcelo não procura o animal para destruí-lo, mas somente para impor sua lei.

O dragão tinha invadido um espaço humanizado que cercava a vila; e por isso devia retornar para seu domínio próprio: “A contar desse dia, deverá manter-se nos lugares desertos ou mergulhado no mar”⁶⁶¹. O deserto, sob nossa extensão, é a floresta profunda é impenetrável ao homem: é este o destino do dragão⁶⁶², é lá que se retornam os monges que procuram um substituto do deserto do Egito. Lugares inabitados, a floresta e o mar constituem a antítese da vila⁶⁶³, completamente civilizada, “desnaturada” pelo homem, para longe da qual Marcelo conduz o dragão, até um limite simbólico fixado à distância de três milhas⁶⁶⁴.

Faz-se notar que o episódio aqui narrado recorda a passagem de Sulpício Severo, no qual ele conta que são Martinho coloca em fuga, encaminhando-os a lugares áridos e desertos, dos pássaros molestos que considera como demônios⁶⁶⁵. O que talvez indique que o envio desses animais para o deserto seja mais um topos hagiográfico adotado por Venâncio Fortunato.

Acreditamos que a indicação do destino do dragão tem um significado simbólico e social. No primeiro caso, representa o restabelecimento da fronteira entre a civilização e a selvageria. No segundo âmbito, significaria o controle de um bispo sobre o destino das coisas,

⁶⁶⁰ PICARD, J-C. *Op. cit.*, 1990, pp. 79-91, p. 87

⁶⁶¹ *VM*, X, 47: Ab hac die, aut deserta tene aut in mare demerge.

⁶⁶² *VM*, X, 45: ...et cum coluber de silva redirect ad tumulum,...

⁶⁶³ Sobre este assunto veja: LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 41-7.

⁶⁶⁴ *VM*, X, 47: Tunc praecedente pontifice bestiam fere tribus milibus omnes prosecute sunt reddentes gratias domino et solventes exsequias inimico.

⁶⁶⁵ Sulpício Severo. “Epistolas”. In: *Op. cit.*, 1987, pp.173-187. *Epist* 3, códices: 7-8, p. 185-6.

peças e animais que viviam sob sua tutela, ou seja, também evidencia o papel de líder, espiritual e terreno, do prelado no interior de sua comunidade.

Se o dragão foi conduzido para a floresta, era porque, por seu complemento, a matrona tinha ultrapassado a fronteira entre a civilização e a natureza selvagem. Ela tinha desobedecido às leis do casamento, tinha deixado dominar-se pela selvageria da paixão, ou seja, tinha deixado o estado civilizado para o estado natural, de humanidade para bestialidade⁶⁶⁶. Ela é, portanto, associada ao animal que em seu passeio ia devorá-la. Não podemos esquecer também que uma das representações atribuídas ao dragão/serpente, e que perdurou por toda a Idade Média, foi seu simbolismo ligado à luxúria. E mais, percebemos que o dragão hagiográfico é uma figura que permanece totalmente exterior à experiência de Deus, visto que como o diabo ele poderia ocupar o corpo, mas não penetrar na alma⁶⁶⁷.

Devemos ter em mente que o castigo atribuído à matrona deveria parecer particularmente terrível aos contemporâneos de Venâncio Fortunato. Eles apresentam efeitos convincentes, uma vez que acreditava-se que os mortos não eram insensíveis⁶⁶⁸. Estes últimos queriam ardentemente o repouso eterno e sofriam com os maus tratos infligidos a seu corpo. Venâncio Fortunato sublinha que parentes da mulher tinham-lhe assegurado as pompas funerárias e uma tumba apropriada⁶⁶⁹. Tudo foi previsto para que ela repouse felizmente.

Antes de continuar nossa análise sobre esta fonte, cabe fazer uma pequena observação sobre a importância das necrópoles francas, que oferecem aos pesquisadores um rico material, que muito contribui para melhor compreender vários âmbitos desta dinastia, como bem destacou M. Silva e M. Mazetto Junior⁶⁷⁰:

os francos enterravam seus mortos com suas vestimentas, acessórios e outros bens pessoais, como espadas, vasos de cerâmica e etc. Os túmulos francos traduzem numerosos indícios sobre a vida social, a crença religiosa, os comportamentos em relação à morte, as relações sociais. Esses indícios se tornam ainda mais importantes na medida em que outros vestígios materiais da sociedade merovíngia, como a arquitetura, por exemplo, são excessivamente raros.

⁶⁶⁶ PICARD, J-C. *Op. cit.*, 1990, pp. 79-91, p. 87.

⁶⁶⁷ LEONARDI, Claudio. *Op. cit.*, 1989. pp. 263-283, p.281

⁶⁶⁸ PICARD, J-C. *Op. cit.*, 1990, pp. 79-91, p. 88.

⁶⁶⁹ *VM*, X, 41: ...ad tumulum pompa comitante sed non profutura processit.

⁶⁷⁰ Cf. SILVA, Marcelo Cândido da; MAZETTO JUNIOR, Milton. *Op. Cit.*, 2006, pp. 89-120, p. 110

Contudo, para os homens do nosso período, os pecadores não teriam o direito do repouso eterno, motivo pelo qual a serpente coveira lhe reserva os funerais malvados⁶⁷¹. Apesar da matrona pecadora escapar da pena suprema que era a morte sem sepultura, ela foi submetida a dois tipos de tormentos, que Venâncio Fortunato descreve com grande precisão. Ela é privada de repouso, condenada a pagar seus erros através do dragão que a engolia. E como suplemento, seu corpo seria fragmentado, porque o dragão não a devorou apenas uma vez⁶⁷².

Deve-se destacar que a maioria dos fiéis acreditava que os corpos cuja integridade não foi preservada não seria ressuscitado nos fins dos tempos⁶⁷³. Em nossa opinião, aos contemporâneos de Venâncio Fortunato estes sofrimentos teriam um caráter expiatório: Uma vez que encontramos também um relato similar a este em Gregório Magno⁶⁷⁴. Apesar de neste contexto a intervenção de Marcelo não ser explícita, podemos constatar que a expulsão do dragão realizada por Marcelo interferiu diretamente na pena expiatória da pecadora. Fato mais uma vez ligado aos poderes do bispo, pois somente o prelado pode triunfar sobre o dragão e decidir sobre os castigos de um pecador. E mais, o bispo tinha o direito normatizado pela Igreja Franca de punir o adultério⁶⁷⁵.

Deve-se levar em consideração que estamos tratando com uma sociedade antiga e medieval na qual, como em muitas outras sociedades tradicionais, os casamentos eram vitais para os interesses das famílias, tanto na produção de herdeiros como nas alianças com outras famílias. O homem casava-se com o objetivo de “produzir sementes que deveriam beneficiar sua família nas subseqüentes gerações”⁶⁷⁶. Conseqüentemente, a opinião da mulher era limitada na escolha de um marido.

Uma vez casada, esperava-se que a mulher permanecesse fiel, visto que qualquer suspeita de adultério mancharia a reputação de sua família⁶⁷⁷. Motivo pelo qual acreditamos que o fato do adultério ser cometido por uma mulher não seja arbitrário. Ou seja, percebe-se,

⁶⁷¹ *VM*, X, 42: Sic infelices exsequias serpentinus baiulus inpendebat, ut post mortem quiescere cadaveri non liceret, et cui vitae finis uno loco iacere concesserat, semper mutabatur in poena.

⁶⁷² *VM*, X, 42: Ergo ad consumendum eius cadaver coepit serpens inmanissimus frequentare et ut dicam clarius mulieri cuius membra bestia devorabat ipse draco factus est sepultura.

⁶⁷³ DUVAL. Y. “Auprès des saints, corp set ame, L’inhumation ‘ad sanctos’ dans la chrétienté d’Orient et d’Occident du III^e au VIII^e siècle”. In *Etudes Augustiniennes*, Paris, 1988, p. 43-46. *Apud*: PICARD, J-C. *Op. cit.*, 1990, pp. 79-91, p. 88.

⁶⁷⁴ GREGÓRIO MAGNO. “*Dialogues*”, IV 57, 9-16. *Apud*: PICARD, J-C. *Op. cit.*, 1990, pp. 79-91, p. 88. Neste trecho, Gregório Magno relata os maus tratos que foram afligidos o cadáver de um monge que não tinha tido tempo de expiar completamente em sua vida uma de suas faltas.

⁶⁷⁵ Cf. Concílio: Orléans IV (541), c. 29.

⁶⁷⁶ GREGÓRIO DE TOURS, *Liber vitae patrum*. Ed. B. Krusch, *MGH, SRM*, I (1885, pp. 661-774, códice 20.1. *Apud*: VAN DAM, Raymond. *Op. cit.*, 1993, p.101.

⁶⁷⁷ VAN DAM, Raymond. *Op. cit.*, 1993, p.101

aqui, o predomínio da idéia medieval de impureza aplicada à mulher que, segundo santo Isidoro de Sevilha, nas *Etymologiarum* (XI,2,24)⁶⁷⁸, as adjetiva de mais libidinosas e apaixonadas que o homem.

Assim, o desregramento natural desses “seres perversos” que são as mulheres comporta o risco, não havendo vigilância, de introduzir no seio da parentela, entre os herdeiros da fortuna ancestral, intrusos, nascidos de outro sangue. Em contrapartida, O campo da sexualidade masculina, nos limites da sexualidade lícita, não se restringe absolutamente ao quadro conjugal. A moral aceita, aquela que todos fingem respeitar, obriga evidentemente o marido a satisfazer-se apenas com sua esposa, mas não o força nem um pouco a evitar outras mulheres⁶⁷⁹.

Dessa forma, sempre que a conduta da nobreza germânica, de alguma forma, agredia os valores cristãos, mereceu dos eclesiásticos menções em seus trabalhos. Gregório de Tours, por exemplo, nos *Decem Libri Historiarum*, em várias circunstâncias sublinhou situações vinculadas à prática do Adulterio⁶⁸⁰. Aliás, a fidelidade nunca foi um lugar de honra no catálogo das virtudes especificamente reais⁶⁸¹, como exemplo, basta lembrarmos do caso narrado por Gregório de Tours, no qual Fredegunda, naquele momento amante do rei Chilperico, é responsabilizada pela morte de rainha Galswintha⁶⁸².

