

Juliana Salgado Raffaeli
Leila Rodrigues da Silva
Paulo Duarte Silva
(Organizadores)

A IGREJA EM CONSTRUÇÃO: fronteiras e saberes em expansão (séculos V-VII)



**A IGREJA EM CONSTRUÇÃO:
FRONTEIRAS E SABERES EM
EXPANSÃO (SÉCULOS V-VII)**

Copyright © by
Juliana Salgado Raffaeli, Leila Rodrigues da Silva,
Paulo Duarte Silva (Org.), 2020.

Juliana Salgado Raffaeli
Leila Rodrigues da Silva
Paulo Duarte Silva
(Organizadores)

Direitos desta edição reservados a:
Programa de Estudos Medievais (PEM)
Instituto de História (IH) | Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Largo de São Francisco de Paula, 1 - sala 325B
Rio de Janeiro - RJ. CEP: 20051-070
Telefone: (21) 2252-8032 - Ramal 104
E-mail: pem@historia.ufrj.br

Revisão:
Guilherme Marinho Nunes
Juliana Salgado Raffaeli
Leila Rodrigues da Silva
Paulo Duarte Silva

Capa e diagramação:
Juliana Salgado Raffaeli

ISBN:
978-65-86155-02-0

Imagem da capa:
MINIATURIST, Byzantine. Asburnham Pentateuch, 7th century.
Manuscript (Ms. nouv.acq. lat. 2334). Bibliothèque Nationale, Paris.

Edição 1 - Ano 2020
Rio de Janeiro, RJ - Brasil

A IGREJA EM CONSTRUÇÃO: FRONTEIRAS E SABERES EM EXPANSÃO (SÉCULOS V-VII)



Sumário

Apresentação 11

PARTE I: CRISTIANIZAÇÃO NA HISPÂNIA SUEVA E VISIGODA

A (re) integração dos espaços religiosos: uma análise da cristianização do reino suevo (século VI) 21

Nathalia Agostinho Xavier

“Ciclo de peste”: o discurso eclesiástico acerca da peste na Hispânia visigoda (século VI)..... 51

Nathália Cardoso Rachid de Lacerda

O ofício de bispo pela perspectiva de um monarca: o perfil episcopal na *Vita Desiderii* (séculos VI-VII) 77

Renan Costa da Silva

PARTE II: BISPOS E MONGES EM TEXTOS HAGIOGRÁFICOS

Os conflitos entre Hipácio de Rufiniana e a hierarquia eclesiástica de Calcedônia e Constantinopla no século V: a liderança monástica tardo-antiga no Oriente cristão..... 113

Lucas Moreira Calvo

Um perfil episcopal nos santos do reino dos francos? Aproximações e distanciamentos entre os bispos Albino de Angers e Nicétio de Lyon (século VI) 147

Juliana Prata da Costa

Os bispos e as relações de poder na igreja irlandesa: uma análise da *Collectanea*, de Tírechán (século VII)..... 177

Clarissa Mattana

As disputas de poder entre bispos na hagiografia de Amando de Maastricht (século VII) 209

Juliana Salgado Raffaelli

PARTE III: CAMPOS DO SABER E PRODUÇÃO ISIDORIANA

As “fases do fiel”: uma análise das etapas do batismo no *de ecclesiasticis officiis* de Isidoro de Sevilha (século VII)..... 239

Nathália Serenado da Silva

As relações de poder e o conhecimento astronômico na obra de Isidoro de Sevilha (século VII)..... 271

Cíntia Jalles

A relação mestre-discipular no epistolário de Isidoro de Sevilha (século VII) 297

Rodrigo dos Santos Rainha

PARTE IV: FACETAS DA ATIVIDADE ECLESIASTICA

Discernimento e poder na obra monástica de João Cassiano (século V) 333

Bruno Uchoa Borgongino

Entre mortos e punidos: a morte como exaltação e punição no *Liber in gloria martyrum* de Gregório de Tours (século VI) 365

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz

A prescrição de trinta anos: aspectos políticos das disputas fundiárias intrassenhoriais na *Lex visigothorum* (século VII) 395

Guilherme Marinho Nunes

SOBRE OS AUTORES 427

ABREVIATURAS

CVHR = *Concílhos Visigóticos e Hispano-Romanos*. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

ETYM = ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Ed. Jose Oroz Reta. Introdução por Manuel C. Díaz y Diaz. Madrid: BAC, 1982. 2v.

MGH = VVAA. *Monumenta Germaniae Historica*. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1826-.

APRESENTAÇÃO

A presente publicação corresponde ao terceiro volume de uma série, iniciada em 2011,¹ associada aos estudos orientados por Leila Rodrigues da Silva, uma das coordenadoras do Pem-UFRJ, docente do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ) e Professora Titular de História Medieval do Instituto de História da UFRJ.

Nesta obra, pautamo-nos nas principais diretrizes definidas em 2011. Assim, os autores apresentam e problematizam aspectos dos seus objetos de estudos, circunscritos ao período compreendido entre os séculos V e VII, com especial atenção à documentação. Desde a última publicação, realizada em 2013, entretanto, algumas alterações marcaram a proposta geral e repercutiram positivamente na composição deste volume.

Dentre outras mudanças, vale destacar a participação de alunos orientados por Paulo Duarte Silva,² Professor Adjunto de História Medieval desde 2014 e, também, um dos coordenadores do Pem-UFRJ. Igualmente, nota-se que os trabalhos abarcam

¹ Consulte as duas publicações anteriores: SILVA, Leila Rodrigues da; RAINHA, Rodrigo dos Santos; SILVA, Paulo Duarte (Org.). *Organização do Episcopado Ocidental (séculos IV-VIII): Discursos, Estratégias e Normatização*. Rio de Janeiro: PEM, 2011; SILVA, Leila Rodrigues da; SILVA, Paulo Duarte; TOMAZ, Rodrigo Ballesteiro; BORGONGINO, Bruno Uchoa (Org.). *A Igreja em construção: poder e discurso cristão na Alta Idade Média (séculos IV-VII)*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2013.

² Nas edições anteriores, Paulo Duarte Silva participou na condição de orientando de Leila Rodrigues da Silva e integrante da equipe organizadora.

regiões e recortes temáticos mais variados que dos volumes anteriores, expondo tanto o amadurecimento coletivo do grupo de autores, quanto sua conjunção com novos objetos de estudo. Não obstante, a abrangência dos temas compreendidos neste livro confirma a tendência geral, assinalada ainda na ocasião do primeiro livro publicado, de foco nas relações de poder e temáticas diversas relacionadas ao entorno da Igreja alto-medieval.

Convém ainda realçar que a produção deste material, como dos dois livros anteriores, está diretamente vinculada à dinâmica estabelecida no âmbito do Programa de Estudos Medievais especificamente voltada a este propósito. As pesquisas desenvolvidas por alguns dos orientandos dos professores Leila Rodrigues da Silva e Paulo Duarte Silva foram amplamente debatidas em sessões organizadas visando à confecção do presente material. Tendo em consideração o caráter heterogêneo do grupo à época de sua constituição, formado por graduandos, mestrandos e doutorandos, em tais sessões foram indicadas regras de padronização dos textos, critérios para o uso de documentos e materiais bibliográficos e, sobretudo, consolidou-se um ambiente privilegiado para as sugestões e as críticas concernentes aos conteúdos exibidos.

O processo foi intenso e longo. Neste período, a composição original do grupo se alterou parcialmente devido a titulações, redefinição de focos temáticos, ingressos, dentre outras razões. As diretrizes gerais que marcaram o ambiente de reflexão e produção coletiva, entretanto, como já sublinhado, foram mantidas e aperfeiçoadas. Para tal, contamos com especial participação de Juliana Salgado Raffaeli que, integrante também do segundo volume, nesta coletânea participou ativamente da

coordenação das sessões de debate e revisão dos capítulos, além de ser a responsável pelo processo de editoração.

Buscando sistematizar os textos produzidos, organizamos o livro em quatro blocos, nos quais estão distribuídos os treze capítulos que o compõem.

O primeiro bloco, “Cristianização na Hispânia sueva e visigoda”, lança luz sobre os estudos históricos referentes à cristianização ibérica, propondo novas abordagens sobre temas aclamados pela medievística portuguesa e espanhola.

Este conjunto é inaugurado pelo capítulo de Nathália Agostinho Xavier. Em “A (re) integração dos espaços religiosos: uma análise da cristianização do reino suevo (século VI)”, a autora realça a espacialidade no contexto de fortalecimento episcopal no referido reino e, ao mesmo tempo, sua relação com as disputas entre os protagonistas envolvidos. Assim, pelo prisma da “virada espacial”, soma-se às pesquisas que têm renovado os estudos sobre a igreja sueva.

Em seguida, em “‘Ciclo de Peste’: o discurso eclesiástico acerca da peste na Hispânia visigoda (século VI)”, Nathalia Cardoso Rachid de Lacerda examina os sermões anônimos associando-os à “Peste de Justiniano” que assolou o entorno do Mediterrâneo. Dessa forma, considera os sermões e a pregação como expressões que, em meio a um contexto presumidamente sensível, concorreram parcialmente para o fortalecimento eclesiástico naquela conjuntura.

“O ofício de bispo pela perspectiva de um monarca: o perfil episcopal na *Vita Desiderii* (séculos VI-VII), de Renan Costa da Silva, investiga esta hagiografia, atribuída ao monarca Sisebuto. Nestes termos, o autor considera tal relato hagiográfico como

parte do empenho institucional de normatização da atuação eclesiástica e, sobretudo, episcopal então em andamento no reino visigodo.

Intitulado “Bispos e monges em textos hagiográficos”, na segunda parte constam quatro capítulos, o que acena para a relevância crescente dos textos hagiográficos nas investigações recentes, abarcando tanto o “ocidente medieval” quanto o espaço “bizantino”.

De autoria de Lucas Moreira Calvo, o capítulo “Os conflitos religiosos entre Hipácio de Rufiniana e a hierarquia eclesiástica de Calcedônia e Constantinopla no século V: a liderança monástica tardo-antiga no Oriente cristão” parte de um relato hagiográfico para discutir as relações entre o monacato e os bispos orientais, em meio às conhecidas “controvérsias cristológicas”. Neste sentido, o texto reavalia os pressupostos historiográficos que, por muito tempo, consideraram a ação monástica estritamente subordinada aos ditames dos bispos, protagonistas destas querelas.

Em seguida, “Um perfil episcopal nos santos do reino dos francos? Aproximações e distanciamentos entre os bispos Albino de Angers e Nicétio de Lyon (século VI)”, de Juliana Prata da Costa, compara duas hagiografias de bispos merovíngios. Desta forma, discute as possibilidades analíticas de investigar “perfis episcopais” nesta região, ao partir de hagiografias que apenas recentemente passaram a receber maior atenção historiográfica.

“Os bispos e as relações de poder na igreja irlandesa: uma análise da *Collectanea*, de Tírechán (século VII)”, de Clarissa Mattana de Oliveira, articula o relato hagiográfico sobre Patrício, cuja memória diz respeito aos primeiros séculos de cristianização irlandesa, aos interesses sociais do hagiógrafo e de

seu mosteiro na divulgação da obra, em meio aos conflitos com outros mosteiros e episcopados. Com isso, identifica-se com os trabalhos históricos que, nas últimas décadas, criticaram o enfoque tradicionalmente imputado aos estudos irlandeses.

No capítulo seguinte, “As disputas de poder entre bispos na hagiografia de Amando de Maastrich (século VII)”, Juliana Salgado Raffaelli também investiga o movimento e as disputas do campo religioso. Para tal, concentra-se no relato hagiográfico de Amando, monge-bispo-peregrino no reino franco no século VII, cuja atuação esteve relacionada, dentre outros elementos, a conflitos com autoridades episcopais.

O terceiro bloco, “Campos do saber e produção isidoriana”, detém-se no *corpus* atribuído a Isidoro de Sevilha, tido como um dos mais atuantes bispos do período. No conjunto, seus capítulos debatem as interações entre a produção isidoriana e a instituição eclesiástica.

“As “fases do fiel”: uma análise das etapas do batismo no de *Eclesiasticis Officiis* de Isidoro de Sevilha (século VII)”, de Nathália Serenado da Silva, aborda as diversas etapas de inserção batismal, com base no conhecido tratado isidoriano. Assim, coloca a questão litúrgica no cerne de um processo de disputas e hierarquizações políticas e simbólicas, redimensionando alguns dos ditames da História da Liturgia.

Cíntia Jalles de Carvalho de Araújo Costa, em “As relações de poder e o conhecimento astronômico na obra de Isidoro de Sevilha (século VII)”, rediscute o saber astronômico isidoriano, tendo como base duas obras do sevilhano: *Etymologiarum* e *De natura rerum*. Segundo a autora, a utilização desse conhecimento na administração de atividades diversas foi parte relevante no

processo de fortalecimento episcopal.

As epístolas são referências centrais no capítulo “A relação mestre-discipular no epistolário de Isidoro de Sevilha (século VII)”, de Rodrigo dos Santos Rainha. Nele, o autor estuda a correspondência deste bispo com representantes do meio eclesiástico e político visigótico, atento às relações mestre-discipulo. Desse modo, amplia o entendimento de sua pesquisa dedicada aos diferentes âmbitos da educação oferecida e disputada no referido contexto.

O último bloco, “Facetas da atividade eclesiástica”, volta-se à análise de documentos monásticos, episcopais ou legais produzidos no contexto das Gálias e da *Hispania*. Desta forma, os textos aqui compreendidos realçam a diversidade da atividade eclesiástica, bem como suas ramificações institucionais.

“Discernimento e poder na obra monástica de João Cassiano (século V)”, de Bruno Uchoa Borgongino, aborda a relação entre o conceito de discernimento e o poder nas *Instituições Cenobíticas* e nas *Conferências*, atribuídas a Cassiano, escritor notoriamente inserido no debate relativo ao monaquismo no Ocidente.

Rodrigo Ballesteiro Tomaz, em “Entre mortos e punidos: a morte como exaltação e punição no *Liber in Gloria Martyrum* de Gregório de Tours (século VI)”, recupera a temática do martírio cristão. Em específico, o autor investiga de que modo os diferentes relatos sobre a morte dos mártires se constituíam como um elemento de distinção entre aqueles considerados modelos positivos e negativos.

Por fim, “A prescrição de trinta anos: aspectos políticos das disputas fundiárias intrassenhoriais na *Lex Visigothorum* (século VII)”, de Guilherme Marinho Nunes, relaciona a afirmação de

um poder nobiliárquico tipicamente senhorial à elaboração e divulgação da *Lex Visigothorum*, documento legislativo compilado no século VII. Atendo-se à questão da prescrição de trinta anos, o autor considera como o discurso jurídico fundamentou simbolicamente a dominação senhorial dos grandes senhores de terra.

Assim, como nos livros anteriores, ao publicarmos este material, convidamos nossos leitores ao debate. Desejamos, portanto, que a divulgação de uma parte do que é produzido pelos pesquisadores e estudantes vinculados ao Programa de Estudos Medievais - UFRJ possa instigar especialmente os interessados no período inicial da Idade Média, contribuindo à promoção das condições favoráveis à troca acadêmica.

Os organizadores

PARTE I:

**CRISTIANIZAÇÃO NA HISPÂNIA
SUEVA E VISIGODA**

A (RE) INTEGRAÇÃO DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS: UMA ANÁLISE DA CRISTIANIZAÇÃO DO REINO SUEVO (SÉCULO VI)

Nathalia Agostinho Xavier

Resumo: A análise do presente capítulo baliza-se no período de cristianização do reino suevo, à época da aceitação do niceanismo pelos reis e pela atuação normativo-pastoral da hierarquia eclesiástica liderada pelo bispo Martinho de Braga. Na documentação, em geral centrada na tarefa de reorganizar a Igreja na região, é perceptível a preocupação com a demarcação e significação de espaços religiosos ou limites territoriais – sedes episcopais, igrejas, lugares de culto, templos. Deste modo, a superação das ditas heresias, superstições e do politeísmo abarca esforços que se manifestam no mapa físico e social das regiões e/ou no discurso eclesiástico acerca de tais locais religiosos. Com isto, propomos observar este não apenas como um de vários aspectos do processo de fortalecimento clerical no noroeste peninsular, mas como dado que informa a importância da amplitude geopolítica no decorrer das transformações ocasionadas pela institucionalização eclesiástica no reino.

Palavras-chave: Espaço; Cristianização; Reino Suevo.

Abstract: The analysis of the present chapter is focused on the christianization of the suevi kingdom, by the time of the acceptance of the nicene doctrine by the kings and the pastoral and normative performance of the ecclesiastical hierarchy led by Martinho of Braga. In the documentation, generally focused at the task of rearranging the Church at the region, it is perceptible the concern with demarcation and signification of religious spaces or territorial limits – episcopal sees, churches, places of cult, temples. Therefore, the overcoming of the so-called heresies, superstitions and polytheism covers efforts that manifests in the physical and social map of the regions and/or at the ecclesiastical discourse about such religious localizations. That said, we propose to observe that not only as one of many aspects of the clerical strengthening process at the northeast peninsula, but as data that informs the importance of the geopolitical amplitude during transformations caused by the ecclesiastical institutionalization of the kingdom.

Keywords: Space; Christianization; Suevi Kingdom.

(...) não há nenhum problema nesta província acerca da unidade da fé, devemos agora tratar mais especialmente se há entre nós algo mais repreensível, contrário à disciplina apostólica, por ignorância ou por negligência (...) (II *Synodus Bracarensis*, intro.).

Introdução: a produção do espaço como objeto

Com o intuito de compreender a dinâmica espacial do processo de cristianização suevo, fomos impelidos não apenas a analisar referências da documentação eclesiástica, mas também a abordar certa conceituação teórica específica acerca da temática. A questão da espacialidade é cara a ciências como a Arqueologia, a Sociologia e a Geografia, bem como pela História e há muito o debate não se restringe a um cenário físico ocupado por corpos.

Toda sociedade produz seu próprio *espaço*. Quase axiomática, a premissa considera a potencialidade de criação, designação, categorização e significação de mapas e ambientes sociais em contextos precisos, determinando estes esforços como objeto historiográfico. Optamos, deste modo, por observar o conceito de acordo com sua funcionalidade e inserção em relações de poder, pois ainda que a determinação/divisão de limites se ampare em aspectos topográficos, arquitetônicos ou naturais, ela não aborda apenas uma objetividade a ser descrita e está sempre aberta a interpretações e apropriações de acordo com a conjuntura.

Neste sentido, há de se considerar a proposição de Lefebvre de criar uma “ciência” que buscasse superar as separações de cada disciplina. Em “The Production of Space”,¹ obra pilar na

¹ LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Cornwall: T. J., 1991.

qual elabora a associação entre a produção espacial e as relações de poder em cada sociedade, o autor parte da concepção de ideologia do materialismo histórico. Como afirma:

Espaço (social) é um produto (social). Esta proposição pode parecer tautológica, e, portanto, óbvia. Há uma boa razão para, entretanto, examiná-la cuidadosamente, para considerar suas implicações e suas consequências antes de aceitá-la (...) além de ser um meio de produção, é um meio de controle e, deste modo, de dominação, de poder; ainda assim, como tal, escapa em parte daqueles que fazem uso dela.²

Partindo de suas inestimáveis contribuições, mas também de diálogos mais recentes,³ cabe destacar que pressupomos a conexão entre as transformações históricas e as transformações tempo-espaciais, abarcando certo construtivismo, valorizando as inter-relações entre estrutura e ação, isto é, entre as condições de produção do discurso eclesiástico e sua potencialidade transformativa.

Convencionamos, neste sentido, inserir-nos nos *spatial studies* e suas apreciações interdisciplinares que, em dissidência de olhares urbanísticos ou rigidamente estruturalistas, expandiram as possibilidades de interpretação espacial. Mantendo o vínculo entre espaço e poder, a produção e o discurso acerca da

²“(Social) space is a (social) product. This proposition might appear to border on the tautologous, and hence on the obvious. There is good reason, however, to examine it carefully, to consider its implications and consequences before accepting it.(...) in addition to being a means of production it is also a means of control, and hence of domination, of power; yet that, as such, it escapes in part from those who would make use of it.” LEFEBVRE, H. Op. Cit., p. 26. Tradução nossa.

³ SCHORER, Marianne. Entrevista: *Space-studies – Spatial Turn*. Entrevistadores: A. A. Bragança e D. G. Silva. *Brathair*, v. 12, n. 1, 193-201, 2012.

acomodação e posicionamento de agentes e grupos passou a ser o foco das perguntas que circundam a problemática: “por quem, como, sob quais condições e com quais consequências o espaço é experienciado, construído e vivido”?.⁴ Deste modo, houve uma ênfase, possível após a contribuição de autores como Bourdieu,⁵ na ideia de flexibilidade, de ação, de dilatação e apropriação, demarcada pelas desigualdades econômicas e sociopolíticas. Estudos, por fim, que valorizaram a construção do espaço pelos atores e não somente sua movimentação nele.

Reconhecemos e realçamos, assim, a centralidade da organização espacial no projeto de cristianização da Galiza, no século VI, que tanto englobou a formação de um mapa de paróquias ou dioceses e a valorização da comunicação entre estas, quanto a separação ou resignificação de locais de culto pagãos e cristãos. Para afirmá-lo, pautamo-nos em parte na documentação normativa produzida no reino,⁶ e na recorrência destas referências espaço-religiosas, selecionando para análise as atas dos dois concílios bracarenses realizados no século VI⁷

⁴ Ibidem. p. 197.

⁵ BOURDIEU, Pierre. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. Estudos Avançados, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 133-144, 2003.

⁶ Cabe destacar, neste ponto, que o diálogo com a Arqueologia não é travado direta e especificamente neste capítulo, visto sua brevidade. Apresentamos uma proposta que se restringe à análise da caracterização normativa do espaço, isto é, como este aparece no discurso eclesialístico como idealização ou planejamento, como ferramenta de poder e distinção, além de sua materialidade. Todavia, ressaltamos que a interseção entre disciplinas é frutífera, quicá imperativa, dentro do objeto aqui selecionado. No que tange às contribuições arqueológicas, o olhar do historiador não deve ser apenas o de verificação das fontes escritas, o que denotaria um caráter apenas auxiliar para a disciplina, nem o de constatação de mudanças topográficas para sustentação de hipóteses. No demais, qualquer diálogo que não se limitasse a uma perspectiva unilateral necessitaria ter como suporte um trabalho mais extenso.

⁷ Os Concílios de Braga I e II, aos quais nos referimos pelas siglas I CB e II CB,

e o *Parochiale Suevum*.⁸ Elencamos, assim, discurso, entendido como formulação, textual ou não, que visava a manter formas de dominação,⁹ por meio da fixação e limitação de espaços, – locais domésticos ou públicos, edifícios e regiões.