Não podemos deixar de mencionar a importância do casamento dentro de um contexto cristão para os francos. Ou seja, o fato de os francos terem sido, diferentemente dos ostrogodos, visigodos e burgúndios, um dos raros povos germânicos a autorizar as uniões matrimoniais com os não germânicos, foi esse – segundo B. Dumezil – um dos fatores que contribuíram para a precoce cristianização, não necessariamente de indivíduos mas de linhagens⁶⁸³.

Porém, a preocupação por parte da Igreja em, constantemente, salientar a importância da monogamia como um dos princípios fundamentais do casamento pode nos indicar duas circunstâncias. A primeira era que a Instituição reconhecia que uma mulher ou um homem compartilham o seu leito com mais de um(a) companheiro (a), ou seja uma prática adúltera. A segunda era que, provavelmente, o adultério seria um costume comum no período de nosso

⁶⁷⁸ SAN ISIDORO DE SEVILHA. *Op. cit.*, Madrid: BAC, 1982.

⁶⁷⁹ DUBY, G. “O casamento na Alta Idade Média”, In: IDEM. *Idade Média, Idade dos Homens*. São Paulo: Cia dos Letras, 1989, p. 17

⁶⁸⁰ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, IV, 25; IV, 28; V, 17, IX, 13, entre outras passagens.

⁶⁸¹ Cf. REYDELLET, M. “Fortunat et la vision poétique de la royauté mérovingienne”. In: IDEM: *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Appollinaire à Isidore de Seville*. Paris: École française de Rome, 1981, p. 308.

⁶⁸² GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, IV, 28.

⁶⁸³ DUMEZIL, B. *Op. cit.*, 2005, p. 217

interesse, o que talvez possa justificar, além das questões doutrinárias, a insistência eclesiástica em combatê-lo.

Utilizando-nos das observações de L. Silva⁶⁸⁴, que se ateu a pesquisar o adultério no reino suevo, acreditamos que chegamos às mesmas conclusões, ou seja, que a Igreja defendia a valorização da monogamia e o castigo espiritual para os transgressores desse princípio, enquanto a sociedade pregava necessidade de punição do adúltero, associada à idéia de que este rompia um acordo de fidelidade – a mulher adúltera, neste momento histórico, pagava, em certos casos, com a morte⁶⁸⁵; e por fim, a existência diferenciada da tolerância para o adultério masculino e feminino.

Ainda referente à questão da punição da adúltera defunta, deve-se salientar que a idéia de uma “pequena escatologia” do indivíduo cumprida imediatamente depois da morte está relacionada aos finais do medievo e a tomada de consciência da personalidade humana⁶⁸⁶. Contudo, segundo A. Guriévich, a representação do juízo imediato da alma de cada defunto não é de modo algum de origem tardia: tanto nas Sagradas Escrituras como nos principais autores da Primeira e da Alta Idade Média, já se encontram versões da expiação dos pecados *post-mortem*, tanto relacionada ao “fim do mundo” como associada à morte do indivíduo⁶⁸⁷. Nesse sentido, acreditamos ser possível incluir a *Vita Sancti Marcelli* nesta lista de obras que fazem referência à condenação do pecador após a morte.

Contudo, percebemos que Venâncio Fortunato não queria focalizar a atenção do leitor/ouvinte sobre o destino pessoal de uma matrona pecadora. Pode-se notar que está mais em questão, no momento em que Marcelo entra em campanha no combate com o dragão, o fato de que o santo não salva somente uma pecadora, mas a comunidade inteira. Uma vez que desde o início da hagiografia, ele qualifica o dragão como o “inimigo público” (IV, 15), expressão que retoma e utiliza literalmente no final do texto (X, 48).

Implicitamente podemos constatar que os danos causados pelo dragão ao repouso dos mortos constituíam-se por si só em um crime contra a sociedade, pois, quando o dragão ameaçava a tumba, estava também agredindo a esperança dos vivos de procurarem nos defuntos que amavam a seguridade eterna. Dessa maneira podemos ver são Marcelo desempenhar mais uma das funções de bispo, ou seja, proteger seus fiéis, garantindo-lhes a possibilidade de sobreviver após a morte.

⁶⁸⁴ SILVA, Leila Rodrigues da. “O adultério no reino suevo: a confluência das perspectivas germânica e romano-cristã”. In: *Signum*. N. 8. 2006, pp. 159-190, p.185.

⁶⁸⁵ VAINFAS, R. *Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p. 27.

⁶⁸⁶ ARIÈS, Ph. *L’homme devant la mort*. Paris: s.n, 1977. *Apud*: GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p.134

⁶⁸⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 134

Constance de Lyon⁶⁸⁸ relata um milagre homólogo de Germano d'Auxerre: O santo bispo fez sepulturar os corpos dos bandidos permanecidos sem sepulturas que assombravam os lugares onde eles morreram, após terem rezado por eles “a fim de que eles merecessem ser admitidos no repouso eterno”. Como Marcelo, Germano liberta igualmente os vivos de um perigo, constituído aqui pelos próprios mortos.

Qual seria a natureza exata do perigo que corriam os parisienses? Considerando que os merovíngios acreditavam na existência real do dragão⁶⁸⁹, podemos afirmar que ele era de duas ordens. A primeira é explicitada pelo próprio texto, no qual se nota que o dragão apareceu sob duas formas: como sedutor, pois levou a mulher a cometer tal crime: “*a serpente que em vida a arrastara ao crime atormentara-lhe agora o cadáver*”⁶⁹⁰ e como perseguidor, pois, além de devorar o cadáver da mulher aterrorizava, de forma geral, toda a população: “Aterrorizadas com o que viram, as pessoas abandonaram o lugar”⁶⁹¹, certamente temendo que o dragão tivesse gosto pela carne humana e os devorasse vivos. Lembrando que no imaginário medieval, um dragão podia exterminar um grande número de pessoas, como aquele do Fórum romano, vencido pelo papa Silvestre, que matou seis mil pessoas em um dia com sua respiração envenenada. Contudo, Venâncio Fortunato não desenvolveu esse tema: seu dragão semeia o terror mas não matou ninguém.

No fim da *Vita Sancti Marcelli* houve uma tentativa, do autor, em comparar Marcelo e Silvestre⁶⁹². Contudo, acreditamos que tal cotejamento foi muito forçado, pois nem os dragões de Paris e de Roma tinham muitos traços em comum, como também eram diferentes os objetivos de cada um dos protagonistas (um golpeia o dragão e o outro sela a goela). Acreditamos que Venâncio Fortunato não contrapôs estes dois santos de forma inconsciente ou ao acaso. Assim, levantamos dois pontos que sustentam tal hipótese.

O primeiro diz respeito à popularidade do conto, pois segundo Le Goff, apesar da dificuldade de se elaborar uma lista cronológica dos combates entre santos/bispos e dragões, o

⁶⁸⁸ CONSTANCE DE LYON. *Vita S. Germani*, 10, ed. Et trad. René BORIUS, Paris, 1965 (Sources Chrésiennes, 112), p. 138-143. *Apud*: PICARD, J-C. *Op. cit.*, 1990, pp. 79-91, p. 89.

⁶⁸⁹ Afastaremos aqui, rapidamente, uma hipótese que tornaria inútil este estudo: a historicidade deste episódio. Se existiu de fato o dragão do qual são Marcelo libertou os parisienses. Por dragão, entendemos uma serpente, um animal real mas suficientemente extraordinário pelas suas dimensões, para que se tenha podido transformar, na imaginação dos autóctones e da posteridade, em um monstro que só alguém dotado de poderes sobrenaturais poderia submeter milagrosamente.

⁶⁹⁰ *VM*, X, 43: nam serpens qui viventem in crimine traxerat adhuc in cadavere desaevebat.

⁶⁹¹ *VM*, X, 44: Quo viso perterriti homines de suis sedibus migraverunt.

⁶⁹² *VM*, X, 49: Si sanctorum virorum ex factis merita conferantur, miretur Marcellum Gallia dum Roma Silvestrum, nisi hoc distat in opere, quod draconem sigillavit ille iste iactavit.

único episódio de um santo sauróctono que parece ter tido grande repercussão na Primeira Idade Média foi o do dragão do papa são Silvestre⁶⁹³.

O segundo diz respeito a colocar em pé de igualdade Paris e Roma. Lembrando que os merovíngios eram muito preocupados em ser a dinastia herdeira das tradições romanas. Assim, quando Venâncio Fortunato exalta Marcelo ao compará-lo a Silvestre, estaria exaltando uma nova era com tons cristãos, uma vez que não podemos esquecer-nos do papel histórico desempenhado por este último. Silvestre foi o papa responsável pelo batismo e conversão do imperador Constantino, inaugurando uma nova fase que abriu consideráveis possibilidades para o cristianismo e para a Igreja de modo geral. Nesse sentido, podemos entender a comparação estabelecida entre o bispo Marcelo e o papa Silvestre. O primeiro para o mundo franco e o segundo para o Império, ao vencerem seu dragão, teriam contribuído, cada um a seu modo, para o triunfo da fé católica sobre o mal.

E a segunda ordem relacionada ao perigo refere-se ao recuo da civilização diante da selvageria natural, a contração do espaço humanizado. E esse, no século sexto parecia ser um perigo real. Pois, a partir do século VI os graves problemas de subsistência parecem fazer parte da vida cotidiana das populações humildes da Gália merovíngia. A ponto de M. Banniard afirmar que nenhum ser humano que tenha vivido pelo menos uma geração pode deixar de ter sido tocado pelo menos uma vez por uma dessas fomes⁶⁹⁴.

Particularmente na segunda metade deste século, a conjunção de catástrofes climáticas implicou más colheitas e grandes fomes, terríveis epidemias⁶⁹⁵. “A raridade dos bens de consumo” impunha à existência quotidiana um caráter marcado de insegurança. A maior parte dos homens não possui qualquer reserva que lhes permita fazer face aos momentos críticos. Como resultado dessa conjuntura, assiste-se neste período à diminuição da população e à conseqüente redução de superfície habitada das *vilas*.

Como dissemos anteriormente, são Marcelo foi o bispo responsável pela edificação da primeira igreja de Paris. Igreja construída no local do hagiográfico combate entre o santo e o dragão. Igreja esta que também abrigou durante algum tempo as relíquias do próprio santo fundador⁶⁹⁶. É pertinente neste momento discutir sobre a importância da expansão do número das igrejas na Gália merovíngia, pois o culto dos santos foi organizado através de construções

⁶⁹³ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. *Op. cit.*, 1980, pp. 221-261, p. 233-34.