As categorizações aqui desenvolvidas – por escala de grandeza, tipo de relação desenvolvida, função, fronteira, etc. – servir-nos-ão como ponto de partida e como parte do que se constitui como espaço social, porém sem limitá-lo. Tal amplitude se explica pela reconfiguração da velha questão acerca do contato homem-meio, entrevista pelas influências que um exerce sobre o outro, complementada, por sua vez, pelo estudo das posições ocupadas pelos agentes no espaço social e seu papel na materialização das assimetrias no espaço geográfico, seja em nível macro normativo-institucional, seja na simbolização de práticas microrreligiosas cotidianas.

Este vasto conjunto de referências e aspectos pode ser sintetizado pelo que passaremos a chamar de *espaço eclesialístico*, sendo este duplamente caracterizado por uma tradição cristã evocada pela hierarquia eclesialística e pela ação regionalizada de institucionalização da Igreja na Galiza. Isto é, um espaço aparentemente caracterizado pela trajetória de expansão do

respectivamente. CVHR, p. 65-106.

⁸ Um inventariado de paróquias/dioceses atribuído ao período ao qual passaremos a nos referir pela sigla PS. DAVID, Pierre. Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XIII siècle. Paris: Societé d’Édition, 1947. p. 19-44.

⁹ Por formas de dominação compreendemos as maneiras de perpetuação do poder episcopal. Na documentação, invariavelmente, trata-se do exercício de autoridade dos bispos sobre sua sede. Vincula-se a uma demarcação territorial conjuntamente a determinadas prerrogativas sociais, religiosas e econômicas, visto que a estes personagens estão delegadas a gestão dos bens eclesialísticos, a responsabilidade sobre os sacramentos e a liderança espiritual da eclesia.

cristianismo no noroeste peninsular, mas constantemente redefinido e resignificado de acordo com as circunstâncias. Acreditamos que tal espaço extrapola a materialidade da ação institucional no reino, – como construção de igrejas ou a elaboração de punições a dissidentes – compondo-se, também, por significados atribuídos socialmente. É, portanto, fruto de negociações ou imposições que se propõem a partir da do (re) arranjo dos agentes e da formação de parâmetros distintivos com base em pressupostos religiosos; uma confluência entre as diversas relações estabelecidas entre materiais físicos e humanos. É, por fim, constituído *pelos* e constitui *as* hierarquias, abrangendo diversos aspectos da vida social e organizando-os em função das demandas da oficialização nicena no reino.

A cristianização sueva e o projeto de (re) integração espacial

Com a chegada de Martinho de Braga, personagem central nos estudos acerca do reino, e seu estabelecimento em mosteiros construídos em Dume,¹⁰ observa-se um projeto de reorganização eclesiástica na região da Galiza. Sua chegada coincide com a

¹⁰ Estudado por sua proeminência na documentação, o bispo é observado pela historiografia como um dos líderes catalisadores da cristianização da região. A maioria das fontes que possuímos para o período o citam ou foram por ele escritas. Ele fundou mosteiros e inaugurou o cargo de abade-bispo, até hoje perpetuado. Não sabemos exatamente a data da construção destes espaços, mas como Martinho de Dume tornou-se bispo em 556, acreditamos ter sido, portanto, entre 550 e 556. Sua autoria na fundação é atestada no X Concílio de Toledo, de 656. Igualmente, sua participação na vida monástica da região também é percebida pela seleção e tradução das *Sentenças dos Padres Egípcios*, um conjunto de normativas moralizantes voltadas para a ascese. CVHR, Op. Cit., p. 322. SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga* dedicadas ao rei suevo. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. p. 66-68.

conversão do rei suevo ao cristianismo niceno,¹¹ revelando uma aliança institucional entre monarquia e Igreja. Com isto, após mais de meia centúria sem evidências escritas,¹² deparamo-nos, na metade do século VI, com um reino mais ou menos

¹¹ Não há consenso sobre a conversão do rei, pois não há resposta única na historiografia ou na documentação disponível acerca de qual deles haveria se convertido e em que momento. Há, inclusive perspectivas que consideram que o primeiro concílio tenha sido realizado mesmo antes de uma conversão oficial, mas estas últimas são geralmente atribuídas à presença de Martinho de Braga na região. Segundo Isidoro de Sevilha, Teodomiro foi o rei que aderiu ao niceanismo por influência de Martinho de Braga; para Gregório de Tours, este foi Carriarico, que após a cura da lepra de seu filho pela proximidade de relíquias vindas de Tours, arrependeu-se e converteu-se. Por outro lado, podemos talvez considerar que Ariamiro, que convoca o I Concílio de Braga, foi o primeiro rei convertido ao credo niceno após o período ariano. Entretanto, determinar uma data ou mesmo um nome não é prioridade em nosso trabalho, visto que a própria realização de reuniões eclesiásticas convocadas pelo monarca já é indício de uma aliança entre as instituições. CVHR; GREGORY of TOURS. *The History of the Franks*. Ed. Ormonde Maddock Dalton. Oxford: Clarendon, 1927. 2 v. Sobre as diferentes interpretações, ver: THOMPSON, Edward Arthur. *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism*. In: JAMES, Edward. (Ed.). *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford: Clarendon, 1980. p. 77-92.

¹² Os suevos chegaram à Península Ibérica no início do século cinco, e tiveram singular relação com cristianismo. A conversão de Requiário à doutrina nicena, em 466, é pouco documentada e, subsequentemente, considerada superficial no que concerne à população do reino. Após seu reinado temos notícias de uma conversão ao arianismo, comumente explicada pela relação de subordinação com os vizinhos visigodos. A isto se segue um período de silêncio na documentação, com o fim da crônica de Idácio de Chaves no reinado de Remismundo. Só começamos a obter indícios da organização sueva na região por meio de documentos de ordem religiosa, como a carta enviada em 538 a Profuturo de Braga pelo bispo Virgílio de Roma, e com a chegada de Martinho de Braga, da Panônia. Após a elevação deste último ao bispado de Dume, a partir de meados do século VI, temos mais notícias acerca do contorno religioso e sócio-político do regnum, uma vez que boa parte da produção textual analisada pelos estudiosos foi escrita por Martinho. Assim parte considerável das informações sobre o período é lida a partir dos relatos de Idácio de Chaves e Isidoro de Sevilha. Cf.: SILVA, Leila Rodrigues da. Os suevos na Crônica de Idácio e nas Histórias de Isidoro de Sevilha. *Brathair*, v. 10, n. 2, p. 14-25, 2010.

consolidado e cristianizado, entrevisto nas fontes escritas pelo bispo e nas reuniões conciliares que se organizam no período.

A relação laico-clerical se apresenta nos cânones bracarenses selecionados por evidenciar os constantes esforços de aparelhamento do corpo eclesiástico e a articulação entre o monarca da época e Martinho de Dume. Não se trata, cabe dizer, de uma relação unilateral em que a autoridade da Igreja se expressasse a partir do apoio da realeza, todavia de uma mútua colaboração que se compõe na legitimação do rei como líder cristão e na exaltação da autoridade do corpo clerical.¹³

Ainda que polêmico por discussões acerca de sua autenticidade, o *Parochiale Suevum* é documento que atesta tal dinâmica. Como aqui pretendemos destacar um aspecto em particular desta conjuntura, a saber, a delimitação de certo *espaço eclesiástico*, marcado por normativas e hierarquias próprias, lemos o PS como indicativo da importância da construção de um mapa particularizado no processo de cristianização da Galiza. Trata-se de uma exposição de paróquias em lista, divididas em territorialidades episcopais, que contempla, ao mesmo tempo, a submissão de igrejas locais à responsabilidade dos bispos e a separação dos limites de cada *diocese* – termo que aparece como equivalência de *paróquia*.¹⁴ Junto a essa espécie

¹³ A partir do universo teórico de Pierre Bourdieu, a historiadora Leila Rodrigues atribui a Martinho de Braga a posição de um porta-voz autorizado da Igreja regional, de acordo com a proeminência que assumiria entre pares. Seu discurso e os documentos a ele associados demarcam, portanto, o tom de oficialidade e de normatização da instituição. SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI*. Op. Cit., p. 72-76.

¹⁴ O conceito de paróquia é considerado a partir da ideia de igreja, como lugar de reunião comunitária de culto, portanto, aparecendo na documentação como sinônimo de diocese. DAVID, Pierre. Op. Cit., p. 14.

de inventário encontra-se uma carta que teria sido enviada pelo rei Teodomiro em que se estabelece a formação de uma segunda sede metropolitana: Lugo. Contudo, a carta foi em grande parte considerada uma interpolação posterior, mas a autenticidade do restante do documento ainda é afirmada por alguns autores, como veremos.

Pioneiro nos comentários sobre o texto, Pierre David, quem propôs essa diferenciada autenticidade para cada parte do documento, é retomado por pesquisadores que a partir de suas considerações iniciais colocam questões importantes, mesmo sem divergir muito. São sutilezas que separam suas análises. Garcia Moreno¹⁵ pouco questiona o conteúdo, identificando nele o produto final do processo de cristianização martiniano e repetindo suas informações quase acriticamente. De forma semelhante, Barbero de Aguilera¹⁶ confirma a autenticidade do documento, apesar de impugnar também sua introdução, reforçando os dados apresentados. Lê a fonte tal como descreve a inserção de igrejas paroquiais em sedes, sem interrogações sobre o que seriam tais igrejas. Na contrapartida, Pablo C. Díaz¹⁷ evoca certa problemática, fazendo considerações sobre o termo

¹⁵ GARCIA MORENO, Luis. A. La Iglesia y el cristianismo en la Gallaecia de época sueva. *Antig. Crist.*, Murcia, v. 23, p. 39-55, 2006. NUÑEZ GARCÍA, Oscar. Cristianismo, Sociedade y Poder: origen y evolución la jerarquia eclesiástica en la Gallaecia Antigua. *Hispania Sacra*, v. 65, p. 7-31, 2013.

¹⁶ BARBERO DE AGUILERA, Abilio. El reino suevo y la provincia de Gallaecia. In: _____. *La Sociedad Visigoda y su Entorno Historico*. Madrid: XXI siglo veintuno de España, 1992. p. 180-188.

¹⁷ DÍAZ, Pablo C. El control de las conciencias. In: _____. *El reino Suevo (411-585)*. Madrid: Akal, 2011. p. 236-239; _____. El Parochiale Suevum: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia Tardoantigua. In: ALVAR EZQUERRA, Jaime; MANGAS MANJARRÉS, Julio (Coord.). *Homenaje a José María Blázquez*. Antigüedad: religiones y sociedades, Madrid, v.6, p. 35-48, 1998.

paroquial e sobre a dificuldade em se analisar a pertinência do documento para o século VI, – ainda que o relacione à integração monarquia/Igreja neste período – visto as inferências que sofreu com o passar do tempo. Por fim, em estudos mais recentes, Nuñez Garcia¹⁸ retoma ideias semelhantes às de C. Díaz, associando a administração sueva à fixação de sedes e abrindo para debate os detalhes desta reorganização, por meio de algumas questões, como a criação e a disposição de igrejas, bem como o papel das sedes e de sua tradição nos novos limites políticos.

De qualquer forma, o texto ainda requer análise, em especial por seu caráter lacônico. A “desconfiança” é essencial, mas o debate sobre a autenticidade não limita a crítica. Há inexploradas correlações possíveis entre o contexto apresentado, o documento e referências em outras fontes.¹⁹

Em comparação aos cânones bracarenses verificamos algumas preocupações latentes que se inserem na conjuntura observada. Primeiramente, a distinção de autoridades semiautônomas em cada sede, expondo a necessidade de definição de cada região por capacidade de governo do bispo, localizando e limitando o monopólio de cada um por meio de um recorte espacial. Igualmente, nota-se a manutenção de sedes antigas e a criação de outras, observada do primeiro para o segundo concílio bracarense, bem como o estabelecimento de duas sedes administrativas maiores: Lugo e Braga.²⁰ Tal

“desenho” demonstra, sobretudo, um esforço de organização institucional que, ainda que garanta poderes locais aos respectivos bispos, concentra-os e verticaliza-os em sedes maiores com o intuito de reforçar a hierarquia e promover certa centralização e uniformidade de culto, fé e normativa.

Por esse viés, a apreciação desta lista de paróquias faz-se possível, sobretudo, se considerada a partir de uma análise orientada para as motivações que o esforço de delimitação e fixação do espaço eclesiástico demonstra. Sua leitura junto a alguns cânones selecionados nos I e II Concílios de Braga, denota um empenho de comunicação entre regiões como meio de garantir a expansão de um cristianismo unificado para além das sedes administrativas e dos nichos episcopais, o que pode suscitar questionamentos relevantes acerca da conjuntura religiosa e política da Galiza à época. Com efeito, a submissão das igrejas rurais à responsabilidade episcopal é destaque no PS, assim como a regulamentação dos cargos eclesiásticos e exaltação da primazia metropolitana são preocupações constantes nas atas das reuniões. A formalização de uma hierarquia rígida e homogênea une, portanto, o conteúdo de ambos os textos.

Os I e II CB realizaram-se, respectivamente, nos anos de 561 e 572. O primeiro, presidido por Lucrecio no decorrer do reinado de Ariamiro, tratou de questões relativas à hierarquia eclesiástica,

como novas ou recentemente incluídas na comunhão da Igreja local no período que transcorre entre as reuniões conciliares. Há a manutenção da assinatura de dioceses antigas, certamente, mas nas atas do ICB, as sedes não são especificadas. Entre as mais antigas figurariam Braga, Astorga e Lugo, sendo esta última elevada apenas a partir do IICB à capital metropolitana junto a Braga. E, provavelmente, criadas a partir de 550 teríamos Dume e Britania. Sobre a relação destas dioceses, mais especificamente, reflete Nuñez Garcia. NUÑEZ GARCÍA, Oscar. Op. Cit.

¹⁸ NUÑEZ GARCÍA, Oscar. Op. Cit.

¹⁹ Inclusive, a sua divisão paroquial correlaciona-se com os atuais estudos arqueológicos na área. FONTES, Luís. O Período Suévico e visigótico e o papel da Igreja na Organização do Território. *Minho: traços de Identidade*. Braga: Universidade do Minho, 2009. p. 272-292. p. 290.

²⁰ Do primeiro ao segundo concílio bracarense notamos a expansão de sedes ou assinaturas episcopais, de oito a treze. É difícil precisar quais despontam

à uniformização dos ritos e à rejeição ao priscilianismo,²¹ que se manifestou fortemente na região da Galiza. O segundo, presidido por Martinho de Braga, foi assinado por doze bispos e tratou, entre outros, de pontos relativos ao reforço da elite episcopal, ao batismo e às superstições. A ele estão anexados os oitenta e quatro cânones conhecidos como *Capitula Martini* (CM), aqui também considerados, uma vez que número notável de suas normas está voltado para o fortalecimento da autoridade episcopal, para a regulamentação do acesso e da permanência em cargos episcopais e para a conduta clerical.

Seguindo o pressuposto da associação entre poder e espaço, observamos a documentação pela perspectiva de Pierre Bourdieu que, em texto curto, porém rico, sobre o tema, sistematiza uma diferenciação entre *espaço físico, social e fisicamente apropriado*, sendo o segundo “definido pela exclusão mútua (ou distinção) de posições que o constituem; isto é, uma justaposição de posições sociais.”²² A apropriação física do espaço, promoveria, desta forma, a distinção, caracterizando-se como ação pertinente a uma elite.

A partir da proposta de Bourdieu, acreditamos que na

²¹ Doutrina liderada pelo bispo Prisciliano no século IV, foi associada ao maniqueísmo e rechaçada por membros da Igreja, em uma disputa que terminou com a determinação de pena capital para Prisciliano pelo Império. Desenvolvida na região da Galiza, tal vertente aparece na documentação dois séculos depois, ou seja, no período estudado neste capítulo, sobretudo nas atas do I Concílio de Braga, retomam-se os anátemas relativos à heresia que é mais referenciada que o próprio arianismo. Sobre “permanência” da heresia, cf.: BARBERO DE AGUILERA, Abilio. El Priscilianismo: heresia o movimiento social? In: _____ et alli (Org.). *Conflictos y estretuturas sociales en la Hispania Antigua*. Madrid: Akal, 1977. p. 77-97; HARTMANN Carmen Cardelle de. ¿El Priscilianismo tras Prisciliano, um movimento galaico? *HABIS*, Sevilla, n. 29, p. 269-290, 1998.

²² BOURDIEU, Pierre. Op. Cit., p. 133.

documentação são perceptíveis as disputas por bens religiosos, viabilizados pela separação entre fiéis e cargos clericais, bem como pela distinção interna ao próprio corpo eclesiástico. Por meio desta diretriz teórica, apreendemos o espaço eclesiástico, mobilizado, apropriado, hierarquizado e hierarquizante, como fruto da transmutação de um espaço social por um fisicamente apropriado, em que vigoram disputas de poder e distinguem-se o acesso aos bens e capitais.²³

Na documentação selecionada, ainda que notemos a criação de novas sedes, o que se destaca é a tentativa de reintegrá-las, tanto por meio da comunicação constante e de acordos entre elas, quanto pela regularização das relações entre os membros da hierarquia eclesiástica.

Junto à documentação central, somam-se evidências de trocas epistolares entre as sedes galaicas que parecem constantemente voltar à figura de Martinho de Dume. Tal personagem representa uma liderança neste momento por ocupar o cargo de bispo de Braga e, com isto, intermediar esta que chamamos de uma “rede de comunicação” paroquial. A documentação do período, que foi atribuída ao metropolitano, é sempre dedicada a outro bispo, – ou ao próprio rei – em busca por uma horizontalidade entre pares clericais e uma verticalização em relação aos cargos menores – presbíteros, diáconos, dentre outros.

Ademais da expansão da influência cristã no reino, observa-se, principalmente, a reordenação de seus representantes em um contexto de uma aliança explícita com a monarquia. As referências selecionadas para compor o estudo desta conjuntura agregam

²³ Idem.

tanto edifícios e ambientes de culto, quanto uma visão macro do mapa eclesiástico da região, uma vez que nosso objetivo principal é compreender o papel da delimitação espacial na formação de uma ortodoxia unificada, independente da natureza arquitetônica ou cartográfica do objeto de interesse. Esta abordagem possibilitou-nos, então, a categorização de dois tipos de normativas: as de característica macroinstitucional e as de cunho *microrreligioso*. Respectivamente, ressaltamos frequentes os esforços de integração entre sedes semiautônomas subjugadas à diocese metropolitana de Braga, assim como a constante circunscrição da ortodoxia nicena frente à dissidência – ora expressa na tradição priscilianista que perduraria na região, ora pelo combate às crenças idólatras e supersticiosas.²⁴ Ambos os aspectos são considerados separadamente, ainda que estejam em consonância com o propósito de fortalecimento e reordenação da Igreja local, ou seja, de manutenção da predominância do espaço eclesiástico.

Organização interna à hierarquia eclesiástica

A realização de duas reuniões episcopais ocorreu no período de onze anos e abarcou, dentre outros, problemas relativos às prerrogativas e limites do poder episcopal e à fixação da ortodoxia nicena, associando-os constantemente ao caráter espacial. O curto intervalo entre os concílios gerais, ambos convocados pelos reis da ocasião, a reiteração de questões sobre a normativa eclesiástica e a ampliação no número de sedes foram

²⁴ O termo dissidência não deve indicar uma simplificação de complexos sistemas de crença e culto, mas sim reforçar o caráter homogêneo que o discurso niceno confere a doutrinas e práticas não permitidas. Trata-se da construção do “outro” religioso, em oposição à ortodoxia pretensamente determinada nestas normas.

indícios do trabalho de institucionalização da Igreja no reino, e a reintegração espacial, um de seus principais aspectos.

Não coincidentemente, a parte de cânones voltados para a legitimação da superioridade do metropolitano entre os bispos é quantitativamente relevante, sobretudo nos *Capitula Martini*. Nestas atas conjuntas (II CB e CM) encontram-se os cânones II a IV²⁵ que se referem à primazia do metropolitano e os I e V a XVII²⁶ que ordenam as prerrogativas e proibições ao corpo episcopal, bem como estabelecem as regras para o uso dos bens eclesiásticos, demonstrando dificuldades de disputas por sedes, em vacâncias e trocas, assim como a cobrança indevida por sacramentos. Na mesma linha, os XVIII e XIX²⁷ comentam a própria organização de reuniões conciliares, sublinhando a necessidade destas para a resolução de contendas e para a formação de uma legislação unificada que representasse a Igreja na região de forma supraprovinciana.

No I CB, as normas VI, VII e VIII²⁸ são relacionadas à restrição de ordenação e à autoridade do bispo e da patrística, aludindo ao uso correto dos bens eclesiásticos. Trata-se, assim, da construção de um organismo ordenado, uno e vertical, sendo a figura do metropolitano e a glorificação do coletivo de bispos as bases para afirmação da instituição.

Proíbe-se, por exemplo, a presença de leitores (I CB – X),²⁹ das mulheres e dos leigos que comungam (I CB – XIII)³⁰ no

²⁵ CVHR, p. 87.

²⁶ Ibidem. p. 87; 91.

²⁷ Ibidem. p. 91-92.

²⁸ Ibidem. p. 72-73.

²⁹ Ibidem. p. 73.

³⁰ Ibidem. p. 73-74.

altar, uma vez que este se destaca como lugar de posicionamento restrito ao corpo clerical, apenas a partir do subdiaconato. Semelhantemente, regulamentando o acesso pelo prestígio, presbíteros são impedidos de entrar no batistério antes dos bispos (CM-LIII).³¹ Além de imbuir certa deferência ao recinto de realização dos ofícios, exacerba-se o destaque conferido ao intermediário, isto é, àquele responsável por encaminhar o fiel à salvação em nome da Igreja, aos quais se confere a responsabilidade de concretizar missas e sacramentos.

De tal maneira, a hierarquia se fortalece pela distinção intra e extra clerical, por meio recurso de restrição de acesso ou uso de determinados locais para fins religiosos. Notamos, até então, a separação entre o que é de admissão secular e o que é de admissão sagrada,³² uma restrição nos leva a crer que o leitor não é considerado parte do corpo clerical, apesar de suas funções no ofício. Com efeito, o apontamento dos que podem ou não estar presentes no altar demonstra as sutilezas que servem para hierarquização de cada cargo, tornando-se uma delimitação de cunho *macroinstitucional*.

Internamente, a verticalidade dos cargos fica clara por meio

³¹ Ibidem. p. 99.