⁶⁹⁴ BANNIARD, Michel. *Op. cit.*, 48-49.

⁶⁹⁵ LE JAN, R. *Op. cit.*, 2006, p.77

⁶⁹⁶ Sua relíquias foram levadas para Notre-Dame, em data difícil de determinar entre os séculos X e XII. Talvez relacionado com uma epidemia de erisipela gangrenosa. Cf: LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. *Op. cit.*, 1980, pp. 221-261, p. 223.

de igrejas ou oratórios tanto em centros de população rural como sobre os domínios dos grandes proprietários, ou ainda sobre a localização de um santuário pagão, sobre uma tumba de um mártir ou de um santo⁶⁹⁷:

Nas regiões romanizadas na Gália, o cristianismo já tinha marcado fortemente a paisagem urbana. Nos séculos IV e V, os bispos tinham construídos diversos centros episcopais, geralmente constituídos de uma igreja principal ou catedral, de um batistério e de uma igreja secundária, como por exemplo, em Lyon. Tem-se acrescentado outras fundações, dotadas pelos bispos, que transformaram progressivamente a paisagem urbana antiga. Por toda parte se desenvolveram basílicas suburbanas construídas na época paleo-cristão ou no início da Idade Média para abrigar a tumba ou as relíquias dos santos, com Saint-Denis e Sainte-Croix – Saint-Vicent (tornado Saint-Germain-des-Près) nas entradas de Paris⁶⁹⁸. Não podemos esquecer de acrescentar nesta lista a igreja de Saint-Marcel, dedicada ao santo de nossa pesquisa.

Nos parágrafos a seguir, utilizaremos os estudos de R. Le Jan sobre como o culto dos santos transformou progressivamente as práticas funerárias, particularmente pela prática freqüente na Gália de edificar uma igreja no meio de uma necrópole rural, por meio do desenvolvimento do enterro *ad sanctos*⁶⁹⁹. As transformações intervinham inicialmente nas *villas* onde, desde o século IV, começou-se a construir basílicas sobre as tumbas dos santos, no centro das antigas necrópoles suburbanas, para beneficiar as virtudes de intercessão dos corpos dos santos, como em Saint-Denis.

Os mais poderosos, a começar pelos reis, foram enterrados no interior dessas igrejas, o mais próximo possível das relíquias. A partir do século VI, as catedrais e as igrejas urbanas, doravante igualmente dotadas de relíquias, começavam a atrair também os restos mortais dos poderosos, tanto que as novas necrópoles se desenvolveram próximos a estes centros religiosos.

A cristianização da morte ofereceu aos aristocratas um meio particularmente eficaz de marcar sua superioridade social. As pequenas igrejas rurais ou as igrejas monásticas privadas tinham freqüentemente as fundações memoriais, destinadas a abrigar as tumbas dos fundadores e, as vezes, de alguns dos antepassados do proprietário da terra que, colocados próximos das relíquias no altar, eram considerados como propriedade sagrada e comum da

⁶⁹⁷ PONTAL, O. *Op. cit.*, 1989, p. 11.

⁶⁹⁸ LE JAN, R. *Op. cit.*, 2006, p. 61

⁶⁹⁹ IDEM, *Ibidem*, 71-73.

família, sacralizando o poder de seus sucessores e legitimando sua dominação⁷⁰⁰. Ou seja, serviam para fortalecer o poder e a liderança de uma poderosa família local às custas de outras assentadas em um núcleo próximo.

Acreditamos que a construção da “primeira igreja” de Paris, nos subúrbios, pode ser explicada por três motivos, que não necessariamente atuaram em conjunto. O primeiro de ordem religiosa, funcionaria como um estratagema da cristianização desta região; o segundo de ordem material, diz respeito à falta de espaço físico disponível para construí-la dentro dos muros desta cidade; o terceiro de ordem política, seria uma forma de aumentar uma rede de apoio que fortalecesse ainda mais a posição de Germano no episcopado provincial.

No que tange a este primeiro item, sabe-se que nesta fase a Igreja ia se difundindo lentamente e, como estratégia de evangelização, além das hagiografias, ela desenvolveu também, para o culto dos santos, as procissões e as celebrações litúrgicas urbanas, que foram lentamente se espalhando através da construção de novos espaços sagrados: basílicas, paróquias e centros de peregrinação. Logo, a construção da primeira igreja de Paris e o culto a São Marcelo faziam parte dos recursos utilizados para a propagação da nova fé.

Já o com relação ao segundo item, a Igreja franca era dependente da patronagem para assegurar sítios premiados, ou seja, espaços intra-murais. Podemos aceitar que os bispos eram ansiosos para construir suas igrejas dentro dos muros das cidades, se houvesse lugares disponíveis para isso, haja visto que existia uma dificuldade potencial para a Igreja adquirir espaço intra-mural.

Problema este que foi gradualmente resolvido através da ascensão da patronagem cristã, que na Gália, como em todo lugares, veio não apenas de indivíduos, mas também do governo⁷⁰¹. Assim, na ausência de um benfeitor ou em uma cidade onde a área intra-mural era particularmente difícil de ser disponibilizada, seria mais provável que uma construção extra-mural fosse desenvolvida para ser utilizada como um espaço *ad hoc* a catedral. O que talvez, seria o caso da Igreja de Saint-Marcel.

E, por fim, o último item dessa justificativa para se construir uma igreja suburbana. A *vita* de um santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Dessa forma a

⁷⁰⁰ Este tema, ou seja, os grandes personagens da aristocracia que utilizam sua fortuna para edificar igrejas e ajudar os pobres foram sistematicamente retomados nas hagiografias. Cf: MAGNANI, Eliana. “Do evergetismo ao dom *pro anima*. Fundação de igrejas e esmola entre os séculos IV e VIII”. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (org.) *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antigüidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba/SP: Editora Solis, 2005, pp. 269-276, p. 270.

⁷⁰¹ LOSEBY, S. T. “Bishops and cathedrals: order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul”. In: DRINKWATER, Jonh; ELTON, Hugh. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* New York: Cambridge University Press, 1992. pp. 144-155, p. 151.

hagiografia representa a consciência que eles tem de si mesmos, associando uma *imagem* a um *lugar*⁷⁰². Ou seja, um santo é referido a um sítio (o túmulo, a igreja, o mosteiro, etc.) que assim se torna o produto e o signo de uma comunidade. Como vimos nos capítulos anteriores, os santos podem definir a natureza da própria *civitas*.

Em outras palavras, os cultos locais ofereciam um contexto para expressão da identidade, em nosso caso urbana. Como muitos dos projetos dessas construções foram levados a promover igrejas para as relíquias santas, revelam a maneira por meio do qual, atuando como um patrono do culto dos santos, o bispo sucessor poderia ganhar prestígio enfatizando seu papel como protetor da população. Conforme destacou S. Coates: “Os bispos poderiam também aumentar sua autoridade através de construções públicas inauguradas para o benefício do povo das *civitas*”⁷⁰³.

Não foi apenas no *corpus* hagiográfico, mesmo que aqui de forma indireta, que Venâncio Fortunato destacou as construções eclesiásticas. Ao contrário, pode-se afirmar que foi uma característica proeminente deste autor as construções das igrejas e das residências episcopais no *corpus* poético. Como vimos no capítulo um, o poeta dedicou, entre outros exemplos, um poema para a catedral de Nantes, construída pelo bispo Felix⁷⁰⁴, e para igrejas construídas pelos bispos Nicetius de Trier⁷⁰⁵ e Leontius de Bordeaux⁷⁰⁶.

Retomando nossa análise geográfica dessa edificação eclesiástica, dois outros aspectos nos chamam a atenção: o fato de esta igreja ter sido construída sobre um cemitério; e as características geológicas deste solo, lodaçais do baixo vale do Bièvre, teoricamente impróprias para tal construção.

Especificamente sobre a localização dos cemitérios da época merovíngia, pode-se afirmar que se situavam longe da cidade e dos lugares habitados⁷⁰⁷. Sabe-se que nas regiões evangelizadas tardiamente, como por exemplo a própria a Gália, a Igreja utilizou vários processos, como o da desnaturação, para transformar lugares santificados pela tradição pagã em locais de devoção a Jesus, a sua mãe e aos seus santos. Esta questão, o combate à adoração de lugares naturais, aparece também normatizada pelo concílio de Tours, realizado em 567⁷⁰⁸.

⁷⁰² DE CERTEAU, M. “Uma Variante: A Edificação Hagio-Gráfica”. In: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 266-278, p. 269.

⁷⁰³ COATES, Simon. *Op. cit.*, 2000, pp. 1109-1137, p. 1122.

⁷⁰⁴ *Carmina*, III, 6-7.

⁷⁰⁵ *Carmina*, I, 1;20-22.

⁷⁰⁶ *Carmina*, I, 15, 41-2.

⁷⁰⁷ Cf. ROUCHE, Michel. “Alta Idade Média”. In: DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe. *História da Vida Privada. Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 486.

⁷⁰⁸ Cf. Concílio: Tours (567), c. 23.

Isso posto, podemos nos questionar se a primeira igreja de Paris, fundada graças à ação (combate) de São Marcelo contra o dragão, não era um desses locais de culto pagão cristianizado pela Igreja? Infelizmente, não encontramos durante nossa pesquisa elementos que possam negar ou confirmar se tal sugestão se aplica especificamente neste caso. Nesse sentido, devemos encarar tal situação apenas como uma suposição.

No entanto, a construção de uma igreja neste local não foi uma exceção hagiográfica de São Marcelo. Pois, a *Vita Genovefae*, também narrou Geneviève, a santa freira de Paris, no final do quinto século substituindo o simples oratório da tumba do bispo Dionísio (249-51) localizado em um cemitério fora de Paris com uma nova grande Igreja⁷⁰⁹.