³² Neste texto, sagrado é visto como sinônimo de divino, assumindo a função de opositor ao profano, isto é, de contraposição teórica do mundano, do natural. Como a observância da natureza como sagrada facilitaria o acesso do homem a este plano, a tensão sagrado/profano nos documentos pode ser destacada como uma forma de distinção entre o que é de responsabilidade e acesso ao público leigo e o que deve ficar restrito ao corpo eclesiástico. Sobre a tensão entre sagrado/profano e a natureza, ver: MEIRINHOS, José Francisco. *Martinho de Braga e a compreensão da natureza na alta Idade Média (séc. VI): símbolos da fé contra a idolatria dos rústicos*. Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 2006. 4 V. v.2. p. 395-414.

deste e de outros recursos simbólicos: o uso da estola, apenas permitido aos diáconos (I CB – IX),³³ a consideração contínua à autoridade de cada bispo em sua respectiva sede e da submissão destes às decisões tomadas pelo coletivo e pelo metropolitano, que se apresenta como líder com poder de veto, de determinação de Páscoas (II CB - IX)³⁴ e de ordenação de membros da Igreja (I CB – VI, CM – I, II).³⁵ Sobre tal primazia, afirma-se:

Convém que em cada província, cada bispo reconheça a primazia do bispo metropolitano, e que este desempenhe o ofício, e que os restantes, bispos não façam nada sem ele (...) e do mesmo modo, o bispo metropolitano não tomará por si temerariamente, nenhuma decisão sem conselho dos demais (CM - IV).³⁶

Assim, ainda que estabelecida a verticalidade desta organização, centrada no bispo bracarense, almeja-se um consenso,³⁷ um equilíbrio e uma união do corpo clerical. A

³³ Segundo o cânone, com o próprio propósito de diferenciá-los dos subdiáconos. CVHR, Op. Cit., p. 73.

³⁴ Ibidem. p. 84.

³⁵ Ibidem. p. 86-87.

³⁶ “*Per singulas provincias oportet episcopum cognoscere primatum metropolitani episcopi et ipsum curam suscipere; nihil autem agere reliquos episcopos praeter eum, secundum quod antiquitus a patribus nostris constitutum continetur in cânone/ propter quod metropolitanus episcopus nihil sibi praesumptive adsummat absque consilio ceterorum*” Ibidem. p. 87.

³⁷ Sem adentrarmos na conceituação para consenso de Rachel Stocking, preferindo assumir as especificidades do reino suevo, cabe a referência à autora e às contribuições que esta traz à questão da conversão monárquica em reinos romano-germânicos. Em livro acerca de período pós-conversão no reino visigodo, a historiadora demonstra a manutenção de uma aparente união entre monarquia e Igreja ou mesmo interna à instituição eclesiástica, ensejada pela uniformização religiosa, como mecanismo de reforço da autoridade destas instituições e de criação de uma “harmonia social”. Em sua exposição sobre a busca por consenso e como esta se manifesta no discurso eclesiástico, em especial nas atas conciliares, Stocking sublinha o caráter ideal e retórico

conversão do rei é concomitante à uniformização da normativa da Igreja e à definição do ortodoxo, passando pela delimitação espacial, na tentativa de ordenar o que podemos chamar de *fronteiras de autoridade*. No PS, a divisão paroquial em treze unidades é pertinente ao número de assinaturas do II CB,³⁸ e ambos os textos se complementam como empenhos de comunicação e harmonia entre sedes.

Não coincidentemente o PS foi constantemente reproduzido e modificado em diferentes contextos,³⁹ visto que tal divisão territorial poderia promover a oficialização da preeminência de algumas dioceses frente outras, resolver contendas referentes aos limites de atuação episcopal, ou mesmo reafirmar a autoridade eclesiástica em determinadas conjunturas. No período suevo, ainda que excetuemos a carta de Teodomiro e a referência a um concílio em Lugo, levando em consideração somente o inventário de paróquias, já podemos dizer muito sobre o estado da instituição no noroeste peninsular. Há como deduzir a presença de disputas interclericales e o crescimento da influência nicena no reino. O

desta busca, pertinente a momentos de conflito e nunca absolutamente concretizada. Trata-se da ideia, corroborada neste trabalho, de uma unidade criada em oposição à diversidade e conflito. STOCKING, Rachel. Consensus and conflict at the Third Council of Toledo. In: _____. *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom*, 589-633. Ann Arbor: University of Michigan, 2000. p. 59-87.

³⁸ Todavia, alguns nomes de sedes parecem variar, umas inclusas em outras, novas criadas com o passar do tempo, mudanças que se notam já no decorrer do I CB ao II CB. Entretanto, considerando que o cargo de bispo de Braga era paralelo ao bispado de Dume, sendo Martinho responsável por ambos, as doze assinaturas nas atas do segundo concílio bracarense se relacionam à divisão em treze sedes do Parochiale uma vez que Braga e Dume são, neste último, consideradas separadamente.

³⁹ Sobre tais interpolações e os diversos manuscritos, cf.: DAVID, Pierre. Op. Cit., p. 1-6; 19-30.

conteúdo objetivo e lacônico do texto informa bastante quando comparado à produção textual da época e é investigado pela premissa espacial aqui proposta. A alteração ou reestruturação da Igreja, como qualquer processo histórico, constata uma transformação do âmbito espacial.

Tais dados nos permitem não apenas destacar a demanda por concordância, ressaltando a força da instituição eclesiástica na região, porém também a presença de conflito.⁴⁰ As normas são criadas, a nosso ver, com o propósito de sanar disputas entre forças locais, representadas pela elite episcopal. A necessidade de separar e, ao mesmo tempo, agrupar tais sedes é, portanto, um projeto cristianizador com dimensões espaciais. A hipótese pode ser avaliada pela quantidade de cânones destinados a interditar a má condução de bens eclesiásticos ou cobranças indevidas por tarefas, como a consagração de igrejas (II CB – II a VI; CM – V a XII; XIV a XVII).⁴¹

Igualmente, são consideráveis os cânones do *Capitula Martini* que legislam sobre as dinâmicas de mudança, abandonos ou vacâncias de dioceses (CM – V a XII). Nas disputas *entre e por* sedes, condena-se, reiteradamente, a ganância episcopal.⁴² As sentenças sobre estas condutas e os limites da atuação episcopal exprimem a construção territorial da distinção; de um vínculo entre aquele que ocupa o cargo e seu posicionamento em uma localidade específica, conceituando as supracitadas *fronteiras de*

⁴⁰ Há referência, inclusive, a bispos que se valem de violência contra os que os nomearam por não estarem satisfeitos com suas sedes

⁴¹ Ibidem. p. 81-83; 87-91.

⁴² Proíbe-se a cobrança por serviços como a ordenação de clérigos, o crisma, a consagração de basílicas, de igrejas privadas e o batismo. Ibidem. II CB – III a VII, p. 82-83.

autoridade.

A demarcação física dos espaços de culto

Em observação primária, notaram-se duas vertentes de significação espacial nos cânones. Por um lado, como acima sublinhado, a tendência a normalizar os atributos, funções e posicionamentos territoriais de membros clericais para seus pares, o que destacamos como um projeto de cunho *macroinstitucional* e, por outro, a demarcação da diferença de usos cristãos e *não* cristãos de locais de culto, mais voltados para práticas religiosas cotidianas, de cunho *microrreligioso*.

Em todos os casos, identificamos uma fixação não apenas da função destes locais na prática religiosa, mas a restrição de acesso, seja aos clérigos, seja ao público secular. É nesta restrição que se embasam as disputas por bens religiosos no *espaço fisicamente apropriado*. Isto é, reverberam as distinções que demarcam o espaço social e garantem apenas a um grupo seletivo os bens e o privilégio de determinar, delimitar e (re) significar a religião.⁴³

Junto a estas preocupações, somava-se a separação entre o religioso e o profano, o clerical e o mundano. Um conjunto de medidas destinadas a unificar os sacramentos, os batismos e a conduta moral e religiosa eclesiástica. Não coincidentemente,

⁴³ Sobre a gênese do espaço socialmente atribuído, Bourdieu elabora seu pensamento: “A capacidade de dominar o espaço apropriado, notadamente apropriando-se (material ou simbolicamente) dos bens raros (públicos ou privados) que aí se encontram distribuídos, depende do capital possuído. O capital permite manter a distância pessoas e coisas indesejáveis e, ao mesmo tempo, aproximar-se das pessoas e coisas desejáveis, minimizando assim o dispêndio (notadamente de tempo) necessário para delas se apropriar.” BOURDIEU, Pierre. Op. Cit., p. 137.

ocorre a prescrição de frequentes visitas realizadas pelo bispo a regiões rurais distantes. Se considerarmos as referências que a produção historiográfica faz sobre a ação de Martinho de Braga em relação aos “rústicos”,⁴⁴ principalmente no que tange ao seu sermão *De Correctione Rusticorum*,⁴⁵ podemos notar que seu público alvo era, em grande parte, o de presbíteros e diáconos dissidentes ou afastados, cuja representatividade em suas respectivas regiões era de interesse para o coletivo institucional que se formava.

A interiorização de uma fé normatizada previa, portanto, duas ações centrais: o rechaço a formas diferenciadas de religiosidade, – as chamadas superstições e heresias – e a exaltação de um corpo clerical unificado, formulado verticalmente do metropolitano ao último dos sacerdotes, como intermediários necessários entre o fiel e a salvação. Alguns dos cânones selecionados abaixo concentram essas tendências.

No que tange, portanto, ao aspecto *microrreligioso*, algumas referências a tipos de lugares específicos chamam

⁴⁴ No caso de análises do DCR, estas recorrentes interpretações baseiam-se no prólogo em que Martinho de Braga expõe sua preocupação em adequar o discurso ao ouvinte, simplificando-o. Trata-se de mecanismo de adaptação já utilizado por Agostinho de Hipona, que demonstra a influência de certa tradição sobre o escrito do bispo bracarense. Neste sentido, relembra-se que os rustici, em Agostinho, não são referentes apenas às gentes rurais, campesinas, mas sim aos ignorantes no que tange ao catecumenato cristão. Sobre estas questões ver: MEIRINHOS, José. F. Op. Cit.; NASCIMENTO, Aires A. *O De Correctione Rusticorum*: forma, conteúdos, intencionalidade. In: MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum*. Ed. Aires A. Nascimento e Maria João V. Branco. Lisboa: Cosmos, 1997. p. 40-41.

⁴⁵ Destinando-se, principalmente, a um público de cristãos batizados, a admoestação parece constituir um “modelo” ou exemplo de ação pastoral que garantisse a supressão das práticas “supersticiosas” e servisse de instrumento aos clérigos que a elas estivessem próximos.

atenção, quantitativamente: o altar, os espetáculos, o batistério e os túmulos.

A religiosidade em meio às tumbas desponta como uma questão importante e, ainda que nos seja difícil traçar exatamente qual o significado que o culto à morte assume para as populações locais ou mesmo para os sacerdotes regionais, elaboramos algumas interpretações verossímeis. Surge, sobretudo, a proibição de oferendas de cristãos em tumbas (CM- LXIX) ou de realização de missas sobre estas (LXVIII) entre diversos cânones acerca das atividades ou crenças consideradas supersticiosas.

Non é bom que clérigos ignorantes e ousados transladem os ofícios e distribuam os sacramentos no campo sobre as tumbas, senão devem oferecer as missas pelos defuntos na basílica ou onde estão depositadas as relíquias dos mártires.⁴⁶

A transposição da oferenda e da missa às basílicas apresenta-se, neste caminho, como alternativa ao culto de mortos, e como forma de controle de manifestações de santidade. A relação com a morte e a santidade dos que falecem perpassaria, assim, pelo crivo conciliar, retendo manifestações religiosas não oficializadas. Ainda que estes fossem, possivelmente, cânones traduzidos por Martinho de Braga de atas orientais,⁴⁷ sua inclusão entre as atas

⁴⁶ “*Non oportet clericos ignaros et praesumptores super monumenta in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta, sed aut in ecclesia aut in basilicas ubi martyrum reliquiae sunt depositae ibo pro defunctis oblationem offerre.*” CVHR, p. 102.

⁴⁷ Martinho de Braga apresenta os *Capitula Martini* como um compilado de cânones orientais traduzidos por ele, mas não há referências que possam confirmar que estes não sejam de sua própria autoria. CVHR, p. 85-86; MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. La colección canónica de la Iglesia sueva. Los *Capitula Martini*. *Bracara Augusta*, Braga, n. 21, p. 224-243, 1967. p. 238.

bracarenses indica a pertinência da interpretação ritos fúnebres para o cristianismo na região. Se estas oferendas são reflexos de um cristianismo particular ou de crenças ditas supersticiosas, dificilmente podemos afirmar. Porém, cabe-nos ao menos uma assertiva: tal ressalva em normas nos informa acerca do controle exercido pela instituição sobre quaisquer espaços que possam dar margem a manifestações autônomas de caráter religioso.⁴⁸

Igualmente, há uma separação espacial entre o que é de conhecimento e liberdade de presença do fiel ou do clérigo, e o que só pode ser acessado por meio do intermédio sacerdotal. É o caso, por exemplo, das restrições aos altares, que nos CM ganham destaque por sua caracterização como santuário. A discriminação do que é sagrado faz-se por meio das normativas, e o cânone LV determina, assim, a proibição de oferendas que não fossem aquelas vinculadas à comunhão – pão, vinho e água.

As interdições não são, todavia, unilaterais. O que não é reconhecido como parte destes ambientes de sacralidade é rechaçado, o que explica a suspensão da presença de clérigos em espetáculos (CM - LX). Poucos detalhes são dados sobre estes casos e não excluimos, entretanto, a provável utilização de *topoi* literários, como os muitos usados para descrever a dissidência religiosa.

As alusões a áreas externas aos edifícios de culto, como é

⁴⁸ No mesmo sentido, os estudos arqueológicos apontam para a reapropriação de espaços de cremação romanos pela a prática de inumação no período suevo e visigótico, em necrópoles extramuros antigas, que acabam se inserindo na cidade bracarense. Junto a isso se observa a prática de construção de igrejas cemiteriais nas dioceses e, conseqüentemente, um controle das áreas de sepultamento. FONTES, Luís *et alli*. Escavações arqueológicas no Quarteirão dos Antigos CTT (Braga). Resultados Preliminares. *Al-madan*, v. IV, n.16, Almada, p. 1-9, 2008.

o caso das tumbas, remontam à antiga associação entre meios naturais e ritos “supersticiosos”. Árvores, fontes, troncos, animais específicos e sítios de sepultamento são referências constantes nos textos clericais. Assim, pouco se indica de concreto sobre as práticas cotidianas, e muito se caracteriza o medo da espontaneidade religiosa e a exaltação do papel exercido pelo corpo sacerdotal, localizado em um mapa hierárquico e posicionado em ambientes permitidos e restritos.

O caráter lacônico destes cânones e a escassez de documentação que nos informe sobre o sincronismo de rituais religiosos locais, cristãos ou não, parecem encurtar os limites de verificação das fontes, mas expandem as nossas possibilidades e hipóteses. Todavia, é na análise do discurso clerical, por sua inserção nas relações de poder que se mapeiam no reino, e de suas nuances, que as interpretações variadas apontam para uma conclusão: seja na divisão entre sagrado e profano, na unificação dos ritos cristãos em contraposição à(s) dissidência(s), ou na configuração de um mapa de sedes, a delimitação espacial é fluída. Como ponto de disputas é elemento essencial na distinção social intrínseca ao fortalecimento da Igreja sueva.

Conclusão

Ao nos debruçarmos sobre a documentação do período de cristianização do reino suevo, verificamos referências constantes ao recorte de sedes administrativas e ao acesso de locais de culto. Em ambos os casos, percebemos um discurso sobre espaço e mais que isso, sobre sua apropriação física.

Assim, propomos uma caracterização própria de *espaço*. Por intermédio de uma conceituação ampla, este é

pensado como categoria sociologicamente generalizante, mas concomitantemente vinculada a contextos específicos. Trata-se de um trabalho de estudo da produção do *espaço eclesiástico* na Galiza sueva em que se sublinha a perspectiva cristã acerca da importância do acesso, da restrição e das significações de locais de culto e de uma definição territorial da instituição que abrangesse o máximo de regiões, simultaneamente, sanando disputas internas ao corpo clerical.

Por esta via, sem necessariamente intentar uma reconstituição das transformações topográficas ou culturais, direcionamos o olhar para o discurso eclesiástico, visando a compreender o papel que a organização espacial tem em processos de fortalecimento ou até mesmo criação de uma instituição cristã que busca a homogeneização pela conversão ou cristianização real. Pouco ou nada ressaltado, este aspecto merece atenção quando analisamos os diversos indícios na documentação de que o desenvolvimento deste corpo legal indica a institucionalização da Igreja, de acordo com a nova configuração política e a manutenção de seus diálogos territoriais.

A elaboração de normas objetivava minimizar divergências, criando um conjunto de referências às quais recorrer. Trata-se da fixação de regras relacionadas a uma tradição passada que seria comum e imbuída de uma potencialidade consensual, com vistas a manter uma organização futura. Sobretudo, tratava-se da definição de uma Igreja una, ortodoxa e fortalecida, regulada e representada por um coletivo episcopal que disputava domínios e sublinhava sua importância por ritos sacralizados. Com efeito, certos locais são sacralizados, outros relegados ao plano do que é proscrito.

Fosse pela configuração de uma ordem *macroinstitucional* que perpassava as divisões territoriais e reforçava os laços entre a hierarquia eclesial, ou pela restrição de cultos *microrreligiosos* e ingresso em determinadas áreas internas e externas às igrejas e basílicas, as referências documentais apontam para a necessidade de resignificação e regulamentação espacial da Igreja. Por esta via, as formas de segregação eram centrais, apresentando-se como recurso de manutenção de poderes e de bens disputados no campo religioso.

Referências bibliográficas:

Documentos:

Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

DAVID, Pierre. *Études Historiques sur La Galice et le Portugal du VI au XIII siècle*. Paris: Societé d'Édition, 1947.

GREGORY OF TOURS. *The History of the Franks*. Ed. Ormonde Maddock Dalton. Oxford: Clarendon, 1927. 2 v.

MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum*. Ed. Aires A. Nascimento e Maria João V. Branco. Lisboa: Cosmos, 1997.

Bibliografia específica:

BARBERO DE AGUILERA, Abilio. El reino suevo y la província de Galesia. In: _____. *La Sociedad Visigoda y su Entorno Historico*. Madrid: XXI siglo veintuino de España, 1992. p. 180-188.

_____. El Priscilianismo: heresia o movimento social? In: _____

et alli (Org.). *Conflictos y estretuturas sociales en la Hispania Antigua*. Madrid: Akal, 1977. p. 77-97.

BOURDIEU, Pierre. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 27, n. 79, p. 133-144, 2003.

DÍAZ, Pablo. C. *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Akal, 2011.

_____. *El Parochiale Suevum: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia Tardoatigua*. ALVAR, J.; MANGAS MANJARRÉS, J (Coord.). *Homenaje a José María Blázquez*. Antigüedad: religiones y sociedades, Madrid, v.6, p. 35-48, 1998.

FONTES, Luís (*et alli*). Escavações arqueológicas no Quarteirão dos Antigos CTT (Braga). Resultados Preliminares. *Al-madan*, v. IV, n.16, Almada, 1-9, 2008.

FONTES, Luís. O Período Suévico e visigótico e o papel da Igreja na Organização do Território. *Minho*. Trações de Identidade. Braga: Universidade do Minho, 2009. p. 272-292.

GARCIA MORENO, Luis A. La Iglesia y el cristianismo en la Galesia de época sueva. *Antig. Crist.*, v. 23, p. 39-55, 2006.

NUÑEZ GARCÍA, Óscar. Cristianismo, Sociedade y Poder: origen y evolución la jerarquia eclesiástica en la Gallaecia Antigua. *Hispania Sacra*, v. 65, p. 7-31, 2013.

HARTMANN Carmen Cardelle de. ¿El Priscilianismo tras Prisciliano, um movimento galaico? *HABIS*, Murcia, n. 29, p. 269-290, 1998.

LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: LABROUSSE, Ernest. *et alli*. *Níveis de cultura e grupos sociais*. Lisboa: Cosmo, 1974. p. 25-41.

LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Cornwall: T. J. Press, 1991.

MEIRINHOS, José. F. *Martinho de Braga e a compreensão da natureza na alta Idade Média (séc. VI): símbolos da fé contra a idolatria dos rústicos*. Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques Porto: Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 2006. 4 V. v.2. p. 395-414.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. La colección canónica de la Iglesia sueva. Los Capitula Martini. *Bracara Augusta*, Braga, n. 21, p. 224-243, 1967.

MCKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938.

NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. Cristianismo, sociedad y poder: origen y evolución de la jerarquía eclesiástica en la *Gallaecia* antigua. *Hispania Sacra*, Murcia, v. 65, p. 7-31, 2013.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

SANZ SERRANO, Rosa Mara. *Sive pagani sive gentiles: El contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad*. Gerion. Madrid, v. 21, n. 7, p. 9-38, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Lisboa: Fórum, 1991.

SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.

_____. Os suevos na Crônica de Idácio e nas Histórias de Isidoro de Sevilha. *Brathair*, v. 10, n. 2, p. 14-25, 2010.

SCHORER, Marianne. Entrevista: Space-studies – Spatial Turn. Entrevistadores: A. A. Bragança e D. G. Silva. *Brathair*, v. 12, n. 1, 193-201, 2012.

STOCKING, Rachel. *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*. Ann Arbor: University of Michigan, 2000.

THOMPSON, Edward Arthur. The conversion of the Spanish suevi to Catholicism. In: JAMES, Edward. (Ed.). *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford: Clarendon, 1980. p. 77-92.

“CICLO DE PESTE”: O DISCURSO ECLESIÁSTICO ACERCA DA PESTE NA HISPÂNIA VISIGODA (SÉCULO VI)

Nathália Cardoso Rachid de Lacerda

Resumo: Esse capítulo propõe algumas reflexões acerca do discurso eclesiástico sobre a Peste de Justiniano, uma doença que se manifestou de forma pandêmica entre os séculos VI e VIII. Para tal, utilizamos como *corpus* documental um conjunto de quatro sermões conhecido como “Ciclo de Peste”, de autoria anônima, datados da Hispânia do século VI. Analisamos a fonte selecionada à luz da teoria do sociólogo francês Pierre Bourdieu, com a perspectiva de compreender como o discurso sobre essa enfermidade se constituiu como uma *estratégia de conservação* do *bem simbólico da salvação* no contexto de uma Igreja em construção. Utilizamos também um conceito que propomos, o *trinômio da peste*, constituído por três aspectos presentes no discurso predicante: um moral, um punitivo e um institucional.

Palavras-chave: Peste; Discurso Eclesiástico; Sermão.

Abstract: This chapter is dedicated to reflect on the ecclesiastical speech about the Justinian’s plague, a disease that manifested itself in a pandemic form between the sixth and eighth centuries. We shall take as research material a group of four sermons, known as The Plague Sermons, of anonymous authorship and dated in the sixth century *Hispania*. Wishing to comprehend how this illness was turned into a *strategy of maintenance* of the *symbolic good of salvation* by the hands of a “work in progress” Church, this analysis is guided by the theory of the french sociologist Pierre Bourdieu. We also use a concept that we propose, the *plague trinomial*, which has three aspects that we can perceive in the preaching: a moral, a punitive and an institutional.

Keywords: Plague; Ecclesiastical Discourse; Sermon.

Meus muito amados irmãos, o que, de forma indireta, havia atormentado nossos espíritos, a grave epidemia que semeava a desolação nos povos de Deus, já se faz presente (*Item Sermo de Clade*, 4,1)

Introdução

A peste é uma das doenças infecciosas que mais causa horror à humanidade. A maneira como ela se manifesta no corpo do infectado, em geral com placas negras ou bubões inflamados, acabou se constituindo como a expressão do depauperamento, o que lhe valeu apelidos como *Peste Negra* ou *Morte Negra*. Os historiadores delimitaram três pandemias nas quais essa enfermidade afetou significativamente os ânimos das populações,¹ ceifando muitas vidas em um curto espaço de tempo: uma entre os séculos VI e VIII, outra no século XIV e uma terceira no século XIX, quando finalmente é descoberta sua causa.

A peste que é objeto de nosso interesse se manifestou no início da Idade Média e é considerada a Primeira Pandemia yersínia, pois atingiu de forma intermitente a África, a Ásia e a Europa ao longo de três séculos, de 541 a 750.² Ela ficou conhecida na historiografia como a Peste de Justiniano por ter eclodido durante o seu governo, chegando à Constantinopla em 542 e acometido o próprio imperador, que teria sobrevivido a ela. À época, era comumente chamada de *peste inguinal*, uma referência às ínguas que aparecem nas virilhas, axilas e pescoço daquele que contrai a doença em sua variação bubônica.³

¹ LESTER, Little K (Ed.). *Plague and the end of Antiquity: The Pandemic of 541-750*. Cambridge: University Press, 2008. p. 04.

² LE GOFF, Jacques; BIRABEN, Jean-Nöel. La peste dans de Haut Moyen Âge. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 24, n. 6, p. 1484-1499, 1969. p. 1485.

³ LESTER, Little K.. Op. Cit., p. 4.

A proposta do presente capítulo é refletir acerca do discurso eclesiástico sobre a Primeira Pandemia, buscando compreender as motivações clericais que levaram a peste a ser abordada em uma documentação admonitória. Esse estudo foi realizado a partir de dois conceitos do sociólogo Pierre Bourdieu,⁴ do *trinômio da peste*, desenvolvido por nós e que abordaremos mais adiante, e do “Ciclo de Peste”, o conjunto de quatro sermões que tem essa doença como seu tema exclusivo. Lançaremos mão também de uma documentação de apoio, que comentaremos na sequência, visando à esquematização e compreensão do referido discurso de uma forma mais ampla.

A Peste Negra de fins da Idade Média se constituiu como um tema de amplo interesse para historiadores desde o século XIX, período em que temos o surto da doença chamado de Terceira Pandemia.⁵ A Peste de Justiniano, porém, não é tão cara à historiografia e ainda é comparativamente pouco explorada. A relativa reduzida quantidade de documentos dos séculos iniciais da Idade Média e a utilização de palavras como *peste*, *pestilência* e *praga* em escritos do período de forma bastante genérica⁶ podem ser consideradas também como entraves à pesquisa. Contudo, nada disso impossibilita o estudo, pois as próprias fontes, ainda

⁴ Utilizaremos os conceitos de estratégia de conservação e bem simbólico da salvação e duas obras de Bourdieu. Conceitos correlatos do sociólogo serão utilizados para apoiar a compreensão. BOURDIEU, Pierre. *Gênese e estrutura do campo religioso*. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 27-78; _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p. 7-16.

⁵ CÂMARA, Fernando Portela. *O Enigma da Peste Negra*. Rio de Janeiro: E-papers, 2015. p. 8.

⁶ Muitas doenças infectocontagiosas eram identificadas por esses termos desde a Antiguidade. GONZALBES CRAVIOTO, Enrique. *Pestes y pestilencias en la Antigüedad*. *Historia*, Madrid, v. 16, n. 324, p. 38-49, 2003. p. 40.

que não tão abundantes quanto as dos séculos finais do período medieval, auxiliam-nos nessa empreitada, visto que descrevem tanto sintomas quanto impactos socioeconômicos e políticos que podem ser associados aos surtos da doença, principalmente quando pensadas em conjunto.⁷

A peste provavelmente deve sua rápida propagação ao comércio, pois é comum que os relatos da época comentem sobre a sua chegada pelos portos, a partir de onde ela se alastraria para as áreas rurais por meio das rotas comerciais.⁸ Os navios que aportavam ao longo de todo o mediterrâneo não traziam apenas o rato, um dos principais hospedeiros da pulga contaminada pelo bacilo da peste, mas também a própria pulga (*Xenopsylla cheopis*) alojada nas peças de tecido e nos estoques de grãos que eram comercializados continente adentro.⁹

Encontramos um exemplo contundente dos possíveis impactos da pandemia nos escritos de Procópio de Cesaréia, historiador oficial do imperador Justiniano que produziu extensa obra sobre seu governo e a conjuntura do século VI. Ele comenta em *História das Guerras* que uma doença enviada por Deus teria eclodido na Etiópia e atingido o Egito e a Palestina, sempre se espalhando a partir dos portos principais para o interior, até chegar à Constantinopla.¹⁰

⁷ É válido ressaltar como a arqueologia e as análises genômicas também têm ganhado papel proeminente nos estudos acerca da Peste Justiniana, o que percebemos na leitura da obra editada por Lester K. Little. LITTLE, Lester K. (Ed.). Op. Cit., p. 17-18.

⁸ Além disso, as pesquisas mais recentes demonstram que não existia um foco silvestre de peste na Europa. A peste só entrava nas localidades se fosse importada. CÂMARA, Fernando Portela. Op. Cit., p. 85.

⁹ Ibidem. p. 85.

¹⁰ RETIEF, François P.; CILLIERS, Louise. The epidemic of Justinian (AD 442): a prelude to the Middle Ages. Acta Theologica Supplementum 7,

Segundo o autor, essa doença desconhecida¹¹ muitas vezes era antecedida por presságios, como visões e sonhos sobre um ser sobrenatural humanoide que transmitia o mal, podendo o doente também simplesmente ouvir vozes.¹² Os sintomas descritos nos levam a pensar que possivelmente as três variações mais comuns de peste afligiram Constantinopla, a bubônica, a septicêmica e a pneumônica. Ele narra que a vítima era acometida por febre seguida de inchaços, principalmente nas virilhas, axilas e pescoço. Delírios,¹³ insônia e vômito com sangue também são apontados como indícios que compunham um prelúdio da morte. Os que sobreviviam podiam apresentar sequelas como a atrofia da língua e das pernas.¹⁴

Tendo se espalhado por meio dos navios provenientes da África cartaginesa, a peste atinge a Europa ainda no século VI, fazendo-se presente de forma intermitente em diferentes regiões até pelo menos o ano de 750. Outro exemplo de documentação do período, neste caso no ocidente, permite-nos refletir sobre os possíveis impactos da peste na vida cotidiana: as atas do XVI e do XVII concílios de Toledo,¹⁵ presididos pelo rei visigodo Égica. O

Blumefontaine, v. 26, n. 2, p. 115-127, 2005. p. 118.

¹¹ Como esta é considerada a primeira pandemia de peste da história, mas não a primeira manifestação da doença, acreditamos que no início da Idade Média ela é novidade em algumas regiões, mesmo sendo bem conhecida em outras, como atestam documentos mais antigos.

¹² Procopius, History II. 22.1. Cf. : PROCOPIUS. History of Wars. The Project Gutenberg eBook, books I & II. Trad. Henry Dewing. Disponível em: <http://eremita.di.uminho.pt/gutenberg/1/6/7/6/16764/16764-h/16764-h.htm#BOOK_II>. Acesso em: 12 ago. 2016.

¹³ Os quadros de delírio são característicos da variação septicêmica da peste, pois ela afeta o sistema nervoso central. Esta variação também causa placas enegrecidas por todo o corpo, descrição que igualmente aparece em relatos da época. CÂMARA, Fernando Portela. Op. Cit., p. 78.

¹⁴ RETIEF, François P.; CILLIERS, Louise. Op. Cit., p. 119.

¹⁵ Reunidos respectivamente em 693 e 694. CVHR, p. 482-537.

trecho citado abaixo assinala a dificuldade de comparecimento dos bispos da cidade de Narbona à reunião conciliar devido à peste:

E porque veio a **devastação da peste inguinal**, e os bispos sufragâneos da sede narbonense **não puderam de forma alguma comparecer a esse santo concílio**, solicitamos que todos os bispos dessa província se reúnam na cidade de Narbona com seu metropolitano, e lendo todos os capítulos deste concílio com vigilante atenção, adicionem suas assinaturas pela ordem devida.¹⁶

O XVII concílio de Toledo, reunido no ano seguinte, mostra-nos que Narbona ainda sofria com a peste. Foram pensadas medidas contra os judeus que deveriam “permanecer perpetuamente em vigor” no reino visigodo, mas elas excluía momentaneamente os habitantes da província da Septimânia, que segundo o documento já estava tão despovoada e devastada por crimes, invasões externas e pela “peste inguinal”.¹⁷

Os dois concílios, reunidos em datas próximas, evidenciam que o impacto da peste foi significativo, tanto a ponto de impedir o deslocamento de bispos para assembleias consideradas relevantes, quanto de excluir uma província inteira de medidas que deveriam ser tomadas por todo o reino. Por meio da leitura de diversos outros documentos podemos afirmar que,

¹⁶ “*Et quia ingruente inguinalis plaguae vastatione ad Narbonensem sedem pertinentes episcopi nequaquam sunt in hac sancta synodo adregati, ideo per hanc nostrae mansuetudinis legem instituentes iubemus, ut omnes ad eiusdem cathedrae [diocesim] pertinentes episcopi in/ eadem urbe Narbona cum suo metropolitano aduentur et cunctis huius concilii capitulis vigilaci ab eis indagazione perlectis accedant ordinibus debitis su scriptores*”. Grifo nosso. CHVR, p. 515-516.

¹⁷ “*Plagae inguinalis*”. Ibidem. p. 525.

ao que tudo indica, as manifestações de peste tiveram impactos sociais, políticos e econômicos no oriente¹⁸ e no ocidente.

Além de manifestações no oriente e na Península Ibérica, comentadas brevemente anteriormente, a documentação de outras regiões da Europa ocidental atesta a presença da enfermidade entre os séculos VI e VIII. Na obra que ficou conhecida como *História dos Francos*, Gregório de Tours menciona surtos de “peste inguinaria” em diversas localidades da Gália merovíngia, no reino vizinho dos visigodos e em Roma. Aliás, o bispo merovíngio também registrou no conjunto hagiográfico conhecido como Glória dos Confessores e na Vida de São Martinho o tema da peste. Outros autores igualmente o fizeram como Paulo Diácono, que descreve a peste de Roma, na *História dos Lombardos*, e Beda na *História Eclesiástica do Povo Inglês*, que afirma que a peste teria feito com que muitos habitantes das Ilhas Britânicas recorressem às práticas pagãs.¹⁹

Apesar dos supracitados desafios que o estudo da Peste de Justiniano pode trazer, a arqueologia tem sido uma grande aliada para o avanço das pesquisas, bem como o diálogo com as análises genômicas de esqueletos e a epidemiologia.²⁰ Juntamente

¹⁸ Existe a hipótese de que a “reconquista” do ocidente planejada por Justiniano foi prejudicada pela grande mortalidade causada pela peste. CURADO, Blas. La medicina em Mérida según la vida de los padres emeritenses. *Cuadernos Emeritenses*, Mérida, n. 25, p. 233-275, 2004. p. 255.

¹⁹ STOCLET, Alain J. *Consilia humana, ops divina, superstitio*. Seeking succor and solace in times of plague, with particular reference to Gaul in the Early Middle Ages. In: LITTLE, Lester K. (Ed.). *Plague and the end of Antiquity: The pandemic of 541-750*. Cambridge: University Press, 2008. p. 135-149. p. 136 e 138.

²⁰ SALLARES, Robert. Ecology, evolution, and epidemiology of plague. In: LESTER, Little K (Ed.). *Plague and the end of Antiquity: The Pandemic of 541-750*. Cambridge: University Press, 2008. p. 231-289. p. 232.

com a documentação escrita, as pesquisas interdisciplinares permitem afirmar que a pandemia em questão foi de peste, não de outra doença. De qualquer forma, não pretendemos aqui abordar os mais diversos aspectos dessa enfermidade, mas sim levantar alguns questionamentos e trazer hipóteses parciais sobre a maneira que ela foi abordada pelo corpo eclesiástico.

A chegada da peste ao ocidente medieval

Existem duas explicações que hoje são mais aceitas para a chegada da peste no ocidente medieval. Alguns historiadores acreditam que ela tenha se espalhado a partir da Etiópia (Abissínia) e do Egito e, por meio dos navios mercantes provenientes da África cartaginesa, alcançado a Europa pelo Mediterrâneo ainda na década de 540.²¹ Outra hipótese possível foi exposta em um artigo publicado na *The Lancet Infectious Diseases* em 2014, e crê na possibilidade da doença ter surgido na Ásia (China) e viajado pela rota da seda até o continente europeu,²² a partir daí se alastrando pela Gália, Península Itálica e Península Ibérica, até as Ilhas Britânicas.

A peste é considerada uma doença grave e, em grande parte dos casos em que não há tratamento adequado, fatal. Existem três variações principais dessa doença:²³ a septicêmica, a pneumônica e a bubônica, cada uma com sintomas característicos, ainda que

²¹ LITTLE, Lester K. Op. Cit., p. 8.

²² WAGNER, David M. Yersinia pestis and the Plague of Justinian 541–543 AD: a genomic analysis. *The Lancet Infectious Diseases*, Londres, v. 14, n. 4, p. 319-326, 2014.

²³ Existem outros tipos de peste causadas pelo mesmo bacilo. O microbiologista Fernando Câmara cita, por exemplo, uma forma gastrentérica, variação intestinal que pode ser adquirida pela ingestão de alimentos contaminados. CÂMARA, Fernando Portela. Op. Cit, p. 78.

os iniciais sejam os mesmos – febre alta e náuseas.²⁴ A do tipo septicêmica produz placas escuras por todo o corpo, por onde ocorrem hemorragias. A pneumônica é acompanhada por dores no peito e intensa tosse, e a bubônica tem como particularidade a inflamação dos gânglios linfáticos na parte superior das pernas, no pescoço e nas axilas, causando inchaços escuros nestas regiões do corpo que podem supurar eliminando secreção e um cheiro desagradável. Pertencente ao grupo de zoonoses transmissíveis ao homem, ela é causada por uma bactéria que só foi isolada no século XIX, por Alexandre Yersin (1894). Sua contaminação pode se dar de modo direto (homem-homem) ou por meio da picada de uma pulga contaminada, que geralmente vive no corpo de pequenos roedores, como o rato negro.

Está claro que abordamos aqui um período no qual a própria visão de saúde, cura ou tratamento das doenças difere da atual, e o que hoje identificamos como “causas científicas” da peste eram desconhecidas. O ocidente medieval tradicionalmente elucidava os eventos cotidianos a partir de elementos religiosos, no entanto, existia também a ideia, herdeira da visão da Antiguidade, de que ela poderia ser causada pela putrefação do ar, explicitada pelo bispo Isidoro de Sevilha em suas *Etimologias*:

Peste é o mesmo que ‘contágio’, porque, quando um está afetado, transmite aos demais. Tem sua origem no ar corrompido, e encontra seu campo de cultivo nas vísceras que penetra. **Ainda que esta enfermidade**

²⁴ SILVA, Leila Rodrigues. Considerações acerca da Peste na Idade Média: aspectos da debilidade material e da religiosidade medievais. In: SILVA, Márcio Antônio Pinto; LUIZ, Marli; SILVA, Leila Rodrigues. (Org.). JORNADAS CIENTÍFICAS DO CMS WALDYR FRANCO, 3., 4., 2000-2002, Rio de Janeiro. *Atas...* Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Saúde, 2002. p. 201.

seja muitas vezes provocada pelas propriedades que o ar tem, não ocorre nunca, sem dúvida, sem a decisão de Deus onipotente.²⁵

Percebe-se na fala do hispalense que por mais que exista um motivo “natural” para a manifestação de uma peste, a vontade de Deus é a causa primeira da situação extraordinária, visto que nada acontece senão de acordo com seu julgamento. Assim, consideramos que o discurso eclesiástico sobre a peste compreende três aspectos que nomeamos de *trinômio da peste*: um moral, – ela é causada pelo pecado humano – um punitivo – a divindade descontente com suas atitudes terrenas envia-lhes um castigo – e um institucional – é apenas com a mediação da Igreja que ela pode ser evitada, tratada ou, eventualmente, curada. Abordaremos esse *trinômio* no item a seguir.

O discurso normatizador acerca da peste

Quando falamos de um projeto de normatização realizado pelo corpo eclesiástico, principalmente com o fortalecimento progressivo do poder episcopal, não cabe aqui pensar em uma conspiração perpetrada pela Igreja, mas sim compreender que existia uma busca pela conversão e cristianização que uniformizasse as populações em torno da uma fé cristã dita ortodoxa.

Sob esta perspectiva, observamos que a organização gradual desta instituição caminhava em um sentido de

²⁵ “*Pestilentia est contagium, quod dum unum adprehenderit, celeriter ad plures transit. Gignitur enim ex corrupto aere, et in visceribus penetrando innititur. Hoc etsi plerumque per aeras potestates Fiat, tamen sine arbitrio omnipotentis Dei omnino non fit*”. Grifo nosso. ETYM, 4,6. p. 489.

hierarquização de seus cargos e constituição de uma ortodoxia, processo que durará todo o período. Os discursos provenientes do clero procuravam se firmar como um referencial de conduta para todos, independentemente da posição social. Sermões e hagiografias, por exemplo, buscavam trazer e manter os fiéis na fé cristã a partir das Escrituras e do exemplo dos santos, enquanto regras monásticas e atas conciliares tinham por objetivo educar e reger a vida de membros da própria instituição.

Em meio a essa consolidação gradual da Igreja, parecemos claro que a conjuntura de peste é utilizada, muitas vezes, para reforçar as instituições cristãs. Existia uma intenção universalista que procurava desqualificar e rechaçar outros referenciais, como as práticas chamadas pagãs ou as leituras nomeadamente heréticas. Não é raro que vejamos nos sermões que compõem nosso *corpus* documental as referências à importância da oração, da presença na missa, da confissão, de lamentar e chorar junto com os outros fiéis, etc. Assim, em momentos considerados extraordinários, como uma conjuntura de peste poderia ser vista, era importante garantir que a maneira de lidar com tal doença estivesse restrita à fé cristã, particularmente em sua vertente nicena.

Concernente a estas questões, tendo em vista a concepção religiosa que caracteriza uma doença endêmica como a peste, não poderíamos deixar de refletir acerca do *trinômio* pecado – castigo divino – penitência. Para tal, propomos uma abordagem teórica voltada ao entendimento do porquê os eclesiásticos elaboram e divulgam um discurso específico acerca desta enfermidade.

Se existe uma preocupação da Igreja em se firmar como mediadora entre o homem e Deus, é circunscrita a ela que deve

estar a explicação dos fenômenos da vida terrena. Assim, a peste é considerada como um castigo divino enviado devido aos pecados humanos, sendo seu principal tratamento a penitência, acompanhada de ritos litúrgicos que exigem a mediação. No disputado *campo religioso* do início da Idade Média, a monopolização de um *capital religioso* e dos *bens de salvação* é condição *sine qua non* para a legitimação do corpo eclesiástico como os especialistas socialmente reconhecidos para lidar com as situações do cotidiano humano.²⁶

Os sacerdotes são os responsáveis pela preservação desse monopólio, bem como pelos seus meios de produção, reprodução e distribuição. A *estratégia de conservação do bem simbólico da salvação*, neste caso, seria a circunscrição das causas e possíveis tratamentos da peste pela fé cristã ortodoxa. Ou seja, para garantir a exclusividade da salvação, compõe-se um discurso sobre essa enfermidade que procura dar esperança e confiança aos fiéis, ao mesmo tempo em que os mantém vinculados à Igreja por meio de práticas ritualísticas que permitem combater a peste. Em meio a uma organização institucional que se pretende universal, manter essa exclusividade dentro da ortodoxia e de um universo no qual a vida terrena é apenas uma passagem para o momento de encontro com o Salvador, é de suma importância para a instituição eclesiástica.²⁷

O conjunto de sermões anônimos aqui analisados evidencia a intencionalidade de seus autores pelo simples fato de se tratarem de sermões em uma conjuntura de peste. O esforço

²⁶ BOURDIEU, Pierre. *Gênese e estrutura do campo religioso*. Op. Cit., p. 27-78.

²⁷ Idem. Sobre o poder simbólico. Op. Cit., p. 7-16.

em congregar os fiéis de todas as camadas sociais para escutar a pregação garante um reforço das instituições cristãs, visto que a Igreja busca, por meio de suas práticas litúrgicas, o monopólio sobre a esperança de não propagação da doença ou, quando já manifesta, sobre as suas possibilidades de cura.

Os sermões do “Ciclo de peste”²⁸

Os quatro sermões que compõem o “Ciclo de peste”, também chamados de *homilias visigóticas de clade*,²⁹ estão presentes no Homiliário de Toledo,³⁰ uma compilação com finalidade litúrgica que pode ser datada entre os séculos VI e VII.³¹ São identificados como possíveis organizadores de parte do repertório homilético ou até de sua totalidade Ildefonso de Toledo e Juliano de Toledo.³² A autoria dos sermões, porém, permanece anônima, visto não existirem instrumentos que nos

²⁸ Não possuímos nenhuma edição bilingue com o original em latim da documentação em questão, apenas a tradução para o espanhol aqui utilizada, de Francisco Javier Tovar Paz, e outra para o inglês, de Anna Langenwalter, da Universidade de Toronto. Esta última tradução é um apêndice presente em: KULIKOWSKI, Michael. Plague in Spanish Late Antiquity. In: LESTER, Little K (Ed.). *Plague and the end of Antiquity: The Pandemic of 541-750*. Cambridge: University Press, 2008. p. 150-170. p. 160-170. Optamos por trabalhar com a tradução do espanhol por ser uma edição crítica comentada, mas lançamos mão da comparação das traduções sempre que consideramos necessário para a análise.