Com relação ao solo pantanoso da região do Bièvre, podemos interpretá-lo de duas formas: uma topográfica e outra simbólica, em ambas vertentes podemos associa-lo ao dragão. Para essa primeira interpretação, faremos uso das conclusões de J. Le Goff⁷¹⁰. Para este medievalista, o dragão representava a luta pelo domínio de forças naturais, ou seja, assistia-se aqui a um tímido arroteamento e a uma drenagem rudimentar do pantanoso vale do Bièvre, sob o comando de um bispo empreiteiro. Portanto, este autor defende que o dragão, neste caso representado como o próprio vale, simbolizava uma prova a ser vencida que, no caso, era a domesticação do local. Assim, a escolha desta região seria uma prova a ser vencida rumo ao desenvolvimento e a harmonia da organização de um espaço urbano.

Já no plano simbólico, podemos sugerir que a escolha deste local talvez esteja ligada à própria condição de criação/construção da igreja dedicada ao santo. Por essa perspectiva, deve-se considerar o pântano como um todo. Lembrando que ele é formado por água e terra que misturados formam o barro, elemento da *Criação*. Assim, estaria o pântano associado ao dragão, que representaria, neste caso não apenas as forças da natureza, como também o caos primitivo. Ou seja, estaria implícita aqui a celebre proposição mitológica do combate entre o Deus celeste (mais exatamente o Deus da Tempestade) e o Dragão aquático. Ressalta-se que o santo era visto como um representante de Deus na terra, pelos homens do período.

A luta visa à soberania do mundo, mas tem sempre um alcance cosmológico: após ter vencido o monstro, Deus tira o mundo do seu corpo (tema Marduk-Tiamat), ou, segundo outras variantes, organiza o mundo, assegura-lhe bases sólidas. Desse modo a construção da igreja de Paris neste local representaria a própria *Criação*. Não podemos esquecer que a

⁷⁰⁹ *Vita Genovefae* 18, MGH, SSrerMervov 3:222: “Devotio erat Genovefae, ut in honore sancti Dionisi episcopi et martiris basilicam construeret, sed virtus deerat” *Apud*: JACOBSEN, Werner. “Saints’ Tombs in Frankish Church Architecture”. In: *Speculum*, v. 72, n. 4, oct, 1997, pp. 1107-1143, p. 1109.

⁷¹⁰ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. *Op. cit.*, 1980, pp. 221-261.

igreja, segundo A. Guriévich, era para os homens medievais símbolo do universo, uma cópia perfeita da ordem cósmica⁷¹¹. Coincidência ou não, o fato é que Marcelo, de acordo com sua hagiografia, realizou seis milagres o mesmo número de dias consumidos por Deus em sua *Criação*. Não podemos esquecer que as noções espaciais estavam indissociavelmente relacionadas com as noções religiosas e morais⁷¹².

Em resumo, percebemos que no capítulo X da *Vita Sancti Marcelli* estão imbricados dois temas relacionados ao poder episcopal: o perdão das faltas da mulher adúltera e a vitória sobre o dragão. Na ocasião de sua consagração; quando Marcelo recebeu o bastão pastoral e a estola, instrumentos utilizados na domesticação do animal, ele adquiriu, por consequência, o direito de perdoar as faltas que lhe permitia reconciliar a pecadora e de suprimir a causa da intervenção do dragão. Acreditamos que a vitória de São Marcelo sobre o dragão e o correspondente arroteamento do pantanoso vale do Bièvre corresponderia, dependendo da perspectiva, talvez, tanto à domesticação do local como à criação do universo.

Uma dupla via abre-se aqui: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultados sempre de uma relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear, e a definição, de aceitação ou de resistência, que cada comunidade produz de si mesma; outra que considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito conferido à representação que cada grupo dá de si mesmo, logo a sua capacidade de fazer reconhecer sua existência a partir de uma demonstração de unidade. Dessa forma, centramos nossa atenção neste capítulo sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, uma identidade.

⁷¹¹ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p. 93.

⁷¹² IDEM, *Ibidem*, p 94.

Considerações Finais

*“Nenhuma mente que se abre para uma nova
idéia voltará a ter o tamanho original”*

Albert Einstein.

Neste trabalho procuramos identificar uma das diversas formas encontradas pelos bispos merovíngios para fazer valer sua autoridade, especialmente no último quarto do sexto século na Gália, não apenas no âmbito religioso, mas também nos demais campos que compõem a sociedade, como a esfera política por exemplo. A principal dificuldade com o qual fomos confrontados foi o fato de que essas manifestações direcionadas a extensão do poder episcopal normalmente apareceram sob formas camufladas, o que exigiu, concomitantemente, uma atenção especial não apenas para as estruturas das fontes, entre elas, a literária, a histórica, a simbólica, etc., mas também para as estruturas jurídico-políticas adotadas no reino franco, em especial durante o governo da dinastia merovíngia.

É pertinente sublinhar que o exercício do poder político está frequentemente associado à idéia de “interesse geral”. E de acordo com M. Silva⁷¹³, o século VI constituiu um período fundamental na evolução política do reino merovíngio, particularmente a etapa de guerras civis que compreende os anos 561-613. Tal progresso está associado a uma transformação do conceito de *utilitas publica* iniciada pela influência episcopal. Os soberanos merovíngios eram os principais destinatários das admoestações dos clérigos, sendo convidados a participarem da construção da Jerusalém terrestre. É evidente que as exortações episcopais são por si só incapazes de explicar tal transformação política.

Neste período os bispos gauleses puderam, como vimos no capítulo um, através de prerrogativas que eram reconhecidas pelo poder real interferir de maneira decisiva nos assuntos do reino. E o resultado dessas ações não ocorreu apenas na cristianização da *utilitas publica* que foi integrada na necessidade de auxílio à salvação entre as obrigações tradicionais do rei, tais como o auxílio aos pobres e aos fracos. Foi também a estratégia para realizar essa missão que se modificou, visto que a participação dos bispos tornou-se, paulatinamente, a espinha dorsal dessa nova percepção do interesse público.

E é neste contexto que acreditamos que o culto dos santos, ou melhor, sua vertiginosa propagação além de ter se configurado em um dos meios mais consistentes e eficazes utilizados pela Igreja tanto no que tange às questões religiosas como da autoridade do poder eclesiástico, muito contribuiu como um suporte adicional a esta grande influência dos bispos nas sociedades da Alta Idade Média Ocidental, em particular a merovíngia. Dentro desta perspectiva, procuramos nesta dissertação demonstrar como as hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato contribuíram para a legitimação da dominação episcopal através da construção da imagem pública dos santos/bispos como líderes civis e religiosos.

⁷¹³ SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.

Porém, a utilização deste tipo de documento voltado para as questões que nortearam este estudo traz a tona, necessariamente, o problema de como através do culto dos santos estes prelados construíram uma relação de relativa autoridade, sempre lembrando que havia disputas em todos os campos da sociedade merovíngia, o que sublinha a existência efetiva de manifestações contrárias e de conflitos e contradições sociais, desta forma o processo de afirmação do poder e ascendência social das elites eclesiásticas gaulesas passavam tanto por um processo de dominação como de resistência.

Recorrendo a historiografia sobre a temática da robustez do culto dos santos na Idade Média, podemos facilmente perceber que existe uma gama extensa de trabalhos nesta área. P. Brown⁷¹⁴, um dos principais estudiosos, atribuiu a força dessa manifestação religiosa à relação que se constituiu entre a maneira que os crentes se relacionavam com os santos e a forma assumida pelas relações sociais desde o Baixo Império. Paulatinamente, a crença nos santos adquiriu a categoria das relações de patronato, isto é, modelou-se no tipo de vínculo estabelecido pelos patronos com os seus clientes ou dependentes. Em outras palavras, confiava-se que o santo conferisse – este patrono celestial – o apoio, a proteção e a subsistência em um mundo marcado por profundas transformações. Isso posto, o cristianismo teria cumprido, na perspectiva do autor, uma função de mediação, de integração social. Em virtude da sua ampla inserção social, alheia às hierarquias e às divisões profundas, os santos seriam agentes da unidade e da coesão social.

Contudo, percebemos que, apoiados em M. Bastos, tal suposta função mediadora assumida pelo cristianismo escamoteia a engrenagem fundamental da afirmação de seu caráter de dominação por meio do qual se afirmavam e se difundiam os valores, a visão de mundo e a ascendência social das elites aristocráticas, replicadas, para alimentarem-se dialeticamente, as vigorosas hierarquias e as expressões de poder e autoridade também nas relações estabelecidas pelos homens com o que chamaríamos de “esfera do sagrado”⁷¹⁵.

Isso posto, não nos resta, agora, se não pontuar o tema em alguns dos seus principais níveis de abordagem presentes nas hagiografias de autoria de Venâncio Fortunato, em especial a *Vita Sancti Marcelli*. De forma geral, percebemos que as intervenções prodigiosas dos santos/bispos em favor das respectivas cidades nas quais ocupavam este cargo

⁷¹⁴ BROWN, Peter. *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

⁷¹⁵ BASTOS, Mário Jorge da Motta. “Santidade, Hierarquia e Dependência na Alta Idade Média”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 135-160, p. 138; BASTOS, Mário Jorge da Motta. “Santidade e relações sociais na Península Ibérica – Século VII”. In: _____; FORTES, C. C.; SILVA, L. R. *Atas do I Encontro Regional da Associação Brasileira de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UERJ, 2007. pp. 263-270, p.264)

eclesiástico, narradas nas *Vitae* desse autor e publicamente proclamadas diante da população cidadina, honravam o santo/bispo (e por extensão ao seu sucessor) como o *defensor civitatis*. Dessa forma, a imagem hagiograficamente construída sobre a figura do bispo contribuiu para desenvolver, no âmbito local e/ou regional, a liderança cívil e religiosa da autoridade episcopal⁷¹⁶.

Acreditamos que um dos melhores exemplos desta construção hagiográfica esteja presente na *Vita Sancti Marcelli*, que consiste na vitória de Marcelo sobre um dragão que estava aterrorizando a população de Paris. Trecho este que foi analisado por Le Goff⁷¹⁷ que nos ofereceu uma interpretação sobre a religião popular merovíngia. O santo parisiense, aqui, agindo com sua capacidade de bispo, domestica este animal quimérico o atingindo na cabeça por três vezes com seu bastão episcopal (cap. 10).

Em nosso entendimento, este milagre representa a autoridade episcopal como um guardião e protetor de seu povo e de sua cidade. O poder de Marcelo assenta-se na graça de sua consagração episcopal. Nesta hagiografia, Venâncio Fortunato forneceu uma forma mais simplificada da imagem do santo. Acreditamos que o hagiógrafo não queria apresentar o bispo de Paris como um profeta, um mártir ou mesmo um missionário que combatia o paganismo ou o próprio demônio, mas sim um santo que simbolizasse o defensor público.