²⁹ Como denomina Jose Orlandis. ORLANDIS, José. Homilias visigóticas ‘de clade’. In: _____. *La vida en España en tiempos de los godos*. Madrid: Rialp, 1991. p. 115-122.

³⁰ Este homiliário se conserva em um manuscrito copiado do original visigodo no monastério de Silos, no século XII. Está sob a assinatura add. 30.853 do British Museum desde o século XIX. TOVAR PAZ, Francisco Javier. Op. Cit., p. 373.

³¹ Ibidem. p. 373.

³² Idem.

possibilitem afirmar, no momento, quem os teria escrito.

Dentre textos de diversas procedências e variados temas presentes no Homiliário de Toledo, a coleção de quatro sermões que nos interessa é singularizada por seu caráter conjuntural. Acreditamos que o objetivo de sua composição era a utilização em tempos de peste, pois esta é a temática exclusiva do documento. Visto que a doença eclodia e desaparecia em surtos epidêmicos ao longo de três séculos, possivelmente o material deveria estar à disposição para ser usado sempre que fosse necessário.

Estes sermões podem ser divididos em dois grupos, a saber: os que falam sobre a aproximação de uma peste e o que aborda a sua aparição em dada localidade do reino visigodo.³³ Os três iniciais se referem ao primeiro momento, quando a doença é apenas uma notícia, e o último se refere à sua manifestação concreta. Cada um, excetuando o último, é encerrado com uma *confirmatio* que retoma os motivos centrais abordados durante a pregação e funciona como uma síntese do que foi exposto.

Podemos estabelecer que a peste que ameaça se manifestar na localidade em que o clérigo faz a preleção é do tipo yersínia.³⁴ Além disso, o caráter unitário dos sermões, bem como sua gradação em um crescente até a doença se fazer presente, pode ser considerado um indício de um surto específico, apesar de não ser possível determinar qual. Analisamos os quatro discursos separadamente e, ao final, sintetizamos o conjunto, buscando demonstrar como a peste se constitui como uma *estratégia de*

³³ Ibidem. p. 375.

³⁴ Tovar Paz cita um trecho do original em latim que diz: “*finis ecce nistrum inguinalis plage stimulum portare iam cepimus*”. “*Inguinalis plage*” é uma expressão que se refere à peste que causa ínguas, ou seja, a peste bubônica. Ibidem. p. 377.

conservação do bem simbólico da salvação para a instituição eclesial em franca organização.

O sermão que abre o conjunto, como brevemente comentado acima, noticia a aproximação de uma enfermidade contagiosa enviada como castigo pelos pecados cometidos e exorta os fiéis a fazerem penitência para aplacar a ira de Deus. Existe neste primeiro discurso, bem como no segundo, uma forte preocupação com as medidas a serem tomadas frente ao risco de eclosão da peste, ou seja, ela ainda é apenas uma notícia:

Meus muito amados irmãos, vejam como nos há atemorizado uma **amarga notícia** que nos fala de uma peste que assola os confins de nossa terra, que nos insinua a aproximação de uma morte cruenta. Aproxima-se aquela **peste bubônica** que, há tempos, se **anuncia por nossos pecados** (...). Eu os pergunto, o que podemos fazer agora para escapar do dano de uma catástrofe tão grande, para **aplacar a fúria divina**? Enfermos, busquemos uma medicina. Atendamos os conselhos dos anjos, busquemos os remédios dos profetas (...).³⁵

Neste trecho é possível perceber o primeiro aspecto do *trinômio da peste*: o pecado é visto como causa da peste, o castigo divino como uma resposta ao mau comportamento humano e a penitência³⁶ é a possibilidade de evitar/curar a doença. Esses três

³⁵ “*Mis muy amados hermanos, ved cómo nos ha atemorizado una amarga noticia que nos habla de una peste que asola los confines de nuestra tierra, que nos insinua una próxima muerte cruenta. Se acerca aquella peste bubônica que, hace tiempo, se nos anunció por nuestros pecados (...). Os pregunto, ¿qué podemos hacer ahora para escapar al año de una catástrofe tan grande, para aplacar la furia divina? Enfermamos, busquemos una medicina. Atended pues los consejos de los ángeles, buscad los remedios de los profetas*”. Grifo nosso. Ibidem. p.382.

³⁶ Consideramos como penitência um conjunto de atitudes que o fiel deve

aspectos nos permitem afirmar o caráter exclusivamente religioso da interpretação do evento, pelo menos no que diz respeito a este *corpus*.

O predicante anuncia neste primeiro sermão que a ira divina é provocada pelos pecados cometidos e trará como resposta um castigo, que é a peste em si. Ele conclama os fiéis a buscarem uma medicina, entendida aqui como um conjunto de atitudes a serem perpetradas pelos fiéis. Há uma valorização do discurso bíblico que já prevê situações como a que se apresenta, o que pode ser considerado um *topos*. O discurso que indica que os fiéis atendam aos conselhos dos anjos e procurem o remédio dos profetas pode ser compreendido como uma forma de garantir que, frente a uma situação de calamidade, as práticas cristãs sejam o caminho a ser seguido.

O segundo sermão também se refere à aproximação da doença e afirma que apenas a verdadeira conversão e a confiança na ajuda e clemência divina podem evitar que ela se manifeste. Essa “verdadeira conversão” pode denotar a preocupação do predicante em mostrar aos fiéis que não adianta se converter apenas superficialmente, mas sim de todo o coração, abandonando, por exemplo, as práticas pagãs. Além disso, a ideia de uma conversão diária está presente no pensamento cristão do período, pois todos os dias os cristãos cometem falhas e precisam buscar o perdão divino.³⁷

procurar ter para evitar que a ira divina envie a peste, ou, em um segundo momento de manifestação concreta da doença, usar como tratamento da doença. Este conjunto é valorizado pelo predicante ao longo dos sermões e inclui o jejum, a esmola, o lamento, a confissão, a conversão, a oração em conjunto, etc.

³⁷ GONZÁLEZ, Teodoro. Vida Cristiana y cura pastoral. In: VILLOSLADA, Ricardo Garcia (Dir.). Historia de la Iglesia en España. Madrid: Católica,

Neste discurso se utiliza uma referência de Agostinho,³⁸ recurso muito comum em fontes do período, para demonstrar que, havendo um real arrependimento demonstrado por meio da confissão dos pecados e da penitência, Deus removerá o castigo. O autor do “Ciclo de Peste” exorta os fiéis a se inspirarem nesse exemplo e abraçarem a possibilidade do perdão:

Meus muito amados irmãos, posto que, com o exemplo da destruição da cidade, haveis tido conhecimento de como um povo que crê em Deus foi salvo e escapou do cumprimento da ruína que os ameaçava, **assumamos também um carinho semelhante pela confissão, e soframoss diante de Deus a dor mais amarga, e todos, em coro, com um só coração e uma só voz, peçamos perdão ao Senhor.**³⁹

Expressões como “em coro”, “com um só coração” e “uma só voz” nos permitem afirmar que o tratamento ministrado para essa doença era de caráter coletivo, não cabendo uma penitência apenas individual. O terceiro aspecto do trinômio – a penitência e seu caráter institucional – deixam clara uma intenção de trazer e manter o fiel dentro da igreja, sublinhando a importância da congregação dos fiéis para evitar o desastre. Isto nos permite reafirmar que a conjuntura de peste é utilizada para reforçar as

1979, p. 565-589. p. 569.

³⁸ A obra de Agostinho comentada no sermão é o “In sermone de excidio urbis”. Segundo o relato do bispo de Hipona, a cidade de Constantinopla, assim como a antiga cidade de Nínive, salvou-se da ameaça de um castigo divino devido ao movimento de penitência realizado por parte dos cidadãos. Ibidem. p. 385.

³⁹ “Mis muy amados hermanos, puesto que, con el ejemplo de la destrucción de la ciudad, habéis tenido conocimiento de cómo un pueblo que cree en Dios fue salvado y escapó al cumplimiento de la ruina que les amenazaba, asumid también vosotros un cariño semejante por la confesión, y sufrid ante Dios el dolor más amargo y todos, a coro, con un solo corazón y una sola voz, pedid del Señor perdón”. Grifo nosso. Ibidem. p. 387.

instituições cristãs, que demandam uma inserção mínima na liturgia e o diálogo com um clérigo, ou seja, é uma *estratégia de conservação do bem simbólico da salvação*.

O terceiro sermão também se refere à aproximação da enfermidade, ela continua sendo apenas uma notícia vinda de outras regiões. Ele retoma em grande parte o que os outros dois explanam, mas neste há uma novidade completamente ausente nos outros dois discursos comentados: junto à penitência e à confiança no divino, há uma alocação que estimula os homens a não temerem a morte, pois ela nada mais é que a oportunidade de ir ao encontro de Deus e ver sua vontade realizada:

Nada poderá alargar os anos de nossas vidas. **Muitos morrem dessa enfermidade, outros muitos de outra, mas ninguém morre antes da hora indicada para seu fim (...)**. Não se pode chegar à vida eterna se não com a inevitável morte. Não se trata de uma morte, e sim de um passo, uma transição (...).⁴⁰

O discursante aconselha os cristãos no sentido de não blasfemarem nesse momento difícil. Por mais que a morte pela peste não fosse, por certo, desejada, essa pregação não a reveste negativamente, pois a existência terrena é finita e apenas uma preparação para a vida eterna. Diz o sermão que a morte pode vir por diversos meios, sendo a peste apenas mais um deles, mas ninguém deve desesperar-se quando é chegada a hora, pois se passa da morte para a vida eterna. Nesse sentido, o discurso de aproximação com a divindade procura prover algum conforto para as almas, garantindo assim a manutenção do *bem simbólico*

⁴⁰ “Nada podrá alargar los años de nuestra vida. Muchos mueren de esta enfermedad, otros muchos de otra. Pero nadie muere antes de la hora señalada para su fin (...). No puede llegar la vida eterna si no es con la ineludible muerte. No se trata de una muerte sino de un paso, un tránsito (...)”. Grifo nosso. Ibidem. p. 388.

da salvação.

É possível levantar a hipótese de que essa mudança de abordagem no terceiro sermão significaria uma maior aproximação da doença em relação à localidade na qual o “Ciclo de Peste” foi escrito. Essa iminente concretização da doença poderia trazer uma descrença em relação às práticas cristãs como profilaxia. Assim, o autor anônimo pode ter buscado outra forma de convencer os fiéis da eficácia do cristianismo, lançando mão da ideia de que essa vida é passageira, e somente a vida celeste deve realmente ser desejada.

A principal diferença entre os três primeiros sermões e o quarto, é que este último se refere a um momento no qual a peste não é mais apenas uma notícia ou uma ameaça, mas uma situação real. Ele é comparativamente mais breve que os outros e possui uma mensagem muito próxima ao primeiro, com a diferença de que as atitudes que devem ser tomadas pelos fiéis não têm mais o caráter de evitar, mas sim de suportar a peste:

Já começamos a suportar o ferrão de nossa morte pela epidemia de peste bubônica. Por acaso nós não vamos chorar com amargura? Gemamos irmãos, a fim de evitar uma mancha tão cruel e superemos **com nosso lamento contínuo** o dano dessa dolorosa ferida. Passemos os dias em dor e passemos as noites entre choros. Ocupemos as horas de luz com lágrimas permanentes, **superemos com penitência** o dano da epidemia. Já que pecamos tanto, que sofram na **mesma medida**.⁴¹

⁴¹ “Ya comenzamos a soportar el aguijón de nuestra muerte por la epidemia de peste bubónica. ¿Acaso no vamos a poder llorar con amargura? Gimamos, hermanos, con el fin de conjurar el peligro de una mancha tan cruel y superemos con nuestro lamento continuado el daño de esta dolorosa herida. Pasad los días en el dolor y pasad las noches entre llantos. Ocupad las horas de luz con lágrimas permanentes, superad con penitencia el daño de esta epidemia. Dado que hemos

Estes sermões do “Ciclo de Peste” formam um conjunto homogêneo de caráter ascendente – anúncio da doença no primeiro até sua manifestação concreta no quarto – sendo uma de suas principais características a repetição de termos. Palavras e expressões como peste/epidemia/praga, pecado, penitência, palavra dos profetas/conselho dos anjos, castigo/ira divina, pranto/gemido/sofrimento, sair do “sono corporal”, esperança no perdão, oração, caridade, esmola, jejum, confissão, conversão, arrependimento, entre outros, repetem-se constantemente ao longo de todo o conjunto. Acreditamos que essa repetição se dá não apenas por ser uma pregação, mas para incutir na comunidade o reconhecimento da instituição eclesiástica como aquela capaz de dar apoio e garantir a salvação.

Ao longo da leitura, podemos perceber que há uma urgência do discurso que seria pronunciado por um orador, representante eclesiástico autorizado da palavra de Deus. Percebemos também o conhecimento prévio dessa enfermidade, já noticiada e manifesta em outras regiões como consequência dos pecados cometidos pelos homens. Este conjunto específico de sermões busca mostrar que o caminho para o perdão divino se encontra na penitência, devendo esta ser praticada principalmente mediante a virtude da continência, do jejum e da caridade. Além disso, notamos que a importância dada à congregação dos fiéis aparece de forma destacada no discurso, o que nos leva a considerar que lidar com a peste demandava um esforço piedoso muito além do pessoal, mas de toda a comunidade cristã.

pecado tanto, suframos en la misma medida”. Grifo nosso. Ibidem. p. 390.

Conclusão

Oito séculos antes da eclosão da Peste Negra do século XIV, uma das pandemias mais conhecidas e comentadas da história, a Europa já conhecera a mesma pestilência. Em suas variações bubônica, septicêmica e pulmonar, esta doença possivelmente fez numerosas vítimas tanto no Oriente quanto no Ocidente, tanto nas camadas populares, quanto nas mais abastadas, causando impactos sociais, econômicos e políticos. Por sua enorme mortalidade, indistinta e rápida, e devido à lógica de esclarecer os fenômenos a partir das explicações religiosas, a Peste de Justiniano teve prontamente fixado seu motivo e suas possibilidades de tratamento ou cura: ela era um castigo enviado por uma divindade desgostosa pelos pecados humanos, e a única maneira de lidar com ela era por meio da mediação daqueles por ele autorizados: o clero cristão.

Esta explicação exclusivamente religiosa presente nos sermões aqui analisados pode ser compreendida por meio do *trinômio da peste*, um conceito que amalgamamos ao longo de nossas pesquisas. Ele é a expressão de três aspectos do discurso eclesiástico acerca dessa doença: um moral: o pecado; um punitivo: o castigo divino que envia a peste como punição e um institucional: que situa o tratamento da doença nas práticas religiosas cristãs. Acreditamos que eles estão presentes no discurso devido a uma preocupação em mostrar para a comunidade de fiéis que a única maneira de se salvar ou suportar a doença era se mantendo no seio da religião cristã e realizando práticas rituais circunscritas a essa fé, que se considera a única qualificada para fazer a mediação entre o homem e Deus.

Para analisar o discurso eclesiástico acerca das

manifestações de peste do início da Idade Média, partindo do comentário acerca de algumas documentações do período e da análise dos quatro sermões que constituem o “Ciclo de peste” do Homiliário de Toledo, buscamos demonstrar que, na preocupação com o monopólio e a manutenção do *bem simbólico da salvação*, a Igreja em formação procurou estabelecer-se como único referencial religioso e normatizar a sociedade. A leitura do fenômeno da peste nos parece ser homogênea entre os representantes da Igreja que, por certo, estão arraigados à tradição tanto bíblica quanto patrística. Esse discurso se constitui como uma *estratégia de conservação* desse *bem simbólico da salvação* e, assim, dá suporte e legitimação ao corpo eclesiástico cristão em meio aos embates dentro do *campo* religioso.

Referências bibliográficas:

Documentos:

ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Ed. Jose Oroz Reta. Introdução por Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, 1982. 2v.

TOVARPAZ, Francisco Javier. El ciclo “De Peste” de las “Homiliae Toletanae”: Contexto y traducción. *Anuario de estudios filológicos*, v. 16, p. 373-390, 1993.

Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos. Ed. José Vives. Madrid: CSIS. Instituto Enrique Flores, 1963.

PROCOPIUS. *History of Wars*. The Project Gutenberg eBook, books I & II. Trad. Henry Dewing. Disponível em: <http://eremita.di.uminho.pt/gutenberg/1/6/7/6/16764/16764-h/16764-h.htm#BOOK_II>. Acesso em: 12 ago. 2016.

Bibliografia específica:

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 27-78.

_____. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

CÂMARA, Fernando Portela. *O Enigma da Peste Negra*. E-papers: Rio de Janeiro, 2015.

CURADO, Blas. La medicina em Mérida según la vida de los padres emeritenses. *Cuadernos Emeritenses*, Mérida, n. 25, p. 233-275, 2004.

GONZALBES CRAVIOTO, Enrique. Pestes y pestilencias en la Antigüedad. *Historia*, Madrid, v. 16, n. 324, p. 38-49, 2003.

KULIKOWSKI, Michael. Plague in Spanish Late Antiquity. In: LESTER, Little K (Ed.). *Plague and the end of Antiquity: The Pandemic of 541-750*. Cambridge: University Press, 2008. p. 150-170.

LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Enfermedad y Pecado*. Barcelona: Toray, 1961.

LE GOFF, Jacques; BIRABEN, Jean-Nöel. La peste dans de Haut Moyen Âge. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 24, n. 6, p. 1484-1499, 1969.

LITTLE, Lester K (Ed.). *Plague and the end of Antiquity. The Pandemic of 541-750*. Cambridge: University Press, 2008.

MARCELA MANTEL, Maria. Delitos y Pecados en la sociedad Visigoda (entre lo civil y lo religioso, lo público y lo privado). *Revista Estudios de Historia de España*, v. 3, p. 13-23, 1990.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. Un tratado visigótico sobre la Penitencia. *Hispania Sacra*, n.19, p.89-98, 1966.

ORLANDIS, José. Homilias visigóticas 'de clade'. In: _____. *La vida en España en tiempos de los godos*. Madrid: Rialp, 1991. p. 115-122.

_____. *La Vida en España en tiempo de los godos*. Madrid: Rialp, 1991. p. 160-170.

RAMOS-LISSÓN, Domingo. Algunos aspectos de la «reconciliatio» de los penitentes en la liturgia hispánica. In: *Reconciliación y penitencia: V Simposio Internacional de Teología*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1983. p. 603-604.

RETIEF, François P.; CILLIERS, Louise. The epidemic of Justinian (AD 442): a prelude to the Middle Ages. *Acta Theologica Supplementum 7*, Blumefontaine, v. 26, n. 2, p. 115-127, 2005.

SALLARES, Robert. Ecology, evolution, and epidemiology of plague. In: LESTER, Little K. (Ed.). *Plague and the end of Antiquity: The Pandemic of 541-750*. Cambridge: University Press, 2008, p. 231-289.

STOCLET, Alain J. Consilia humana, ops divina, superstitio. Seeking succor and solace in times of plague, with particular reference to Gaul in the Early Middle Ages. In: LITTLE, Lester K. (Ed.). *Plague and the end of Antiquity: The pandemic of 541-750*. Cambridge: University Press, 2008. p. 135-149.

WAGNER, David M. Yersinia pestis and the Plague of Justinian 541–543 AD: a genomic analysis. *The Lancet Infectious Diseases*, Londres, v. 14, n. 4, p. 319 - 326, 2014.

O OFÍCIO DE BISPO PELA PERSPECTIVA DE UM MONARCA: O PERFIL EPISCOPAL NA *VITA DESIDERII* (SÉCULOS VI-VII)

Renan Costa da Silva

Resumo: Este trabalho se debruça sobre a hagiografia *Vita Desiderii*, escrita por volta do ano de 613 pelo rei visigodo Sisebuto. O texto apresenta aspectos externos atípicos, visto que possui a autoria de um monarca e tem como fio condutor a narrativa de conflito entre o bispo Desidério de Viena e os reis burgúndios Teodorico II e sua avó Brunequilda. Apesar de tratar de um caso que está fora do domínio geográfico da monarquia visigoda, salientamos ser possível estudar essa vida de santo direcionando o nosso olhar para as relações de poder existentes entre episcopado e monarquia no reino visigodo. A partir da conversão do rei Recaredo ao credo niceno em 587, observamos uma intensa aproximação entre essas duas instituições em prol da unidade religiosa e cristianização do reino. Buscando esse propósito, escritos que procuravam orientar as ações dos agentes sociais, por meio de perfis idealizados, inclusive de bispos, foram formulados. Tomando tais fatores por base, nossa finalidade neste capítulo será o de analisar o perfil do bispo presente na *Vita Desiderii* em relação a outras obras da época no reino visigodo que dialogavam com a elaboração de diretivas para os ocupantes do episcopado.

Palavras-chave: Episcopado; Reino Visigodo; Sisebuto.

Abstract: This work focuses on the hagiography *Vita Desiderii*, written around the year 613 by the visigoth king Sisebut. The text presents external aspects atypical, since it owns the authorship of a monarch and has like guiding the narrative of conflict between the bishop Dedier of Vienna and the burgundian kings Theodoric II and his grandmother Brunhild. Although it deals with a case that is outside the geographic domain of the Visigothic monarchy, we believe that it is possible to study this saint life by directing our gaze to the power relations existing between episcopacy and monarchy in the Visigothic kingdom. From the conversion of King Recared to the Nicene Creed in 587, we observe an intense approximation between these two institutions in favor of religious unity and Christianization of the kingdom. Seeking this purpose, writings that sought to guide the actions of the social agents, through idealized profiles, including bishops, were formulated. Taking these factors as a basis, our purpose in this chapter will be to analyze the profile of the bishop present in the *Vita Desiderii* in relation to other works of the time in the Visigothic realm that dialogued with the elaboration of directives for the occupants of the episcopate.

Keywords: Episcopate; Visigothic Kingdom; Sisebut.

Foi de uma capacidade mental portentosa, de uma memória prodigiosa, de um talento finíssimo e de uma forma de expressar-se claríssima e, o que é mais importante que tudo isso, em todos os gestos contrito. (...) A soberba, inimiga de todas as virtudes, não o inchou, o torpor da embriaguez não o embotou, não sucumbiu ao apetite desmedido, nem foi vítima voraz da luxúria, a falaciosa mentira não o extraviou nem o obnubilou o afã do lucro. (*Vita Desiderii*, c. 2)

Este capítulo tem por intuito analisar o perfil do bispo na *Vita vel passio Sancti Desiderii*, texto hagiográfico escrito em 613¹ no reino visigodo pelo rei Sisebuto. Nossa intenção aqui não é apenas a de refletir sobre este modelo de maneira isolada, mas procurar interpretá-lo junto ao seu contexto político e social de produção. Antes de adentrarmos propriamente nessas questões, convém realizarmos algumas considerações acerca de nossa documentação, o tratamento dado a esta hagiografia pela historiografia e esclarecer de modo mais abrangente o contexto com o qual dialoga, com a finalidade de explicitarmos de modo mais claro as nossas questões.

A VD² apresenta uma narrativa da trajetória de Desidério, bispo de Viena entre 596 e 607, morto no décimo segundo ano do reinado do rei Teodorico II da Burgúndia, de acordo com o próprio documento. Possui um autor incomum, levando em consideração que foi escrita por um rei e não por uma autoridade eclesiástica. Outro elemento diferenciador desta hagiografia é o fato de tratar de acontecimentos que tiveram lugar no reino dos

francos, relatando um conflito entre um bispo que ocupava uma diocese localizada na região da burgúndia e os monarcas daquela localidade, Teodorico II e sua avó Brunequilda.

De acordo com a hagiografia, após alcançar o posto de bispo de Viena, devido à sua grande inteligência e virtudes, Desidério é acusado de um delito sexual por seus opositores em concílio, acabando por ser exilado em uma ilha. Enquanto o prestígio do santo aumenta por conta de sua capacidade de fazer milagres, os responsáveis pelo desterro padecem pelo castigo divino. Temerosos, Brunequilda e Teodorico clamam pela volta do santo ao posto de bispo. O principal momento desta narrativa é quando o bispo admoesta os dois reis em razão de seu mau governo. Por tal declaração, é condenado à morte por apedrejamento. Sisebuto conclui a obra com as mortes de Teodorico e Brunequilda também por influência divina, como castigo pelo assassinato do santo, e finaliza com menções a milagres póstumos perpetrados junto à tumba de Desidério.

Dado ao caráter atípico desta hagiografia, a maior parte dos estudiosos que se debruçaram sobre o documento buscaram compreendê-lo analisando as possíveis motivações políticas que teriam levado o monarca Sisebuto a escrever tal texto, com enfoque nas relações diplomáticas, militares e matrimoniais entre a monarquia visigoda toledana e o reino franco da burgúndia.³

³ Sobre as relações franco-visigóticas que antecedem a redação da VD: FONTAINE, Jacques. King Sisebut's *Vita Desiderii* and the political function of Visigothic Hagiography. In: JAMES, Edward. (Ed.) *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Clarendon, 1980, p. 93-129; SANTIAGO CASTELLANOS. *Hagiografia visigoda, Domínio Social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millan de la Cogolla, 2004 p. 160-302; VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional Romano, Asociación

¹ Os dados temporais citados neste trabalho sobre a hagiografia seguem a própria tradução utilizada aqui: DIAZ Y DIAZ, Pedro R. Tres Biografías latino medievales de San Desiderio de Viena (traducción y notas). *Fortunatae*, La Laguna, n. 05, p. 215-252, 1993.

² Usaremos ao longo do texto a sigla VD para nos referirmos à *Vita Desiderii*.

Diferentemente destes trabalhos, pretendemos analisar a VD no contexto de fortalecimento do episcopado visigodo e da monarquia, marcado pela crescente aproximação política entre bispos e reis com a conversão do rei Recaredo ao credo niceno no III Concílio de Toledo em 589.⁴ Tal período foi acompanhado por um constante esforço de normatização dos ofícios eclesiásticos, especialmente no que se refere à conduta moral dos clérigos, e pela busca de formular modelos ideais de monarcas. A questão política central neste período era a da unificação religiosa do reino, elemento este visto como indispensável para a construção de uma unidade política. Sendo assim, a normatização dos ofícios eclesiásticos se tornava fundamental para o alcance de tal objetivo. Ainda que não possamos considerar essa orientação como algo previamente deliberado, ela expressa os anseios dos eclesiásticos que os idealizaram.⁵

de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32). p. 164-177.

⁴ Alguns trabalhos foram publicados trabalhando a VD junto a ideais formulados no reino visigodo. O foco nestas publicações foi o de aproximar a narrativa hagiográfica da VD aos paradigmas de realeza forjados no *regnum* a partir da conversão de Recaredo: SANTIAGO CASTELLANOS. Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda. In: AURELL, Martin; GARCIA DE LA BORBOLLA, Ángeles. (Coord.). *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2004. 15-36; ESTEVES, Germano Miguel Fávoro. O Espelho de Sisebuto: religiosidade e monarquia na *Vita Desiderii*. Assis, 2011. (Mestrado em História) - Faculdade de Ciência e Letras de Assis, UNESP, Assis, 2011; SOUSA, Adriana Conceição de. *Realeza, santidade e tirania nas narrativas visigodas: uma análise comparativa da Vita Desiderii, do rei Sisebuto, e da Historia Wambae, do Bispo Julian de Toledo (século VII)*. Rio de Janeiro, 2012. (Mestrado em História Comparada) - Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

⁵ SILVA, Leila Rodrigues da. A construção paradigmática da figura episcopal nos *De Ecclesiasticis Officiis* e *Sententiarum Libri Tres* de Isidoro de Sevilha. *Territórios e Fronteiras*, Mato Grosso, v. 1, n.2, p. 6-24, 2008. p. 7.

O fato de o texto em questão ser de autoria de um rei e narrar a trajetória de um bispo favorece seu uso na análise das relações entre monarquia e episcopado no reino visigodo entre finais do século VI e início do século VII. Ainda que um texto hagiográfico não possua um caráter essencialmente normativo, seu tom exemplarizante sugere perfis. Por isso, outro ponto de suma importância é o fato desta hagiografia apresentar um modelo de bispo semelhante aos padrões preconizados por autoridades eclesiásticas, sobretudo pelo bispo Isidoro de Sevilha. O sevilhano é uma das figuras religiosas mais proeminentes do reino no período de produção do texto e sua proximidade com o monarca Sisebuto é reconhecida pela historiografia.⁶

A partir desta interpretação, uma primeira questão pode ser levantada. Quais são os elementos postos em relevo por Sisebuto na construção da figura de Desidério? Como este se relaciona com as autoridades seculares? Assim, o objetivo central deste capítulo é o de analisar o perfil do bispo nesta hagiografia, considerando seu contexto de produção, marcado pela crescente organização do episcopado visigodo, movimento este coevo à construção de um ideal de realeza em torno da monarquia. Apoiadas nestas indagações norteadoras, outras questões podem ser inseridas nesta análise: como tais elementos que constroem a santidade de Desidério se relacionam com outros documentos da época que tratam do comportamento e dos deveres de um bispo, sobretudo as obras de Isidoro de Sevilha?

Nossa hipótese reside na afirmação de que o modelo episcopal traçado por Sisebuto na VD vai ao encontro das condutas que orientavam a condução do ofício episcopal no reino visigodo

⁶ FONTAINE, Jacques. Op. Cit., p. 102.

no período trabalhado, sobretudo nas obras isidorianas, o que é sintomático sobre o esforço da criação de consenso entre os dois grupos em matéria de governo e cristianização. Articulando tal compreensão ao processo de organização da Igreja visigoda, relacionamos a santidade ao modelo episcopal que o bispo deveria cumprir. Entendemos tal noção como um aspecto de suma importância na construção de diretivas simbólico-normativas que buscavam legitimar a posição de bispos e reis na sociedade visigótica.⁷

Trabalhamos a hagiografia como um documento válido para reflexões que giram em torno de uma história política renovada, enxergando nessas um discurso ideologicamente orientado por uma agenda política.⁸ Entendemos a difusão de tal tipo de texto como mecanismos de projeção cultural, como Halsall e Santiago Castellanos,⁹ ligadas a construções de ideais por parte das elites políticas da sociedade visigoda, da qual participavam o episcopado e a monarquia. Por meio destas ferramentas discursivas, observamos as duas instituições

⁷ Aqui, quando falamos de “diretrizes simbólico-normativas” e “posição de proeminência de bispos e reis na sociedade visigótica”, estamos em diálogo com os conceitos de poder simbólico e campo de Pierre Bourdieu. Cf.: BOURDIEU, Pierre. Alta costura e alta cultura. In: _____. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século, Sociedade Unipessoal, 2003. p. 205-216; _____. Algumas propriedades dos campos. In: *Ibidem*. p. 119-126; _____. Estrutura e gênese do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 2007. p. 27-78; _____. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brás, 2002. p. 7-16.

⁸ HALSALL, Guy. The sources and their interpretation. In: FOURACRE, Paul. (Org.). *The New Cambridge Medieval History (c.500-700)*. Cambridge: Cambridge University, 2008. p.56-90. p.70.; SANTIAGO CASTELLANOS. *Hagiografia visigoda, Domínio Social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004. p. 14-15.

⁹ *Ibidem*. p. 25.

buscando se aproximar de um aspecto de santidade, mediante o qual podiam elaborar elementos de distinção que os colocavam como cristãos exemplares.¹⁰

Monarquia e episcopado – modelos e contexto

A conversão do monarca Recaredo trouxe uma nova dinâmica para as relações existentes entre episcopado e monarquia no reino visigodo. Sua ratificação ao credo niceno e o abandono do arianismo foi em 587, e dois anos após essa decisão, ocorreu o III Concílio de Toledo em 589, reunião de bispos e aristocratas, convocada pelo monarca, que sancionou a definitiva conversão. Neste momento, efetivava-se a fé como vínculo unificador entre *rex* e *regnum*, por meio da exaltação do rei como escolhido do Deus cristão.¹¹

Neste percurso, a elite eclesiástica possui um importante papel no que se refere à legitimação dos monarcas e na teorização deste nascente ideal de realeza. A figura do monarca era projetada como a cabeça do corpo social, por meio de uma “analogia antropomórfica”, assim como Cristo é da Igreja nos textos bíblicos. Ocupava a posição de responsável por prover os remédios necessários para a manutenção da *salus* do reino cristão. Como coparticipantes da parte dirigente, os bispos ocupariam a posição de olhos, incumbidos da vigilância dos demais membros do corpo social.¹² Aqui observamos as estratégias discursivas

¹⁰ BROWN, Peter. The Saint as an exemplar in Late Antiquity. *Representations*, n.2, p. 1-25, 1983.

¹¹ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. O Reino Visigodo Católico (séculos VI-VIII): Cristianização ou Conversão. *Politeia. História e Sociedade*. Vitória da Conquista, v.5, p. 91-101, 2005. p. 92-93.

¹² Idem. *Imagem e reflexo: Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de*

de afirmação do poder simbólico referido à posição de bispos e monarcas no reino visigodo como membros que formavam o grupo hegemônico daquela sociedade.

O III Concílio de Toledo se preocupou também em aprovar uma série de cânones que faziam referências à regulação e estrutura da Igreja visigoda em termos práticos, nas quais figuravam diversas incumbências que não se restringiam às funções estritamente religiosas. Neste sentido, foi reforçada a disciplina eclesiástica;¹³ defendeu-se os bens da Igreja e a primazia da autoridade episcopal sob sua administração;¹⁴ buscou-se a homogeneidade litúrgica;¹⁵ e foi legitimada a atuação dos bispos junto a juízes seculares.¹⁶ No tocante às novas funções a serem exercidas pela Igreja na administração do reino, destaca-se a instituição dos concílios provinciais a cada ano, cuja obrigatoriedade do comparecimento das autoridades civis foi ratificada. A esses sínodos foi autorizado emitir sentenças sobre os funcionários da administração civil, e regulamentar em alguns âmbitos a arrecadação de impostos.¹⁷ Também foi permitido aos bispos o encargo de medidas punitivas contra os considerados hereges, pagãos e judeus.¹⁸ E por fim, cabe ressaltar que o rei emitiu um edito no qual se dava força legal às decisões conciliares, inclusive com a possibilidade de determinações de penas civis.¹⁹

Toledo (séculos VI-VIII). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012. p. 87-88.

¹³ CHVR, III Concílio de Toledo, c.1; c.3; c.4; c.5; c.9; c.10; c.11; c.12; c.13; c.17; c.18; c.19; c.20; c.21. p. 124-133.

¹⁴ Ibidem. c.3; c.15; c.19. p. 125-131.

¹⁵ Ibidem. c.2; c.7; c.22; c.23. p. 125-133.

¹⁶ Ibidem. c. 16; c.17; c.18. p. 129-131.

¹⁷ Ibidem. c.18. p. 131.

¹⁸ Ibidem. c.1; c.2; c.5; c.9; c.14; c.16; c.22; c.23. p. 124-133.

¹⁹ Ibidem. *Lex in confirmatione concilii*. p. 133-135.

Importante pontuarmos essas questões especialmente devido sua repercussão também nos âmbitos legislativos, civis e mesmo de estruturação econômica,²⁰ para além da dimensão simbólica.

Essas disposições conciliares vieram a aumentar o raio de ação do episcopado na sociedade visigoda. Temos que assinalar a esse respeito que, de um ponto de vista mais amplo, tal processo já é visível na história do cristianismo desde o século IV. É a partir desse período de remarcada projeção política do episcopado no oriente e no ocidente, fruto da política religiosa dos primeiros imperadores cristãos, que passamos a encontrar uma série de textos que buscavam orientar os bispos nas suas incumbências em múltiplas esferas. Essas diretivas eram acompanhadas também de atividades civis, tendo em vista que por essa época os bispos já começam a trabalhar em esferas não necessariamente religiosas. Os episcopos passam a aglutinar os perfis de figuras da antiguidade clássica, como o sacerdote, o jurista, o e filósofo, porém sem se confundir necessariamente com nenhum deles. As facetas da atuação episcopal são tão variadas e tão difíceis de apreender, que, na concepção de Ramón Teja, uma figura geométrica que poderia melhor caracterizar a atuação episcopal é a de um poliedro.²¹

De modo análogo, Claudia Rapp concebe o poder episcopal dentro de uma tipologia inter-relacionada que abrange a autoridade dos bispos em três aspectos principais: o espiritual, o ascético e o pragmático. Para a nossa análise, é importante reter o

²⁰ Cf.: GARCIA-MORENO, Luís A. *História de España visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989. p. 138.

²¹ TEJA, Ramón. *La cristianización de los ideales del mundo clásico: El obispo*. In: _____. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999. p. 75-95. p. 75.

que autora diz sobre as autoridades ascética e pragmática. A ascese manifestada no corpo, vem a ser o traço externo da autoridade espiritual, visto que os esforços corporais só seriam alcançados mediante a ajuda de Deus. Mais importante sobre o elemento ascético é que este é visto e reconhecido pelos que circundam o bispo, o que fortalece sua presença como exemplo de vida cristã para a comunidade e legitima sua mensagem exortativa. Por isso, as atividades pragmáticas dos bispos, que se destinam à proteção da comunidade, à sua provisão material e espiritual, abrangendo, dentre outros, o cuidado dos pobres, a pregação e os milagres, dependem da autoridade ascética. Todas essas ações são moralmente justificadas por esse elemento ascético, o que vem a ser o traço que diferencia os bispos-santos das autoridades civis do mundo antigo.²²

Autores patrísticos nos séculos IV e V, como João Crisóstomo, Jerônimo, Agostinho de Hipona e Gregório Magno, propuseram textos no quais destacavam a figura do bispo não somente em seu aspecto ascético, mas como exemplo em todos os seus afazeres para os fiéis, o que incluía a sua atuação no âmbito legislativo e financeiro dentre as suas incumbências civis. Virtudes como a imparcialidade, a imunidade ao suborno, e o amplo discernimento derivado do profundo conhecimento das sagradas escrituras, dos estudos retóricos e da teologia são exigidos. A procura do episcopado visando o usufruto dos bens da Igreja também foi fortemente combatida por esses autores, tendo em vista que muitos integrantes da antiga aristocracia senatorial

²² RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley: University of California, 2005. p. 01-22.

romana viam na carreira eclesiástica agora um meio para a manutenção de privilégios. Uma questão de suma importância para estes autores era a prédica. Gregório Magno, por exemplo, destaca que o bom bispo deve adaptar sua linguagem em relação à sua audiência, de modo que o bispo possa interagir com sua congregação, sendo um verdadeiro intérprete da palavra de Deus para estes.²³

Encontramos esses pressupostos simbólico-normativos nos textos de Isidoro de Sevilha, talvez a principal figura do episcopado visigodo do século VII. A formação intelectual do bispo hispalense se viu marcada por referenciais da cultura antiga e patrística, destacando-se dentre os autores citados, Jerônimo e Agostinho.²⁴ Sua atuação no episcopado ficou marcada pela sua intensa colaboração com os monarcas Sisebuto, com o qual estabeleceu um vínculo estreito de amizade literária,²⁵ Suintila e Sisenando, e pelo esforço de reorganização da instituição eclesiástica em território hispânico. Além de suas obras, presidiu os Concílios II de Sevilha (619) e IV de Toledo (633), constituindo-se como um dos principais intelectuais da Igreja no período. Neste último Concílio, podemos destacar uma série de cânones que dizem respeito à demarcação das funções do bispo em questões que se referenciam a sua conduta moral²⁶ e as incumbências do ofício eclesiástico propriamente dito, desde o comportamento ilibado, passando pelo cuidado da comunidade

²³ *Ibidem*. p. 21-36.

²⁴ SILVA, Leila Rodrigues da. *Op. Cit.*, p. 9.

²⁵ FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilha. In: BERARDINO, Angelo Di. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p.728-730. p.728.

²⁶ CVHR, IV Concílio de Toledo, c. 21; c. 22; c. 23. p. 200-201.

cristã, combate aos não nicenos e de administrador dos bens da Igreja.²⁷ Sua relação com as autoridades civis, incluindo o monarca, também é destacada.²⁸ Todas essas diretrizes apontam normas para ambos os atores sociais expostos nesse capítulo, o que inclui monarquia, episcopado e comunidade cristã de uma forma geral.²⁹

Devemos considerar essas normativas, prerrogativas e virtudes simbólicas imputadas a bispos e monarcas no reino visigodo como fruto de conflitos e disputas no campo religioso, no qual essas duas instituições ocupavam o lugar de grupo dominante. Assim, estabeleciam o seu espaço de autoridade na sociedade. Porém, não podemos esquecer os conflitos internos entre esses dois atores sociais. Ilustrativo sobre isso são as deposições de monarcas que não deixaram de ocorrer após a conversão.³⁰ Outro ponto de conflito entre episcopado e monarquia envolve a nomeação de bispos, cuja regra variou ao longo dos séculos VI e VII. O IV Concílio de Toledo se pauta as normas do Concílio de Niceia, que dizia que um novo bispo deveria ter sua consagração ao posto sancionada pela aprovação do povo, e em presença de pelo menos três bispos e o metropolitano.³¹ Antes da imposição de tal regra, o Concílio de Barcelona de 599, por exemplo,

²⁷ Ibidem. c. 2; c. 5; c. 10; c. 12. c. 19; c. 21; c. 22; c. 23; c. 25; c. 26; c.27; c. 28; c. 29; c.32; c.36; c.37; c. 38; c. 43; c. 44; c. 48; c. 51; c. 53; c.58; c.59; c. 60; c.67; c. 68; c. 70. p. 188-215.

²⁸ Ibidem. c. 3; c. 30; c. 31; c.75. p. 188-222.

²⁹ SILVA, Leila Rodrigues da. Op. Cit., p. 19.

³⁰ Apenas para ficarmos restritos nos marcos temporais deste capítulo, entre a ascensão de Recaredo e o IV Concílio de Toledo tivemos a deposição de Liúva II, o possível envenenamento de Sisebuto e a deposição de Suintila. Cf: ORLANDIS, José. *Historia del reino visigodo español*. Madrid: Rialp, 1990. p. 89-107.

³¹ CVHR, IV Concílio de Toledo, c. 19, p. 198-200.

realizado dez anos após o concílio que levou a conversão do reino ao niceanismo, também menciona a indicação de bispos para ocupação de sedes episcopais a mando de seculares como prática ilegítima. Porém, o próprio Sisebuto nomeou e instituiu bispos segundo seus interesses.³² Já no final do século VII, por diretriz conciliar do XII Concílio de Toledo, os monarcas e o bispo metropolitano da *urbs* régia teriam o poder de nomear bispos.³³

É em meio a esse contexto que inserimos o governo de Sisebuto e a redação da VD no plano local. José Orlandis aponta que o rei-hagiógrafo foi o monarca que alcançou maior louvor na obra *Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum* de Isidoro de Sevilha. O bispo hispalense louva suas habilidades intelectuais, sua misericórdia e justiça, elementos esses essenciais na proposta modelar de rei do epíscopo. Isidoro ainda dedicaria as obras *De natura rerum* e a primeira edição de suas *Etimologiarum* ao então rei.³⁴ Além da VD, Sisebuto escreveu um tratado natural intitulado *astronomicum*, ambos textos carregando grande influência das obras isidorianas, sobretudo das *Etimologiarum* e dos *Sententiarum*. O reinado do monarca ainda ficaria marcado por seu esforço legislativo antijudaico e por vitórias militares contra os povos astures e runcones e contra os bizantinos na região do Levante, o que contribuiu para um processo em andamento de expansão e dominação territorial visigoda em

³² ORLANDIS, José. *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardia*: estudios varios. Saragoça: Universidad de Zaragoza, 1984. p. 44-45.

³³ CVHR, Concílio de Toledo, c. 6. p. 393-394. PÉREZ MARTINEZ, Meritxell. La burocracia episcopal en la Hispania Tardorromana e visigótica (siglos IV-VII). *Stvdia Historica*, n.18-19, p. 17-49, 2000-2001. p. 28.

³⁴ ORLANDIS, José. *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardia...*, Op. Cit., p. 59.

toda extensão geográfica peninsular iniciado com Leovigildo e concluído no reinado de seu sucessor Suintila.³⁵

O perfil do bispo na VD

A VD conta ao todo com 22 parágrafos. O monarca-hagiógrafo destaca a infância e adolescência do santo, ressaltando suas virtudes precoces (2); sua atuação benéfica a frente da diocese de Vienne (3); o primeiro momento de enfrentamento entre Desidério e os reis Teodorico e Brunequilda, que urdem em conjunto com dois nobres uma acusação de delito sexual contra o santo em concílio e o condenam ao exílio (4); milagres e morte dos primeiros perseguidores por influência divina (5-9); o temor dos reis frente as benesses ocorridas em favor do santo e a desgraça dos perseguidores (10-14); A admoestação de Desidério aos reis e seu martírio (15-18); a punição dos dois monarcas pela ação de Deus, primeiro Teodorico por disenteria e adiante Brunequilda em razão de uma derrota militar (19-21). O relato termina com menção a milagres póstumos realizados pelo santo junto a seu túmulo (22).