Em resumo, podemos afirmar que na *Vita Sancti Marcelli* Venâncio Fortunato construiu uma narrativa na qual utilizou os milagres do santo com o objetivo de acentuar a importância e o *status* desempenhado pelo bispo no período merovíngio, visto que somente o ofício episcopal possuía autoridade para executar certas tarefas, entre elas de derrotar o dragão.

Porém, temos que ter um dado em mente. Apesar de a autoridade do santo bispo interferir em outras esferas além da religiosa, percebemos que não era a intenção de Venâncio Fortunato apresentar Marcelo como um chefe temporal que almejava substituir os representantes do soberano. Ao contrário, os objetivos da narrativa eram apontar primeiramente como o santo obteve esse mecanismo e/ou graça divina que, no contexto cristão em que nos encontramos, representaria a consagração episcopal e o poder sacramental

⁷¹⁶ FIOCCO, D. “L’immagine del vescovo nelle *Vitae Sanctorum* di Venanzio Fortunato”. In: *Augustinianum*, 1/2001, pp. 213-230, p 224.

⁷¹⁷ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. In: IDEM, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261. Como também: LE GOFF, J. “Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia”. In: IDEM. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 207-219.

que lhe resulta, para em seguida, demonstrar como o santo venceu o dragão, agindo como o defensor público.

Logo, o poder não era oriundo do campo econômico ou político, muito embora as ações do protagonista reflitam nestas esferas. O poder que transforma Marcelo no bispo protetor da cidade parisiense é de natureza essencialmente espiritual. E não poderia ser diferente pela própria natureza da fonte, ou seja, um documento eclesiástico com forte teor pedagógico. Porém, mesmo com essas ressalvas acreditamos ser possível perceber não só as evoluções e dificuldades das concepções do sagrado em seus processos de afirmação de autoridade para além da dimensão religiosa, como também política, econômica, social e cultural.

Assim podemos concluir que para Venâncio Fortunato os milagres serviam publicamente para demonstrar a autoridade episcopal, pois, conforme destacou S. Coates, da mesma forma que a leitura dos episódios de vida de um santo nas *lectiones* uniam a comunidade ao redor da *performance* da liturgia, os milagres possuíam uma qualidade litúrgica: eles incorporavam os valores representados pelo santo episcopal dentro de um sistema de significação promulgados pelas orações e pela *performance* dos sacramentos⁷¹⁸. Em outras palavras, muitos dos milagres narrados por Venâncio Fortunato aconteciam dentro do contexto dos serviços eclesiásticos e através dos sacramentos de Cristo.

Os milagres de forma geral, e principalmente os relacionados com as curas, habilitavam Venâncio Fortunato a mapear a maneira pela qual os bispos poderiam criar e controlar unificadas comunidades cristãs, fundamentalmente pela reintegração daqueles fiéis que podiam estar afastados ou impedidos dos serviços e da autoridade da Igreja. Nessa perspectiva, percebemos que saúde ou doença proporcionava pontos-chave por meio dos quais Venâncio Fortunato objetivou mostrar, como os milagres episcopais servia para unir comunidades. Assim, o indivíduo curado era capaz de participar dos ritos da Igreja, enquanto o doente, por outro lado, criava isolamento e separação. E mais, o discurso e a prática religiosa também poderiam ser usados para punir aqueles cujos valores conflitavam com os ideais clericais.

Para encerrar, gostaríamos de sublinhar que temos plena consciência de que outros trabalhos serão necessários para aprofundar todas as significações destas fontes. Nós esperamos somente ter demonstrado que, se Venâncio Fortunato tinha escolhido recontar a história de Marcelo e dos demais santos, não foi apenas para fazer uso da literatura popular,

⁷¹⁸ COATES, Simon. “*Venantius Fortunatus* and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul”. In: *The English Historical Review*, V. 15, n. 464, nov. 2000, pp. 1109-1137, p. 1129

mas por que esta forma de narrativa era mais apropriada a seu propósito: mostrar para um público amplo que os poderes espirituais dos prelados lhes qualificavam para serem os líderes das respectivas cidades. E mais, que tais hagiografias foram, objetivamente, construídas para que os bispos contemporâneos do hagiógrafo utilizassem a autoridade de seus santos predecessores como uma imagem de si mesmos.

Percebemos, então, que por trás de toda esta estrutura hagiográfica havia um mecanismo manuseado pela elite clerical para afirmar seu caráter dominante, atuando através da elaboração de manifestações de poder e autoridade episcopal que refletiam e legitimavam tanto a hierarquia eclesiástica como a social, nos quais não implicavam somente no campo religioso mas também nos demais campos que compunham o período merovíngio.

Anexos

Mapas

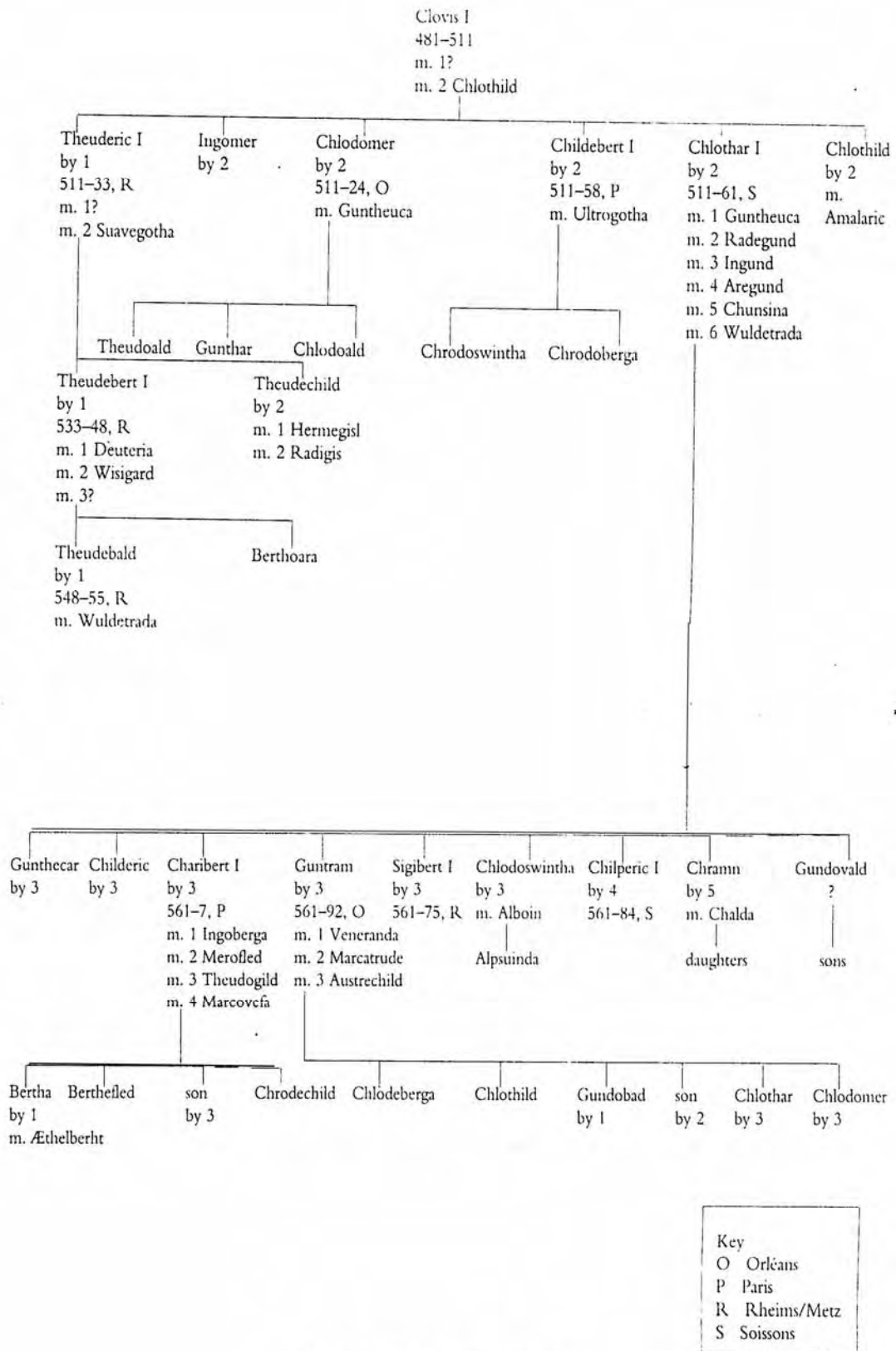
Mapa 02: A Gália Merovíngia



Fonte: WOOD, I. *The Merovingian Kingdoms: 450-751*. New York: Logngman Group, 1994, p. 370-371.