Um fator indispensável à consideração é que a apresentação dos eventos narrados por Sisebuto presentes na VD conformam-se com os lugares comuns do gênero hagiográfico. Em nenhum momento Sisebuto indica algum elemento negativo ao bispo, sendo este imaculado e irrepreensível por completo, um verdadeiro modelo de virtudes. Desidério não desanima diante das adversidades e realiza milagres, ao mesmo tempo que seus opositores são apresentados seguindo caminhos pecaminosos

³⁵ Idem. História del reino visigodo..., Op. Cit., p. 105-107.

sob controle da opressão diabólica, cabendo-lhes a conseqüente punição por ação divina.³⁶ Assim, os acontecimentos são rearranjados de modo a alcançar o propósito de edificação de leitores e ouvintes.³⁷

O primeiro trecho em que Sisebuto descreve Desidério se encontra logo no capítulo 2.

Depois de haver alcançado a preceptiva idade em que é de lei formar-se, se entrega ao estudo das letras. E sem demasiado atraso, superando já aos entendidos conforme iam se desenvolvendo os dotes de sua inteligência, depois de dominar completamente os segredos da gramática, interpretou as autoridades sagradas retendo-as na memória com assombrosa celeridade.³⁸

Aqui vemos a importância dada à questão da inteligência e das virtudes intelectuais ressaltadas por Sisebuto. Como vimos anteriormente, tanto nos textos patrísticos como nos concílios visigodos essa qualificação é tratada como uma demanda fundamental para o exercício da função eclesiástica,³⁹ tendo em vista a sua atividade exortativa em meio a comunidade de fiéis,

³⁶ MARTÍN, José Carlos. Caracterización de personajes y tópicos del género hagiográfico en la *Vita Desiderii* de Sisebuto. *Helmantica*, n. 48, v. 145-146, p. 111-133, 1997. p. 112

³⁷ MARTÍN IGLÉSIAS, José Carlos. Verdad histórica y verdad hagiográfica en la *Vita Desiderii* de Sisebuto. *Habis*, 29, p. 291-301, 1998; p. 294.

³⁸ VD 2. p. 224. “*Qui cum annos quos fas est doceri contigisset legitimos, traditur ad studia literarum. Nec multa morula concrecente, sensus sui vigore iam doctos transcendens, plenissime grammatica edocatus, divinas auctoritates mira celeritate retinendo explicuit.*” As citações em latim seguem a edição de Bruno Krusch. Cf.: *Vita vel passio Sancti Desiderii a Sisebuto Rege composita*. MGH, *SS rer. Merov.*, t. 3,1, p. 630-637. p. 630.

³⁹ Passagem presente em Lucas 2: 41-50. BÍBLIA DE JERUSALÉM. Ed. Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Anderson. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1791-1792.

bem como para o bom andamento das funções seculares dos bispos. Sisebuto intensifica a sabedoria de Desidério utilizando-se de um *topoi* do gênero hagiográfico, aproximando o bispo da figura de Cristo, o qual também se destacou no conhecimento das escrituras desde a tenra idade frente aos mestres da lei mosaica.⁴⁰ Considerando o contexto ideológico de produção da hagiografia, nas obras de Isidoro de Sevilha, especialmente no *De ecclesiasticis officiis* e nos *Sententiarum*, tal fator está ligado a necessidade do conhecimento do bispo das escrituras para o bom andamento das pregações e direcionamento do rebanho, o que diferenciaria um bispo aprovado para o exercício do ofício de um laico que poderia assumir tal posição em situação de despreparo intelectual, comprometendo os aspectos doutrinários da mensagem.⁴¹

Já como bispo de Vienne, Sisebuto descreve da seguinte forma os primeiros momentos de Desidério no posto:

Os habitantes de numerosos municípios, por alcançar seus favores, o propuseram ser seu bispo. Ele, tal como geralmente comportava a humildade, assegurava pertinazmente que uma pessoa indigna como ele não ia estar à altura de tão importante ministério. Finalmente a igreja de Vienne conseguiu merecê-lo como bispo, não tanto por seu gosto, mas obrigado por numerosas instâncias. Uma vez que obteve a diocese, com sua predicação discretíssima, afastou da ira

⁴⁰ Em relação aos concílios visigodos, é mencionado no IV Concílio de Toledo, c. 25.

⁴¹ SILVA, Leila Rodrigues da. Op. Cit., p.13-17. Cf.: ISIDORO DE SEVILLA. *De los ofícios eclesiásticos*. Ed. Antonio Viñayo González. Leon: Isidoriana, 2007. p. 114.; _____. Los tres libros de las "Sentencias". Ed. Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Meliá. Madrid: BAC, 1971, p. 475. Referenciaremos nas notas os dois documentos Isidorianos pelas siglas DEO para o *De ecclesiasticis officiis* e SENT para as *Sententiarum*.

aos perturbadores, da mentira ao embusteiro, da rapacidade ao usurário, da dissolução ao luxurioso. A embriaguez dominou com a sobriedade, a gula superou com o jejum, a discórdia venceu com o dom da caridade, a soberba a apascentou com humildade sincera, a preguiça a afastou com o zelo vigilante.⁴²

Observamos aqui pontos de suma importância que fazem referência ao modelo episcopal vigente no reino visigodo. Lançando mão de seus conhecimentos, a hagiografia relata que o bispo de Vienne foi capaz de corrigir a conduta de muitos pecadores da cidade. Tal êxito é complementado pela atividade ascética, uma vez que aplica esforços corporais para escapar de pecados como a embriaguez, a gula, a discórdia, a soberba e a preguiça. Aqui, Sisebuto aproxima a atividade exortativa do bispo com seu elemento distintivo de cristão exemplar. O perfil moral ilibado também era fundamental nos textos isidorianos, nas quais a qualidade de educador deveria ser acompanhada de uma vida santa, como aparece aqui na hagiografia. Para Isidoro, o epíscopo devia seguir o exemplo dos santos, comer pouco, orar muito, ser casto, justo, prezar a humildade, praticar a caridade e a generosidade. Todos esses aspectos são mencionados no trecho em complemento com as práticas pecaminosas afastadas de seus habitantes. O elo entre conhecimento das escrituras,

⁴² VD 3. p. 225. "Multarum denique urbium pro beneficiis populi capiendis eum sibimet episcopum poposcerunt qui reluctans tanti ministerii, ut se habet humilitas, imparem fore indignum se fatebatur. Tandem nom voluntarium, quam impulsum, multis praecibus exoptatum pontificem ecclesia Bienensis premeruit. Quam susceptam, praedicatione cautissima removit ab ira letigiosum, a mendositate fallecem, a rapacitate cupidum, a flagitiis libidinosum; temulentiam sobrietate edomuit, voracitatem abstinentia superavit, discordiam caritatis munere vicit, superbiam humilitate sincera compescuit; inertissimum vigilantia a torpore excussit." *Vita vel passio Sancti Desiderii a Sisebuto Rege composita...*, Op. Cit., p. 630-631.

conduta ilibada e ensino aos fiéis presentes tanto na hagiografia e nos escritos de Isidoro de Sevilha caminham na mesma perspectiva: o proceder irrepreensível do bispo era visto como pré-condição para convencer os seus seguidores pela pregação.⁴³ Assim, o discurso hagiográfico encaminha o poder do bispo simbolicamente visando a sua posição como exemplo para os fiéis, aperfeiçoando o comportamento do rebanho cristão. Tal configuração está de acordo com a ambição de cristianização almejado por episcopado e monarquia no reino visigodo, aspecto importante para a construção de uma ordem social, que como temos visto, no discurso hagiográfico, depende da presença do homem santo.

Uma questão a ser ressaltada diz respeito à forma como a pregação do bispo é caracterizada: “predicação discretíssima” (*praedicatione cautissima*). Podemos ler tal passagem em um sentido duplo. Um referenciando a virtude da humildade, a outra, em relação à adequação da prédica ao público. Na passagem em que Desidério admoesta os reis, Sisebuto afirma que o bispo “fez-se ouvir ao estilo dos profetas com o bramido da trombeta e se endereçou a corrigir pessoalmente seus extravios.”

⁴⁴ A profundidade e a tonalidade da mensagem parecem variar assim, de acordo com as circunstâncias. Esse é mais um dos assuntos que preocupam Isidoro de Sevilha acerca do ofício de bispo. O sevilhano afirma, no *Sententiarum*,⁴⁵ a necessidade do conhecimento sobre quais ouvintes a pregação deveria

se dirigir por parte do bispo para que a mensagem não fosse inócua. Importante lembrarmos que essas questões também foram apontadas em concílio, o que demonstra a aproximação do ideal relatado na hagiografia e nos textos de cunho normativo isidorianos e conciliares.

O ponto contrastante entre a hagiografia e os textos isidorianos e conciliares é a fórmula com a qual Desidério é alçado ao cargo de bispo. Sisebuto apenas menciona a sua eleição por aclamação dos habitantes da cidade e não apresenta nenhuma confirmação por parte de outros bispos.⁴⁶ Em nossa interpretação, este fator pode ser relacionado com os conflitos entre monarquia e episcopado no período a respeito das eleições episcopais, tendo em vistas que muitas vezes, inclusive no reinado do próprio Sisebuto, os reis não obedeciam aos direcionamentos conciliares nesse quesito. Por outro lado, podemos levar em consideração a possibilidade de que Desidério tenha sido alçado ao ministério episcopal por influência familiar, tendo em vista que os grupos aristocráticos viam com muito bons olhos a projeção na alta hierarquia eclesiástica e que o próprio Sisebuto destacou a linhagem nobre de Desidério.⁴⁷ A renegação em primeiro momento pela dignidade episcopal, neste contexto, comportaria a função de ressaltar a humildade, no sentido de demarcar que a autoridade atribuída ao bispo era fruto de merecimento, e não de favorecimentos pessoais.⁴⁸ A passagem da dignidade episcopal por benefícios sanguíneos é rechaçada por Isidoro de Sevilha,⁴⁹

⁴³ DEO, p. 114; SENT, p. 475.

⁴⁴ VD, 15. p. 231. (...) “*his Dei martyr malis inspector et pontifex more nempe prophetico canglore tubae personuit seseque totum pro depellendis erroribus eorum invexit.*” *Vita vel passio Sancti Desiderii a Sisebuto Rege composita...*, Op. Cit., p. 635.

⁴⁵ SILVA, Leila Rodrigues da. Op. Cit., p. 18. SENT, p. 483-485.

⁴⁶ Tal norma é destacada nos c. 3 do II Concílio de Barcelona, c. 19 do IV Concílio de Toledo. CVHR, Op. Cit.

⁴⁷ SOUSA, Adriana Conceição de. Op. Cit., p. 60.

⁴⁸ Ibidem. p. 62.

⁴⁹ DEO, p. 114.

mas ainda assim o que é posto em relevo por Sisebuto aqui são as qualidades ascéticas inerentes ao hagiografado e sua qualidade como pregador que o provava como qualificado ao posto, e nesse sentido, encontra pontos de encontro com a proposta modelar Isidoriana.

A passagem que mais destaca o caráter ascético do bispo é quando este se retira para o deserto em companhia de outro sacerdote em jejum, com o intuito de controlar os impulsos carnis. A abstinência alimentar só é encerrada quando uma águia é enviada para conceder o sustento dos ascetas. Aqui temos um *topos* hagiográfico do isolamento, com o qual se realiza a aproximação da caracterização do bispo na VD com as diretrizes dos profetas bíblicos, sobretudo Elias e João Batista. Estes se entregaram a grandes rigorismos corporais para viver uma vida santa e enfrentaram as autoridades públicas de sua época, ambos governantes que eram manipulados por mulheres, Jezabel e Herodias, e no caso de João Batista, morto em consequência deste embate.⁵⁰

Notamos também semelhanças entre os fatos narrados na VD e as vidas de santo do século IV. A imagem da ave que alimenta os sacerdotes com espécies marítimas se encontra presente na *Vita* de Paulo, escrita por Jerônimo, na qual este recebe pães de um corvo quando é visitado por Antão.⁵¹ Outras

⁵⁰ MARTÍN, José Carlos. Op. Cit., p. 121-124. Passagem bíblicas relatando o confronto entre Elias e Jezabel: I Reis 16:29-33; 18:1-4; 21:1-16; 2 Reis 9: 30-37. BÍBLIA DE JERUSALÉM. Op. Cit., p. 495-520. Quanto a João Batista e Herodias, cf.: Marcos 6: 14-29. Ibidem, p. 1767-1768.

⁵¹ ESTEVES, Germano Miguel Fávoro. Op. Cit., p. 115-116.; JERÔNIMO. La Vida de San Pablo, el Primer Ermitaño. *Cuadernos Monásticos*, n.115, 1995, p. 526-551. p. 547.; SÁENZ, Pablo.; CONTRERAS, Enrique. Sulpicio Severo: Vida de san Martín de Tours. *Cuadernos Monásticos*, v. 134, 2000, p. 311-353.

consonâncias podem ser vistas entre o relato de Desidério, pelos mesmos motivos, a Martinho de Tours, no sentido de que este relativo perfil ascético e a narrativa de conflito com os monarcas aproximam o bispo de Vienne retratado por Sisebuto dos monges-bispos do século IV.⁵²

O período em que Desidério é mantido exilado numa ilha isolada, em decorrência da punição urdida em concílio, narrada como uma armação arquitetada pelos dois aristocratas, uma nobre chamada Justa e um denominado “homem de mente pestilenta”,⁵³ é marcado pela ocorrência de milagres. Esses milagres seguem o *topos* hagiográfico da *Imitatio Christi*,⁵⁴ na qual o santo realiza atos sobrenaturais semelhantes aos de Cristo. Assim, Desidério cura um mudo (Marcos: 7: 31-37),⁵⁵ restaura a visão de cegos, (Lucas 18: 35-43)⁵⁶ e sara leprosos (Marcos 1: 40-45).⁵⁷ Por meio desse recurso, Sisebuto referenda as autoridades espirituais e ascéticas de Desidério, ao aproximá-lo do maior modelo de virtude do texto bíblico. Ainda nesse sentido, consideramos a

⁵² FONTAINE, Jacques. Op. Cit., p. 107.

⁵³ Segundo Martín, baseado em fontes merovíngias, Sisebuto criou este personagem apoiado nos relatos sobre a morte do aristocrata Protádio, amante da rainha Brunequilda. No entanto, de acordo com documentos do reino franco, o real responsável pelo desterro de Desidério era o bispo Aridius de Lyon, que não havia morrido até o momento em que Sisebuto escreve seu texto. Cf.: MARTÍN, José Carlos. *Qvendam pestiferae mentis hominem*, un personaje sin nombre de la *Vita Desiderii*. In: PEREZ GONZALEZ, Maurilio. (Org). *Actas del I Congreso Nacional de Latin Medieval*. Leon: Universidad de Leon, 1993. p. 307-313.

⁵⁴ Sobre os milagres de Cristo como lugar comum nos textos hagiográficos medievais, cf.: VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2002. 2v. V.1. p. 197-211. p. 199.

⁵⁵ VD 5, p. 227. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Op. Cit., p. 1770.

⁵⁶ VD 6, p. 227. Ibidem. p. 1822.

⁵⁷ VD 7, p. 227. Ibidem. p. 1761.

possibilidade de que Desidério pode ter vivido o seu desterro sob uma forma de vida monástica ou eremítica,⁵⁸ o que na nossa visão ampliaria ainda mais o perfil ascético do bispo.

O milagre da lepra no parágrafo 7, segundo Esteves, possui uma simbologia pertinente.⁵⁹ De acordo com o autor, a lepra era uma doença que era ligada à imundícia segundo o antigo testamento (Levítico 13:2-4 e Levítico 14: 32-57).⁶⁰ A enfermidade era vista como uma mazela tanto da alma quanto do corpo, e servia como uma alegoria para o pecado e para a heresia. Isidoro de Sevilha viu a cura da lepra por Cristo como uma metáfora da manifestação de Deus para purificar um mundo corrupto por meio da encarnação de seu filho. Por extensão, a doença é relacionada à licenciosidade sexual, delito o qual Desidério foi acusado em concílio. Neste sentido, a cura da lepra ratificaria a pureza e ortodoxia de Desidério perante as acusações que lhe foram feitas, o que realçaria o seu perfil ascético.

O reforço da posição do bispo de Vienne como elemento de coesão e de melhora nas práticas cristãs da cidade é retomado no parágrafo 11, no qual Desidério retorna ao posto episcopal depois de ser condenado a um exílio. Anteriormente, no lugar onde fora desterrado, o santo realiza alguns milagres, o que atemoriza os dois monarcas construídos na narrativa sob a imagem de tiranos, uma vez que os dois nobres que caluniaram o santo são mortos pela ação divina.⁶¹ Assim, o monarca visigodo narra a restituição do bispo em sua posição, retratando um grande gozo dos habitantes da cidade:

⁵⁸ ESTEVES, Germano Miguel Fávoro. Op. Cit., p. 106.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ BÍBLIA DE JERUSALÉM. Op. Cit., p. 180-181.

⁶¹ VD 5-10, p. 227-229

Alegravam-se de que o enfermo havia encontrado médico, o afligido havia achado consolo e o necessitado sustento. E, enfim, o Senhor devolveu à igreja de Vienne abundantes favores, pois, ao compadecer-se o Senhor pela simples presença de seu santo varão, pôs fim às penúrias por desastres naturais, as frequentes epidemias de peste e as turbulentas revoltas de toda cidade, que sem lugar a dúvidas enquanto o pastor foi apartado do seu rebanho, foram ocasionadas por sua ausência.⁶²

Mais uma vez, Sisebuto enfatiza a ligação afetiva entre bispo e comunidade. Enumera uma série de favores concedidos pela simples presença de Desidério na cidade em contraposição ao que sucedia enquanto o cargo fora ocupado por um bispo chamado Domnulo.⁶³ Desta forma, o discurso hagiográfico toma contornos de um ambiente de unanimidade social e consenso em torno da figura do santo, o chamado *gaudium*.⁶⁴ Este quadro possui uma forte carga ideológica em termos de projeção cultural e controle social num contexto de conflito, na qual a figura do homem santo é alçada no papel de reconciliador pelas classes dominantes, o que parece ser o nosso caso. Embora não possamos

⁶² VD 11. p. 229-230. “*Gaudebant, medicum quod reperisset egrotus, solatium quod invenisset oppressus, alimentum quod iam teneret egenus: quid multa? Reddita sunt a Domino ecclesiae Bienensi copiosa suffragia: nam calamitatum penurias et crebas pestilentiae clades insolentesque totius urbis procellas sancti viri praesentia, Domino miserante, suspendit, quas indubie, remoto pastore, causa eius absentiae praessit.*” *Vita vel passio Sancti Desiderii a Sisebuto Rege composita...*, Op. Cit., p. 633-634.

⁶³ Segundo Esteves, o nome *Domnulus* significa “o que carece de dons”. Cf: ESTEVES, Germano Miguel Fávoro. Op. Cit., p. 112.

⁶⁴ SANTIAGO CASTELLANOS. The significance of social unanimity in a visigothic hagiography: keys to an ideological screen. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v.11, n. 03, p. 387- 419, 2003.

acessar diretamente tal reconhecimento por parte dos laicos, o discurso hagiográfico busca a todo tempo estabelecê-lo, e por isso o consideramos como uma documentação que expressa e dialoga com esse pensamento social que elevava bispos e reis como dirigentes de um *regnum* pensado como corpo de Cristo.

Outro ponto que pode ser destacado aqui é que, embora a hagiografia não diga diretamente que Domnulo assumiu o cargo episcopal por ordenação dos reis Burgúndios, a construção da narrativa hagiográfica dá a entender que essa foi a forma pela qual o mau bispo o alcançou. Tal prática também é veementemente criticada por Isidoro de Sevilha em suas obras e em cânones conciliares, sobretudo associando-a à simonia, como mencionamos anteriormente. Para Isidoro, além da aceitação por todos os habitantes da cidade, o bispo deve ter sua consagração sancionada por todos os bispos da província, ou ao menos três desses, assegurando ao próprio episcopado quem pode ou não ser membro do mais alto posto da hierarquia eclesiástica.⁶⁵ Embora, como vimos, Sisebuto não relate a ordenação de Desidério em conformidade com as normas isidorianas, o monarca visigodo caracteriza o santo de modo diferente do demonizado Domnulo, possuindo características fundamentais para o exercício do ofício eclesiástico, como a conduta ilibada e o conhecimento bíblico e gramatical.

A VD ainda apresenta momentos de contato direto entre bispo e comunidade, precisamente no momento do martírio de Desidério.

⁶⁵ SILVA, Leila Rodrigues da. Op. Cit., p. 15-17. CVHR, IV Concílio de Toledo c. 19 p. 198-199.; DEO, p. 114-115.

O pranto da enorme multidão era incontido por ver-se privada dos curativos remédios, agora suprimidos, de tão grande pastor, chamando com estes gritos: “Por que, padre misericordioso, abandonas o seu rebanho? Por que deixas perecer a seu rebanho? Não nos lance, por Deus, às faces dos lobos (...) De nenhuma maneira podemos consentir que nos seja arrebatado; e, se nos nega gozar da preciosa vida, que nos deixem compartilhar contigo uma morte gloriosa.”⁶⁶

Os seguidores clamam dramaticamente para que o bispo permaneça junto de sua diocese, e até mesmo se oferecem para sofrerem um martírio conjuntamente com Desidério. É válido ressaltar aqui que fontes merovíngias relatam casos de oposição ao bispo de Viena,⁶⁷ o que é totalmente o oposto do relato de Sisebuto. Defendemos a esse respeito que esses diálogos entre bispo e comunidade na VD servem para reforçar a autoridade episcopal no meio social, o que dentro do contexto visigodo atendia aos interesses de cristianização e unificação do reino almejados pela monarquia e pela alta hierarquia eclesiástica no pós-conversão. Além disso, a possível “distorção” dos fatos por Sisebuto certamente teve como intuito rebaixar ainda mais a imagem dos reis burgúndios dentro do discurso hagiográfico, já que este texto atendia a interesses diplomáticos.

É interessante destacarmos ainda sobre esses dois últimos

⁶⁶ VD, 17. p. 233. “*Eratque ingentis populi fletus intolerabilis tanti pastoris abrogata caruisse remedia, his vocibus clamitantis: ‘Cur ovilem tuum pie deseris pater? Cur gregem perituram relinquis? Ne, quaesumus luporum nos in faucibus mittas (...) Nulla ratione patimur, te nobis avelli, quibus pariter si negatur cupitam carpere vitam, subire tecum mortem liceat gloriosam’.* Vita vel passio Sancti Desiderii a Sisebuto Rege composita...” Op. Cit., p. 635-636.