Genealogias

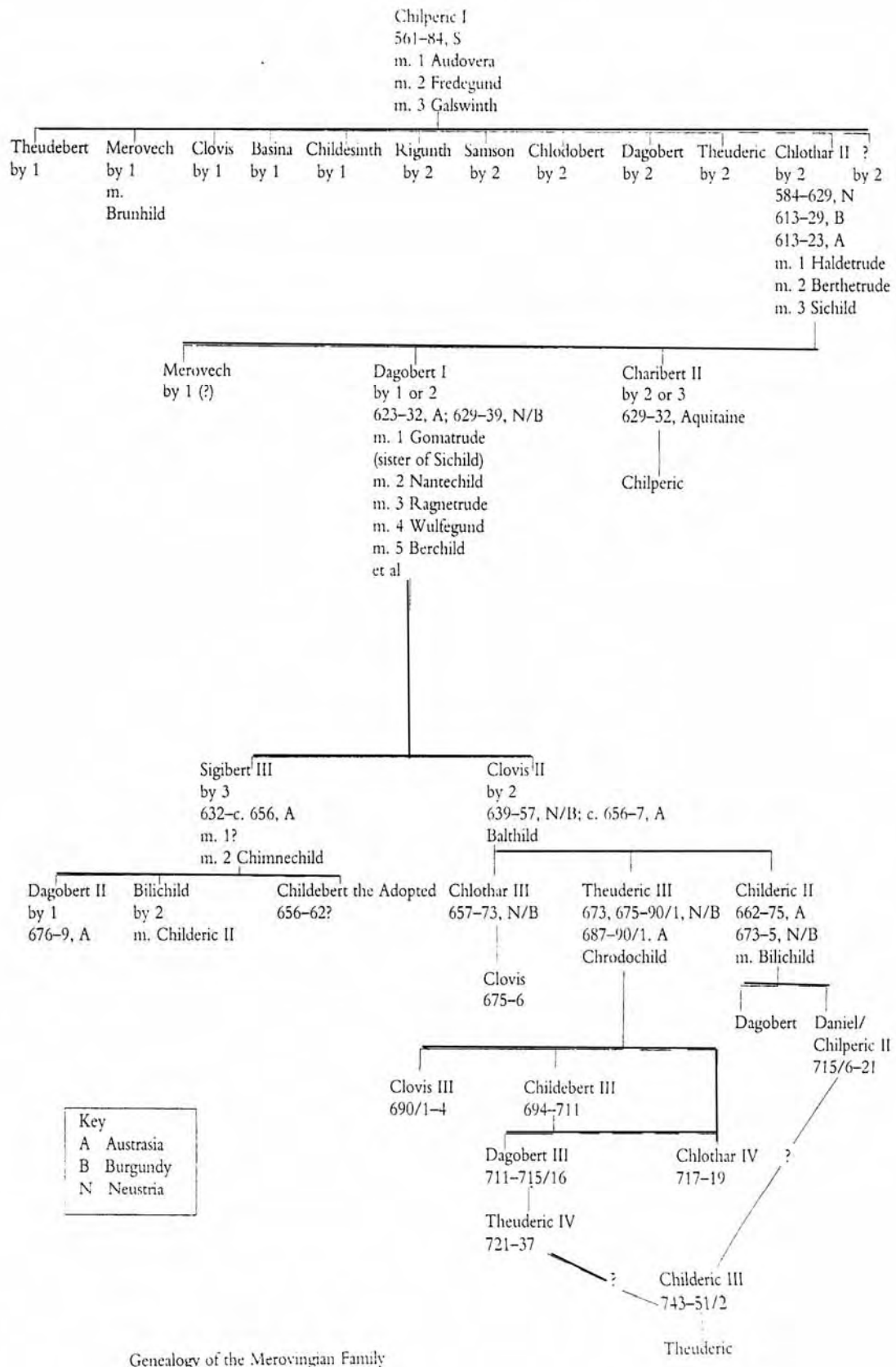
1) Genealogia da família real merovíngia



Genealogy of the Merovingian Family 1

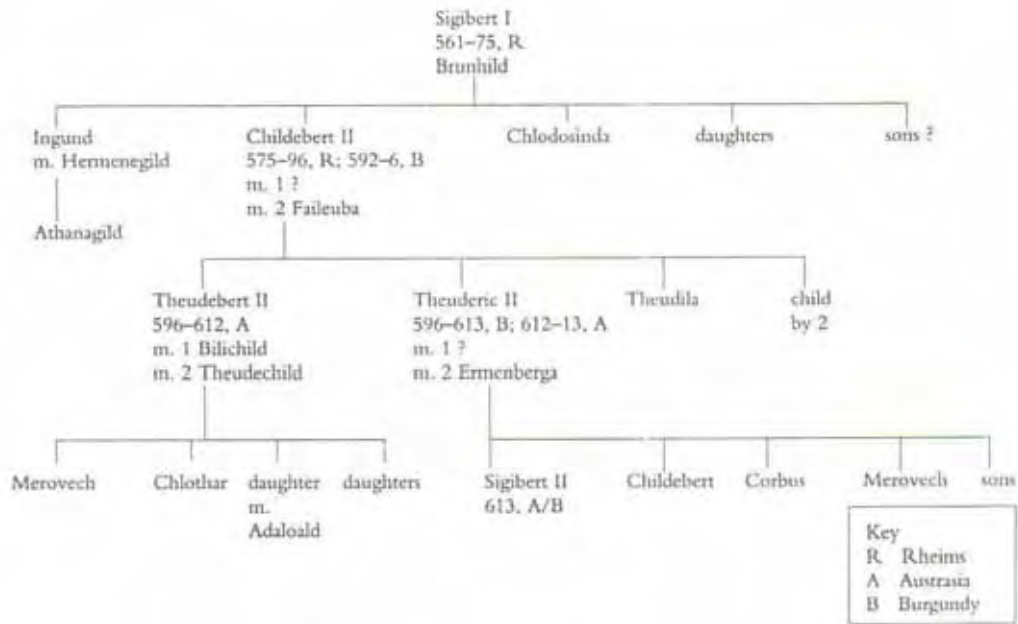
Fonte: WOOD, I. *The Merovingian Kingdoms: 450-751*. New York: Logngman Group, 1994,p. 344-345.

2) Genealogia da família real merovíngia: o rei Chilperico (561-84)



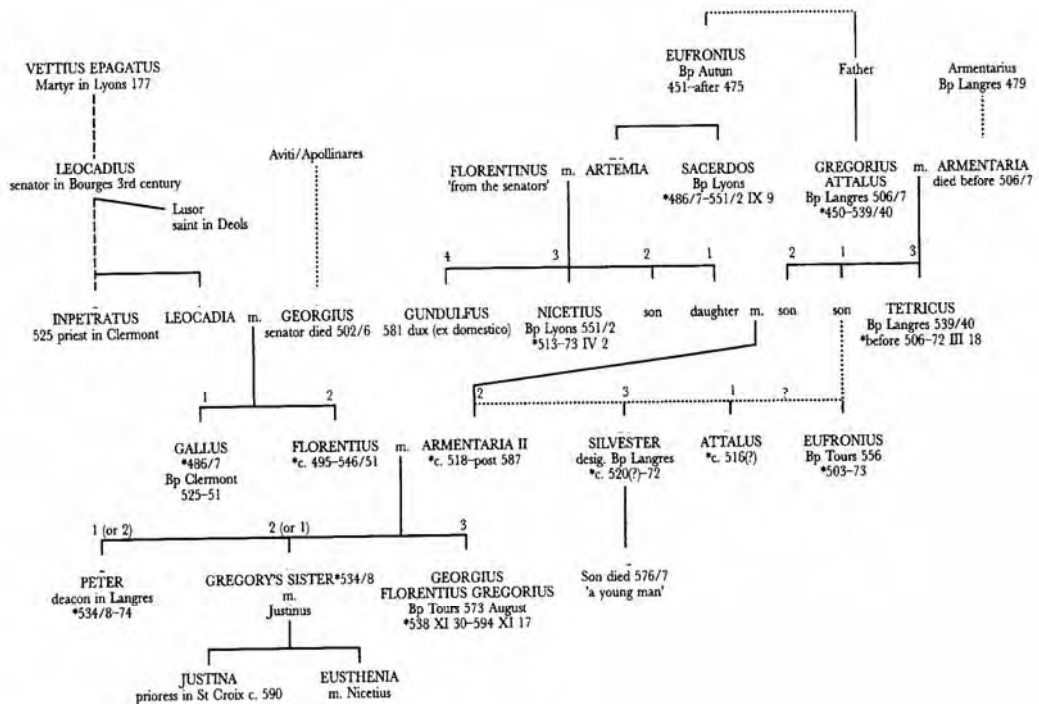
Fonte: WOOD, I. *The Merovingian Kingdoms: 450-751*. New York: Logngman Group, 1994,p. 348-349.

3) Genealogia da família real merovíngia: o rei Sigiberto (561-75)



Fonte: WOOD, I. *The Merovingian Kingdoms: 450-751*. New York: Logngman Group, 1994,p. 347

4) Genealogia de Gregório de Tours



Linha pontilhada refere-se a prováveis lações de família de Gregório
 Linha contínua refere-se aos membros familiares mencionados por Gregório

Fonte: HEINZELMANN, M. *Gregory of Tours. History and Society in Sixth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 10.

Referências Bibliográficas

1. Fontes Primárias Impressas:

CONCILES GAULOIS DU IV SIÈCLE. Texto em latim e edição de C. Munier. Introdução, tradução e notas por Jean Gaudemet. In: *Sources Chrétiennes*, n. 241. Paris: CERF, 1977.

GREGORIO DE TOURS. *Historia Francorum.*, ed. W. Arndt, *Scripotes rerum merovingicarum 1*, Fasc. I (Livros I-V), 1937; Fasc. II (Livros VI-X), 1885.

GREGORIO DE TOURS *Liber Vitae Patrum.* ed. B. Krusch, *MGH, SRM 1/2*. 1985pp. 211-294.

GREGORY OF TOURS. *The History of the Franks.* London: Penguin Books, 1974

LES CANONS DES CONCILES MÉROVINGIENS (VI^e-VII^e SIÈCLES). Texto em latim e edição de C. de Clercq. Introdução, tradução e notas por Jean Gaudemet e Brigitte Basdevant. In: *Sources Chrétiennes*, n. 353-54, Paris: CERF, 1989.

OTERO, A. S. *Los Evangelhos Apócrifos.* Madrid: BAC, 1988.

PAULO DIÁCONO. *Historia Langobardorum II.13.* ed. L. Bethamann e G. Waitz, *MGH, SRL*, 1878.

SAN ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum.* Ed. Bilíngüe (Latim/Espanhol) de J Reta e M. A. M. Cásquero, com introdução de M. C. Dias e Diaz. 2 V, Madrid: BAC, 1982.

SULPÍCIO SEVERO. Vida de Martin. In: *Obras completas de Sulpício Severo.* Estudo preliminar, tradução e notas de Camen Codoñer. Madri: Tecnos, 1987, pp.135-172.

SULPÍCIO SEVERO. Epistolas. In: *Obras completas de Sulpício Severo.* Estudo preliminar, tradução e notas de Camen Codoñer. Madri: Tecnos, 1987, pp.173-187.

THEOBALDI. “*Physiologus*”. Edição, tradução e comentários por P. T. Eden. Leiden/Colônia: E. J. Brill, 1972.

The Middle English Physiologus. Edição e comentário por Hanneke Wirtjes. Oxford: Oxford University Press, 1991.

VENANCE FORTUNAT, *Vie de Saint Martin* (texte établi et traduit par Solange Quesnel). Paris: Les Belles Lettres, 1996, I.29-30

VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera poetica.* ed. LEO, *MGH, AA IV/1*, Berlim, 1881.

VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, ed. Krusch, *MGH, AA IV/2*, Berlim, 1885, pp V-XI (prooemium); 1-7 (*Vita s. Hilarii* com 7-11 *Liber de virtutibus s. Hilarii*); 11-27 (*Vita s. Germani*); 27-33 (*Vita s. Albinii*); 33-37 (*Vita s. Paterni*); 38-49 (*Vita s. Radegundis*); 49-54 (*Vita s. Marcelli*).

2. Obras de Referências:

CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

DI BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

3. Referências

ANDRADE, Maria L. da C. V. de O. “Oralidade e Escrita no discurso Religioso Medieval”. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (org.) *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba/SP: Editora Solis, 2005, pp. 47-55.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. “A respeito dos homens e dos seres prodigiosos”. In: *Revista USP (Dossiê Nova História)* 23, 1994, p. 78-81.

ASFORA, Wanessa. *Navigatio Sancti Brendani Abbatis: tempo, espaço, Outro Mundo e peregrinação no relato de viagem de São Brandão à terra repromissionis*. Dissertação (Mestrado em História Social). FFLCH – USP, São Paulo, 2002.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. “Cultura Clerical e Tradições Folclóricas: Estratégias de Evangelização e Hegemonia Eclesiástica na Alta Idade Média”. In: *IN: Signum*. N. 5. 2003, pp. 15-45

_____. “Igreja e Sociedade na Península Ibérica (Séculos IV/VIII)”. In: VISALLI, A. M.; OLIVEIRA, T. (Org.). *VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Anais*. Vol. II, 06 a 08 de julho de 2005. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2007. pp 15-25.

_____. “Santidade e relações sociais na Península Ibérica – Século VII”. In: BASTOS, M. J da M.; FORTES, C. C; SILVA, L. R da. *Atas do I Encontro Regional da Associação Brasileira de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UERJ, 2007. pp. 263-270.

_____. “Santidade, Hierarquia e Dependência na Alta Idade Média”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 135-160.

BANNIARD, Michel, *A Alta Idade Média Ocidental* sl. Publicações Europa-América, sd.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

BOUREAU, Alain. “Fé”. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMIT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2006, 2v, p 411-422.

BRENNAN, B. “ ‘Being Martin’: Saint and Sucessor in Sixth-Century Tours”. In: *The Journal of Religious History*. vol. 21,n. 2, jun. 1997, pp. 121-135.

_____. “ ‘Episcopae’: Bishops’ Wives Viewed in Sixth-Century Gaul”. In: *Church History*. V. 54, n. 3, set, 1985a, pp 311-323.

_____. “Senators and social mobility in sixth-century Gaul”. In *Journal of Medieval History*, n. 11, 1985b, pp. 145-161.

_____. “The Career of *Venantius Fortunatus*”. In: *Traditio*, s.l. XLI, 1985c, pp.49-78.

_____. “The image of the Frankish Kings in the poetry of *Venantius Fortunatus*”. In: *Journal of Medieval History*, 10, 1984, pp. 1-11

- _____. “*Venantius Fortunatus: Byzantine Agent?*” In: *Byzantion*. 65, 1995, pp. 7-16
- BROWN, Peter. “Enjoying the saints in Late Antiquity”. In: *Early Medieval Europe*, 2000, 9 (I), pp. 1-24.
- _____. *O Fim do Mundo Clássico*. Lisboa: Verbo, 1972.
- _____. “Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours”. In: IDEM. *Society and the holy in Late Antiquity*. New York: Faber and Faber, 1982, pp. 222-251.
- _____. *The Cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1984
- BURY, J. B. et al. *The Cambridge Medieval History. Volume II: The rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire*. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, s.d.
- CANDOLO-CÂMARA, T. “Hagiografia medieval portuguesa: *exemplum*”. In: *Atas do Primeiro Encontro Internacional de Estudos Medievais*. 1995, pp. 358-366.
- CASTELLANOS, Santiago. “Conflictos entre la autoridad y el hombre santo. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* em la Hispania Visigoda”. In: *Brocar*, 20, 1996, pp. 77-89.
- _____. “Obispos y murallas. Patrocinio episcopal y defensa urbana en el contexto de las campanas de Atila em las Galias (a. 451 d. C)”. In: *Ibéria* 1, 1998, pp.167-174.
- COATES, Simon. “*Venantius Fortunatus* and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul”. In: *The English Historical Review*, V. 15, n. 464, nov. 2000, pp. 1109-1137.
- COLLINS, Richard. “Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of *Venantius Fortunatus* in the Hagiography of Merovingian Gaul”. In: CLARKE, H. B. e BRENNAN, M. *Columbanus and Merovingian Monasticism*. Oxford, 1981, pp. 105-124.
- CONSTABLE, Giles. “The Ideal of the Imitation of Christ”. In: *Three studies in Medieval Religious and Social Thought*. s.l.: Cambridge University Press, 1995. pp. 143-217.
- CRIPPA, Giulia. “A vida econômica e social na Alta Idade Média italiana e a constituição do gênero representativo dos ciclos dos meses nos reinos longobardos e francos”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 59-78.
- DE CERTEAU, M. “Uma Variante: A Edificação Hagio-Gráfica”. In: _____ *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 266-278.
- DE NIE, Giselle. “History and Miracle: Gregory’s use of metaphor”. In: MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp.261-280.
- DELORT, R. “Animais”. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMIT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2006, v 1, pp. 57-68.
- DUBY, G. “O casameto na Alta Idade Média”, In: IDEM. *Idade Média, Idade dos Homens*. São Paulo: Cia dos Letras, 1989.
- DUMEZIL, B. *Les racines chrétiennes de l’Europe*. Paris: Fayard, 2005.
- DURLIAT, Jean. “*Episcopus, civis et populus* dans les *Historiarum Libri* de Grégoire”. In: GAUTHIER, Nancy; GALINIÉ, Henri (Org.). *Grégoire de Tours et l’espace gaulois. Actes du congrés international*. Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Associação Grégoire 94, 1997. pp. 185-193.

- FIOCCO, D. “L’immagine del vescovo nelle *Vitae Sanctorum* di Venanzio Fortunato”. In: *Augustinianum*, 1/2001, p. 213-230.
- FONTAINE, Jacques. “Hagiographie et Politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat”. In: *Revue D’histoire de L’Eglise de France*, LXII, 1976, pp. 113-140.
- FOX, Robin Lane. “Cultura Escrita e Poder nos Primórdios do cristianismo”. In: BOWNAN, Alan K; WOOF, Greg. *Cultura Escrita e Poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ática, 1998. pp. 154-182.
- FREZ, Amancio Isla. “Los reinos barbaros y el papado entre los siglos VI y VII”. In: *De la Antigüedad al Medioevo: siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*. sl: Fundacion Sanchez-Albornoz, s.d. pp. 65-89.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. “A Eva Barbada de Saint-Savin”. In: *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 1996.
- _____. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2002.
- _____. *Cocanha, a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário”. In: *Signum*. S.l., n. 5, pp. 73-116, 2003.
- FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000
- GAJANO, S.B. “Santidade”. In: LE GOFF, J. e SCHIMIT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006, 2v. pp, 105-120.
- GEARY, Patrick J. *Before France and Germany*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988.
- GEORGE, J. *Venantius Fortunatus: Personal e Political Poems*. Liverpool: Liverpool University Press, 1995.
- _____. *Venantius Fortunatus: A Latin Poet in Merovingian Gaul*. Oxford: Clarendon Press, 1992. Resenha de KLINGSHIRN, William E. Disponível em: <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/1993/04.01.11.html>, p. 01. Acesso em 08/02/06.
- _____. “Portraits of two Merovingian bishops in the poetry of *Venantius Fortunatus*”. In: *Journal of Medieval History*, s. l. n.13, 1987, 189-205.
- _____. “Poet as Politician: *Venantius Fortunatus*’ panegyric to King Chilperic”. In: *Journal of Medieval History*. n.15, 1989, pp. 5-18.
- GILLARD, Frank D. “The senators of Sixth-Century Gaul”. In: *Speculum*. V. 54, n. 4, oct, 1979, pp. 685-697.
- GOETZ, W; et al. *La Edad Media: hata El final de los Staufen (400-1250)*. Tomo III. Madrid: Espasa-Caple, 1951.
- GOFFART, Walter. “The theme of ‘The Barbarian Invasions’ in LateAntique and Modern Historiography”. In: _____. *Rome’s Fall and After*. London; Ronceverte: The Hambledon Press, s.d. pp. 111-132.
- GROGGON, A. *Specula: Mirrors from the Middles Ages*. Disponível em <<http://www.thedrunkenboat.com/specula.html>>. Acesso em: 03 abril 2007.
- GUERRAS, Maria Sonsoles.. *Os povos bárbaros*. São Paulo: Ática, 1991.

GUIANCE, Ariel. “Milagros y prodigios em la hagiografía altomedieval castellana”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006, pp. 17-44.

GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984.

HAHN, Cynthia. “Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints’ Shrines”. In: *Speculum*, v. 72, n. 4, oct. 1997, pp. 1079-1106.

HEENE, Katrien. “Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or change in Public and Aims?” In: *Analecta Bollandiana*, t. 107. 1989, pp. 415-428.

HEINZELMANN, Martin. “Grégoire de Tours: ‘Père de l’histoire de France?’”. In: BERCÉ, Yves-Marie; CONTAMINE, Philippe. *Histoires de France, Historiens de la France*. Actes du colloque international, Reims, 14 e 15 mai 1993. Paris: Diffusion, 1994. pp. 19-45.

_____. *Gregory of Tours. History and Society in Sixth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. “Heresy in Books I and II of Gregory of Tours’ *Historiae*”. In: MURRAY, Alexander Callander (Org.). *After Rome’s Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*. Essays presented to Walter Goffart. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1998, pp. 67-82.

_____. “Histoire, Róis et Prophètes: Le role dès éléments autobiographiques dans les *Histoires* de Grégoire de Tours: un guide episcopal à l’usage du roi Chrétien”. In: *De Tertullien aux Mozarabes*. Tome I: Antiquité Tardive et Christianisme Ancien (III^e-VI^e siècles) – Melanges offerts à Jacques FONTAINE. Paris: Institut d’Études Augustiniennes: s.d. pp. 537-550.

HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481-751*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995.

JACOBSEN, Werner. “Saints’ Tombs in Frankish Church Architecture”. In: *Speculum*, v. 72, n. 4, oct, 1997, pp. 1107-1143.

JAMES, E. *The Franks*. Oxford, 1988,

KAPPLER, C. *Monstros, demônios e encantamentos do fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KLINGSHIRN, William. “Charity and Power: *Caesarius* of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul”. In: *The journal of Roman Studies*, v. 75, pp. 183-203, 1985.

LAPORTE, J. “Le royaume de Paris dans l’oeuvre hagiographique de Fortunat”. In: *Etudes méroingiennes: actes dès journées de Poitiers*, 1-3 mai, 1952., pp.169-177.

LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2005.

_____. “Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia”. In: IDEM. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 207-219.

_____. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. In: IDEM, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261.

_____. “Maravilhoso”. In: LE GOFF, J.; SCHIMIT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2006, 2v, p P. 105-119.

- _____. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- _____. *Por Amor às Cidades*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- LE JAN, R. *Les Merovingiens*. Paris: Puf, 2006.
- LEBECQ, S. “Vivent les Mérovingiens!”. In: *French Historical Studies*, v. 19. n. 3, 1996, pp. 765-777
- LEJAY, Paul. *Venantius Honorius Clementianus Fortunatus*. Disponível em <<http://www.newadvent.org/cathen/06149a.htm>>. Acesso em 08/02/06.
- LEONARDI, Claudio. “Modelli di santità tra secolo V e VII”. In: *Settimane di Studio del centro Italiano di studi sull’Alto Medioevo XXXVI. Santi e Demoni nell’Alto Medioevo Occidentale (Secoli V-XI)*. 7-13 abril, 1988. Spoleto: Presso la sede del centro, 1989. pp. 263-283.
- LEWIS, Archibald R. “The Dukes in the Regnum Francorum, A.D. 550-751”. In: *Speculum*, v. 51, n. 3, pp.381-410, jul. 1976.
- LOSEBY, S. T. “Bishops and cathedrals: order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul”. In: DRINKWATER, Jonh; ELTON, Hugh. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* New York: Cambrige University Press, 1992. pp. 144-155.
- LOT, Ferdinand. “Em que época se deixou de falar latim?”. In: *Signum*. n. 8, 2006, pp. 191-260.
- MACHADO, Jefferson Eduardo dos Santos. “O Uso simbólico dos animais na obra Antoniana”. In: *Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, pp.188-95.
- MAGNANI, Eliana. “Do evergetismo ao dom *pro anima*. Fundação de igrejas e esmola entre os séculos IV e VIII”. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (org.) *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antigüidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba/SP: Editora Solis, 2005, pp. 269-276.
- _____. “O Dom entre a História e Antropologia. Figuras Medievais do Doador”. In: *Signum*. N. 5. 2003, pp. 169-193.
- MALAXECHERRÍA, I. *Bestiario Medieval*. Madrid: Ediciones Siruela, 1986.
- MARKUS, Robert A. *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MCKINLEY, Allan Scott. “The first two centuries of Saint Martin of Tours”. In: *Early Medieval Europe*, 2006, v. 14, n. 2, pp. 173-200.
- MCNAMARA, Jo Ann. “Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours”. In: MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp. 199-210.
- NAVARRA, Leandro. “Venanzio Fortunato: Stato degli studi e proposte di ricerca”. In: *La Cultura in Italia fra Tardo Antigo e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*. VII. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1981, pp. 605-610.
- NOBLE, Thomas F. X. “Gregory of Tours and the Roman Church”. In: MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp. 145-162.
- ONG, W. *Oralidade e cultura escrita*. S.l: Papyrus, s.d.
- PACAUT, M. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. sld:

PARMEGIANI, R. F. *Apocalipse de João: uma interpretação do cristianismo na Ásia Menor do século I d. C. à luz do imaginário apocalíptico*, Dissertação (Mestrado em História). FCL – UNESP/Assis, Assis/SP, 2002.

PEJENAUTE, Francisco. “Cuatro notas a las Vidas de santa Radegunda escritas por Venancio Fortunato y Baudonivia”. In: *Memoria Ecclesiae*, Oviedo, XXV, pp. 333-356, 2004.

_____. “El género literario ‘Prólogo’ en la hagiografía femenina altomedieval”. In: *VII Seminario de Filología Clásica*. Oviedo: abril, 2007.

_____. “El prólogo de Venancio Fortunato a la Vida de santa Radegunda frente a los de Baudonivia y Hildeberto de Lavardin”. In: *Minerva*, Valladolid, n.18, pp. 171-186, 2005.

_____. “Em los confines de la romanidade: Venâncio Fortunato, um escritor de fronteira”. *ARCHIVUM*, Oviedo, L-LI, pp, 383-427, 2002.

_____. “*Vsque in exitium dulces*. Las sirenas: las metamorfosis de una metamorfosis”. In: *Revista Helmantica*. Salamanca, Vol. XLIX, N. 150, pp. 415-434, set-dez, 1998.

_____. “Venancio Fortunato y su marcha de Italia: las debatidas razones de un viaje sin retorno”. In: *Revista Helmantica*. Salamanca, n. 167, pp. 189, 223, maio/ago, 2004.

PICARD, J-C. “Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel”. In: LEPPELLEY, C.; *et al.* (Org). *Haut Moyen-Age. Culture, Éducation et Société*. Etudes offertes à Pierre Riché. Paris: Éditions Publidix, 1990, pp. 79-91

PONTAL, O. *Histoire des conciles mérovingiens. sl.*: CERF, 1989.

PORTO, Thiago de Azevedo. “Os cativos na *Vida de Santo Domingo de Silos*: uma contextualização histórica da sanidade”. In: *Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, pp. 295-303.

PRICOCO, Salvatore. “Gli Scritti Agiografici in Prosa di Venanzio Fortunato”. In: *Venanzio Fortunato Tra Italia e Francia*. Treviso: Província de Treviso, 1993, pp. 175-193.

RABY, F. J. E. “Gália: Venâncio Fortunato, A. D. 540-c.600”. In: IDEM. *A History of Secular Latin Poetry In the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1957, pp 127-142.

REYDELLET, M. “Fortunat et la vision poétique de la royauté mérovingienne”. In: IDEM: *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Appollinaire à Isidore de Seville*. Paris: École française de Rome, 1981, p 297-344.

REYNOLDS, Roger E. “ ‘At Sixes and Sevens’ – And Eights and Nines: The Sacred Mathematics of Sacred Orders in the Early Middle Ages”. In: *Speculum*, v.54, n. 4, oct. 1979, pp. 669-684.

RIBEIRO JÚNIOR, J. *Pequena história das heresias*. Campinas/SP: Papirus, 1989.

RICHÉ, Pierre. “La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age”. In: _____; LOBRICHON, Guy. *Le Moyen Age et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984. pp. 385-400.

ROEDEL, Leila R. “A Cristianização e a tradição clássica na transição da Antiguidade para a Idade Média: o caso do reino Suevo”. In: *Boletim do CPA*, Campinas, nº 4, p.111-132,jul/dez, 1997.

ROUCHE, Michel. “Alta Idade Média”. In: DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe. *História da Vida Privada. Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 399-529.

SCHIMITT, J-C. “Religion Populaire: et Culture Folklorique” In: *Annales ESC* 31 (1976), pp 941-953.

SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.

_____. “‘*Aequa Lance*’: as partições territoriais do Regnum Francorum no século VI”. In: VISALLI, A. M.; OLIVEIRA, T. (Org.). *VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Anais*. Vol. I, 06 a 08 de julho de 2005. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2007. pp. 197-213.

_____. “Realeza e ideologia em Gregório de Tours”. In: *Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, pp. 48-60.

_____; MAZETTO JUNIOR, Milton. “A realeza nas fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII)”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 89-120.

SILVA, Leila Rodrigues da. “Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarense do século VI”. In: BASTOS, M J. M; FORTES, C. C; _____ *Atas do I Encontro Regional da Associação Brasileira de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UERJ, 2007. pp. 207-214, p. 208-10.

_____. “O adultério no reino suevo: a confluência das perspectivas germânica e romano-cristã”. In: *Signum*. N. 8. 2006, pp. 159-190.

UYTFANGHE, Gent M van. “L’hagiographie et son public à l’époque mérovingienne”. In: *Studia Patristica*, XVI: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, Part II Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine. Berlim: Akademie-Verlag, 1985, pp. 54-62.

UYTFANGHE, Marc van. “Latin mérovingien, latin carolingien et *rustica romana lingua*: Continuité ou discontinuité?” In: *Revue de l’Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université de Bruxelles, 1977, pp. 65-88.

_____. “Modeles bibliques dans l’hagiographie”. In: *Bible de tous les temps. T. IV: Le Moyen Age et la Bible*. Paris: sn, 1984. pp. 449-488, p.449-50

VAINFAS, R. *Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

VAN DAN, Raymond. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1985.

_____. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

VAN DER LOF, L. J. “Gregoire de Tours et la magie blanche”. In: *Numen*, v. 21, fasc. 3, 1974, pp. 228-237.

VAUCHEZ, A. “Santidade”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, v.12, pp, 287-300.

VITZ, Evelyn. “From oral to the written in Medieval and Renaissance saint’s lives”. In: BLUMENFELD-KOSINSKI, R. e SZELL, T. (eds.). *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, pp. 97-114.

WERNER, Karl Ferdinand. *Les Origines: avant l’na mil*. Tome 1, Paris: Fayard, 1984.

WOOD, Ian. “The Individuality of Gregory of Tours”. In: _____; MITCHELL, Kathleen. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp. 29-46

_____. *The Merovingian Kingdoms: 450-751*. New York: Logngman Group, 1994.

WOOD, I. N. “Continuity or calamity? The constraints of literacy models”. In: DRINKWATER, Jonh; ELTON, Hugh. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* New York: Cambrigde University Press, 1992. pp. 9-18.

ZÉTOLA, Bruno Miranda. “A Política da Caridade Episcopal na Hispania Visigoda”. In: VISALLI, A. M.; OLIVEIRA, T. (Org.). *VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Anais*. Vol. III, 06 a 08 de julho de 2005. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2007. pp. 7-15.

ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz*. São Paulo: Companhia das Letras. 1993.