⁶⁷ NELSON, Janet L. Queens as Jezebels: Brunhild and Bathild in Merovingian History. In: _____. *Politics and ritual in Early Medieval Europe*. London: Hambledon, 1986. p. 1-48. p. 28.

excertos citados a inserção da apresentação da figura do bispo de Vienne como pastor. Nestas passagens, segundo Martín, o monarca visigodo recorre aos tópicos bíblicos do bom pastor, consoante sobretudo com as passagens de I Reis 22:17,⁶⁸ Ezequiel 34:5-6⁶⁹ e 22:27⁷⁰ e Sofonias 3:3.⁷¹ Nos textos mencionados, a ausência do pastor é causa da perda do rebanho diante de feras e da errância das ovelhas, imagem a qual Sisebuto faz referência diretamente. Da mesma forma, os príncipes e reis são identificados como lobos diante do rebanho de Deus, quando não cumprem adequadamente sua função, aproximando os monarcas burgúndios de tal imagem tirânica.⁷² Por extensão, Isidoro na obra *Sententiarum* recorda que a defesa dos desfavorecidos diante da opressão dos poderosos cabia à autoridade clerical,⁷³ o que a hagiografia de Sisebuto praticamente tem como ponto central.

Esses atributos pastorais concedidos ao bispo na VD se aproximam do mesmo dever demandado dos monarcas como condutor do reino que foi gestado no III Concílio de Toledo, como apontamos anteriormente. Na hagiografia de Sisebuto, o exercício pastoral em meio à comunidade coube muito mais ao bispo que aos monarcas. Por meio de tal operação, Sisebuto se aproxima discursivamente do episcopado ao conferir ao grupo o papel legítimo de co-regência do reino dentro dos preceitos

⁶⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, Op. Cit., p. 504.

⁶⁹ Ibidem. p. 1530

⁷⁰ Ibidem. p. 1511.

⁷¹ Ibidem. p. 1662.

⁷² MARTÍN, José Carlos. Caracterización de personajes y tópicos del género hagiográfico en la *Vita Desiderii* de Sisebuto. *Helmantica*, n. 48, v. 145-146, p. 113-133, 1997. p.125.

⁷³ SILVA, Leila Rodrigues da. Op. Cit., p. 18. SENT. p. 485-487.

cristãos, tarefa que de acordo com a teoria política visigoda seria de maior responsabilidade dos reis. Assim, vemos a intensa aproximação entre fonte hagiográfica e as construções idealizadas referentes a bispos e reis no período estudado.

Buscamos demonstrar com a nossa análise documental a aproximação do perfil do bispo elaborado por Sisebuto na VD em diálogo com as construções idealizadas da figura episcopal no reino visigodo de sua época, sobretudo nas obras de Isidoro de Sevilha e nas atas conciliares. Concordamos com Silva que os pressupostos modelares isidorianos se por um lado repercutem questões que causavam conflitos no seio da Igreja, tanto em assuntos internos ao próprio episcopado, como em relação a elementos externos, como a aristocracia e a monarquia, indicam a busca pelo consenso. Assim, os aspectos que prevalecem na construção da formulação de bispo idealizada de Isidoro de Sevilha seguem uma diretriz que enaltecem a figura episcopal, atribuindo-lhe por meio do discurso, poder, autoridade, conduta exemplar, conhecimento, discernimento e justiça.⁷⁴ Tal perfil não deixou de estar presente na hagiografia em questão, que apresenta aspectos de valorização dos elementos da ascese, a ligação entre conduta exemplar e prédica, a medida da mensagem dependendo da ocasião e das circunstâncias e o papel do bispo como defensor dos desfavorecidos contra os poderosos. Tais fatores, ao serem corroborados pelo monarca Sisebuto na VD, intencionalmente ou não, são sintomáticos sobre o reconhecimento do monarca da posição de comando da autoridade episcopal. Assim, por meio do discurso, Sisebuto confere aos bispos uma posição de poder no âmbito social mediante a exaltação da imagem do

⁷⁴ SILVA, Leila Rodrigues da. Op. Cit., p. 22.

episcopado frente aos próprios monarcas. Tais reis, por sua vez, são representados tendo condutas e ações alheios à moral cristã, das quais o monarca visigodo procura se distanciar, assumido, assim, sua proximidade com bispos e seu papel de defensor da Igreja.

Conclusão

Tanto a santidade como a construção paradigmática da figura episcopal podem ser vistas dentro de um aspecto de reforço do poder simbólico dos agentes sociais que ocupavam a posição hegemônica nos campos político e religioso no reino visigodo no período, nomeadamente o episcopado e a monarquia. Podemos observar tal configuração analisando as consonâncias entre a VD, os textos isidorianos e as diretivas conciliares. São concepções que buscam reforçar concepções acerca do lugar social das duas instituições e de seus participantes, fazendo depender a harmonia e a ordem no reino do bom exercício das funções perpetradas por reis e bispos. Assim, a despeito dos conflitos entre aristocracia, episcopado e monarcas, analisamos um discurso legitimador simbólico ideologicamente orientado com vistas a fornecer condutas e estabelecer consenso com base nos preceitos do cristianismo niceno, que a partir da conversão passou a ser o elemento de base de um ideal de unidade política. Este plano ideológico certamente impactou a conformação discursiva do perfil do bispo na VD, a despeito dos objetivos diplomáticos da hagiografia. Consequentemente o perfil do bispo na VD se ampara numa visão que entende o ascetismo, a necessidade das práticas virtuosas acompanharem um esforço exortativo para a comunidade cristã e a defesa do rebanho contra

os poderosos como elementos fundamentais da execução do ministério sacerdotal.

Referências bibliográficas:

Documentos:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Ed. Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Anderson. São Paulo: Paulus, São Paulo: Paulus, 2002.

Concílios visigóticos e hispano-romanos. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

JERÔNIMO. *La Vida de San Pablo, el Primer Ermitaño*. Cuadernos Monásticos, n.115, 1995, p. 526-551.

SÁENZ, Pablo.; CONTRERAS, Enrique. Sulpicio Severo: Vida de san Martín de Tours. *Cuadernos Monásticos*, v. 134, 2000, p. 311-353.

Vita vel passio Sancti Desiderii a Sisebuto Rege composita. *Monumenta Germaniae Historica. SS rer. Merov.* t. 1, 1. Ed. Bruno Krusch. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1896. p. 630-637.

Bibliografía específica:

DIAZ Y DIAZ, Pedro R. Tres Biografías latino medievales de San Desiderio de Viena (traducción y notas). *Fortunatae*, La Laguna, n. 05, p. 215-252, 1993.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo: Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VIII)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

_____. *O Reino Visigodo Católico (séculos VI-VIII)*:

Cristianização ou Conversão. *Politeia*. História e Sociedade, Vitória da Conquista, v.5, p. 91-101, 2005.

ARCE, Javier. Obispos. In: _____. *Esperando a los árabes*. Los visigodos en Hispania (507-711). Madrid: Marcial Pons Historia, 2011. p. 261-281.

BOURDIEU, Pierre. Estrutura e gênese do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 2007. p. 27-78.

_____. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, Sociedade Unipessoal, 2003.

_____. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brás, 2002.

BROWN, Peter. The Saint as an exemplar in Late Antiquity. *Representations*, n.2, p. 1-25, 1983.

ESTEVES, Germano Miguel Fávoro. *O Espelho de Sisebuto: religiosidade e monarquia na Vita Desiderii*. Assis, 2011. (Mestrado em História) - Faculdade de Ciência e Letras de Assis, UNESP, Assis, 2011.

FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilha. In: BERARDINO, Angelo Di. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 728-729.

_____. King Sisebut's *Vita Desiderii* and the political function of Visigothic Hagiography. In: JAMES, Edward (Ed.) *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Clarendon, 1980, p. 93-129.

GARCIA-MORENO, Luís A. *História de Espanha visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2002. 2v. V.2.

MARTIN, José Carlos. Caracterización de personajes y tópicos del

género hagiográfico en la *Vita Desiderii* de Sisebuto. *Helmantica*, n. 48, v. 145-146, p. 113-133, 1997.

_____. *Qvendam pestiferae mentis hominem, un personaje sin nombre de la Vita Desiderii*. In: PEREZ GONZALEZ, Maurilio. (Org.). *Actas de I Congreso Nacional de Latin Medieval*. Leon: Universidad de Leon, 1993, p. 307-313.

NELSON, Janet L. Queens as Jezebels: Brunhild and Bathild in Merovingian History. In: _____. *Politics and ritual in Early Medieval Europe*. London: Hambledon, 1986. p. 1-48.

ORLANDIS, José. *Historia del reino visigodo español*. Madrid: Rialp, 1990.

_____. *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía: estudios varios*. Saragoça: Universidad de Zaragoza, 1984.

RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity*. The nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley: University of California, 2005.

SANTIAGO CASTELLANOS. *Hagiografía visigoda, Dominio Social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millan de la Cogolla, 2004.

_____. The significance of social unanimity in a visigothic hagiography: keys to an ideological screen. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v.11, n.03, p. 387- 419, 2003.

_____. Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda. In: AURELL, Martin; GARCIA DE LA BORBOLLA, Ángeles. (Coord.). *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2004. 15-36.

SILVA, Leila Rodrigues da. A construção paradigmática da figura episcopal nos *De Ecclesiasticis Officiis e Sententiarum Libri Tres*

de Isidoro de Sevilha. *Territórios e Fronteiras*, Mato Grosso, v. 1, n.2, p. 6-24, 2008.

SOUSA, Adriana Conceição de. *Realeza, santidade e tirania nas narrativas visigodas: uma análise comparativa da Vita Desiderii, do rei Sisebuto, e da Historia Wambae, do Bispo Julian de Toledo (século VII)*. Rio de Janeiro, 2012. (Mestrado em História Comparada) - Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

TEJA, Ramón. La cristianización de los ideales del mundo clásico: El obispo. In: _____. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999. p. 75-95.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32).

PARTE II:

**BISPOS E MONGES
EM TEXTOS HAGIOGRÁFICOS**

OS CONFLITOS ENTRE HIPÁCIO DE RUFINIANA E A HIERARQUIA ECLESIAÍSTICA DE CALCEDÔNIA E CONSTANTINOPLA NO SÉCULO V: A LIDERANÇA MONÁSTICA TARDO-ANTIGA NO ORIENTE CRISTÃO

Lucas Moreira Calvo

Resumo: O presente trabalho discute a relação conflituosa entre Hipácio de Rufiniana (366-446) e a hierarquia eclesiástica da região, representada por Eulálio, bispo de Calcedônia, e Nestório, bispo de Constantinopla, descrita na *Vita Hypatii*. Nosso objetivo é, a partir deste documento, examinar a capacidade do monge de Rufiniana em sobrepujar a autoridade de seus superiores no espaço social. A partir da análise das relações entre os membros da hierarquia eclesiástica, buscamos compreender os mecanismos de fortalecimento do poder religioso, especificamente no âmbito monástico do Oriente cristão. Assim, acreditamos ser possível explicar o poder exercido por Hipácio nos conflitos com a hierarquia eclesiástica narrados por Calínico.

Palavras-chave: Conflito; Monasticismo; Capital; Espaço social.

Abstract: The present research discusses the conflict relationship between Hypatius of Rufiniana (366-446) and ecclesiastical hierarchy of the region, represented by Eulalius, bishop of Chalcedon, and Nestorius, bishop of Constantinople, described in *Vita Hypatii*. Our objective is, from this document, examine the capacity of the monk of Rufiniana to surpass the authority of his superiors in the social space. Starting from the analysis of the relations among the members of ecclesiastical hierarchy we seek to understand the mechanisms of religious power strengthening, specifically in the monastic field of Christian east. Thus, we believe being possible to explain the power exercised by Hypatius in the conflicts with the ecclesiastical hierarchy related by Callinicus.

Keywords: Conflict; Monasticism; Capital; Social space.

Em outras ocasiões e muitas vezes o bispo o desprezou e humilhou. Mas Hipácio correu rapidamente aos abades dizendo: 'Lute comigo para expulsar o diabo; caso contrário, morreremos por Deus.' Todos se alegraram e o obedeceram como um pai. (*Vita Hypatii*, c. 33)

Introdução

Nos séculos IV e V, o envolvimento de monges em conflitos de diversas naturezas com autoridades civis e eclesiásticas era um fenômeno recorrente nas dioceses do Oriente cristão. Não por acaso, as elites cristã e pagã costumavam criticar os monges que abandonavam o “deserto” e se engajavam de alguma maneira nas atividades do “mundo.”¹ Se por um lado, representavam a encarnação do ideal de vida cristã sendo alguns deles inclusive vistos e respeitados como homens santos,² por outro, simbolizavam a desordem social, um risco à ordem pública. Assim, inspiravam ao mesmo tempo fascinação e medo em seus contemporâneos.

Nesse capítulo, discutimos os conflitos que engajaram, de um lado, Hipácio, abade do mosteiro de Rufiniana, e, do outro, os bispos de Calcedônia e Constantinopla –, respectivamente, Eulálio e Nestório. Dessa forma, propomos-nos a analisar os

¹ Cf.: TEJA, Ramón. Los monjes vistos por los paganos. *Revista Codex aquilarensis*: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real, n. 8, p. 9-24, 1993; COLOMBÁS, Gonzalo. Los monjes y el mundo exterior. In: _____. *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 2004. p. 301-365.

² Embora o termo traga à memória o modelo de Peter Brown, não o adotamos como referência teórica neste trabalho. O modelo foi construído pelo historiador irlandês com base na narrativa de Teodoreto de Ciro sobre figuras monásticas sírias e, ao nosso ver, não se aplicaria inteiramente ao caso de Hipácio de Rufiniana, que possui particularidades não contempladas pelo homem santo de Brown. BROWN, Peter. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies*, [s.l.] v. 61, p. 80-101, 1971.

efeitos dos capitais³ acumulados pelo abade nos confrontos com a hierarquia eclesiástica das imediações de seu mosteiro. Para tanto, utilizamos a narrativa construída por Calínico na obra *Vita Hypatii*,⁴ atentos às conexões entre a dinâmica de conflito e os recursos imputados ao monge no relato hagiográfico. Nosso objetivo, é elucidar como o abade de Rufiniana conseguiu desafiar a autoridade de seus superiores no espaço social.⁵ Sustentamos que a insubordinação descrita na hagiografia estava associada à complexa teia de relações que o monge conservava como abade do mosteiro de Rufiniana.

Quanto aos conflitos, Calínico os narra em três episódios de sua obra. Cronologicamente, o primeiro, teria se dado por volta de 426,⁶ quando Hipácio desafiou as autoridades civil e

³ Entendemos os capitais como os recursos de diversos tipos que podem ser possuídos por sujeitos individuais ou coletivos. Tal posse garante certa segurança na vida social. Em alguns casos, pode ser acumulado e investido indefinidamente. Cf.: LEBARON, Frédéric. Capital. In: NOGUEIRA, Maria Alice; HEY, Ana Paula; MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de (Org.). *Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 101.

⁴ Daqui em diante nos referimos à obra com a sigla VH.

⁵ Segundo Bourdieu, “o espaço social é construído de tal modo que os agentes ou os grupos são aí distribuídos em função de sua posição nas distribuições estatísticas de acordo com dois princípios de diferenciação que, em sociedades mais desenvolvidas, como os Estados Unidos, o Japão e a França, são, sem dúvida, os mais eficientes – o capital econômico e o capital cultural”. BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996. p. 19. No caso das relações político-eclesiásticas tardo-antigas, outros capitais desempenham papel ativo não apenas na estruturação das posições sociais, mas também da dinâmica dos conflitos, tais como o social, o religioso e o ascético.

⁶ Acompanhamos a datação de Caner, que situa a expulsão de Alexandre de Constantinopla antes de Nestório assumir o episcopado da cidade, em 428. Cf.: CANER, Daniel F. *Wanderings, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002. p. 137. Além disso, optamos por organizar a narrativa hagiográfica cronologicamente, portanto, em uma

eclesiástica de Constantinopla, ao abrigar em seu mosteiro o monge Alexandre e seus companheiros, que haviam sido expulsos daquela cidade.⁷ Em seguida, temos o confronto do abade com Nestório e Eulálio, nos anos de 428 e 431, motivado pela ascensão do primeiro ao trono episcopal constantinopolitano.⁸ Por último, por volta de 434 e 435, temos um novo conflito entre Hipácio e Eulálio, dessa vez, devido à iniciativa de Leôncio, *praefectus urbi* de Constantinopla, para realização dos Jogos Olímpicos na cidade de Calcedônia.⁹

Assim, nas próximas seções do texto, dedicaremos atenção, respectivamente, à discussão do contexto monástico de Constantinopla, à apresentação qualificada do documento empregado no trabalho, à descrição dos conflitos envolvendo Hipácio e as autoridades eclesiásticas cuja jurisdição abarcavam Rufiniana e, por último, à análise sobre os efeitos dos recursos acumulados pelo monge nos conflitos supracitados.

O contexto monástico de Constantinopla

Ao longo do século V, Constantinopla se tornou espaço de proliferação monacal, tendo um crescimento significativo de monges estabelecidos na cidade desde as primeiras fundações monásticas, em meados do século IV.¹⁰ Muitos desses monges eram provenientes de diferentes localidades, como, por exemplo,

ordem distinta da apresentada por Calínico.

⁷ VH, 41, 1-20.

⁸ VH, 32, 1-20.

⁹ VH, 33, 1-16.

¹⁰ Calcula-se que, até meados do século V, Constantinopla chega a abrigar entre dez e quinze mil monges. TEJA, Ramón. Introducción. In: CALINICO. *Vida de Hipacio*. Ed. Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2009. p. 15.

Egito, Frígia, Síria e Mesopotâmia. Não havia uma forma peculiar de monasticismo na região, estando assim este movimento sob a influência das tradições monásticas orientais.¹¹ De modo geral, o monacato de Constantinopla se notabilizou pelo recorrente envolvimento em conflitos com os bispos da cidade, e pela resistência em se sujeitar à hierarquia eclesiástica.¹²

As primeiras notícias de estabelecimento de monges em Constantinopla estão associadas às carreiras eclesiásticas de Maratônio, funcionário imperial que se tornou diácono e monge, e Macedônio, um diácono da igreja de Alexandria. Até onde sabemos, ambos eram patronos de monges, e, na ocasião da disputa pelo episcopado de Constantinopla, aliaram-se no esforço de promover Macedônio ao trono episcopal. Graças à mobilização do apoio monástico, a empreitada foi bem-sucedida, e, em 342, Macedônio se tornou bispo de uma das principais cidades do império, garantindo a seu aliado altos postos eclesiásticos e, mais tarde, a sede episcopal de Nicomedia.¹³

Durante o episcopado de tendência ariana de Macedônio, se estabeleceu em Constantinopla um monacato influenciado pelo asceta Eustáquio de Sebaste (300-377). Baseado em seus ensinamentos, os monges adotaram um estilo de vida que enfatizava a caridade e o cuidado com os doentes e pobres da cidade.¹⁴ Nessa época, Maratônio fundou mosteiros urbanos e casas de assistência aos pobres e doentes, todos estabelecimentos

¹¹ COLOMBÁS, García M. *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. p. 210.

¹² TEJA, Ramón. Introducción, Op. Cit., p. 15.

¹³ HATLIE, Peter. *The monks and monasteries of Constantinople ca. 350-850*. Nova York: Cambridge University Press, 2007. p. 63-64.

¹⁴ *Ibidem*. p. 64.

administrados por monges.¹⁵ Aparentemente, em termos de organização, esse ramo monástico assumia um caráter mais maleável e estava integrado à vida urbana.¹⁶

Entretanto, com o fim do episcopado de Macedônio, derrotado por seus inimigos por volta de 360, a vida monástica da cidade parece ter entrado em um declínio momentâneo.¹⁷ Alguns monges se refugiaram fora de seus muros, no santuário onde os ossos dos quarenta mártires de Sebaste eram guardados por uma diaconisa chamada Eusébia. Com a sua morte, a maioria daqueles monges se colocou sob a proteção de Isaac, monge sírio recém-chegado em Constantinopla.¹⁸

Reconhecido pelas fontes nicenas como o verdadeiro fundador dos primeiros mosteiros de Constantinopla,¹⁹ Isaac chegou àquela cidade por volta de 370 para combater o arianismo. Após tentar convencer o imperador Valente (364-378) e seus conselheiros da necessidade de combater a doutrina ariana, foi preso pouco antes da malfada campanha do imperador na Trácia.²⁰ Com a morte de Valente, Teodósio I (378-395) ascendeu ao trono, promovendo uma transformação na política religiosa do império oriental que favoreceu o credo niceno. Graças à ajuda

de Vitor e Saturnino, ambos funcionários imperiais, Isaac foi libertado, e se tornou uma importante autoridade religiosa da cidade.²¹

Com o auxílio de seus patronos Vitor e Saturnino, Isaac fundou uma rede de mosteiros em Constantinopla, e provavelmente assumiu o controle dos estabelecimentos monásticos fundados por Maratônio.²² Entre eles estava o mosteiro cenobítico Dalmatou,²³ um dos mais importantes da região, tanto pelos serviços prestados à comunidade quanto por sua atividade política. Através das doações de seus patronos, Isaac se tornou um importante benfeitor na cidade, ajudando pobres e doentes, sem precisar do suporte do episcopado local. Assim, por volta de 381, o monge sírio consolidava sua estrutura de poder em Constantinopla.²⁴

O subúrbio da cidade, situado entre os muros de Constantino e Teodósio, conhecido como Região XIV, abrigou muitos mosteiros e santuários. Fora de seus muros, outros mosteiros foram fundados: a oeste, em direção à Trácia, ao norte, na costa europeia do Bósforo, e a leste, do outro lado do Bósforo, em terras asiáticas. Essa topografia revela que os monges estavam a uma distância muito próxima da cidade, podendo levar de uma a três horas para chegar até seu centro.²⁵ Talvez por isso, os monges da região fossem conhecidos por perambular pela cidade na primeira metade do século V.²⁶ Essa característica é confirmada

²¹ HATLIE, Peter. Op. Cit., p. 66-67.

²² CANER, Daniel F. Op. Cit., p. 192.

²³ Nome que faz referência ao seu segundo abade, o monge Dalmácio.

²⁴ CANER, Daniel F. Op. Cit., p. 194.

²⁵ HATLIE, Peter. Op. Cit., p. 80; RUBENSON, S., Op. Cit., p. 661.

²⁶ KOSINSKI, Rafal. *Holiness...*, Op. Cit., loc. cit.

¹⁵ RUBENSON, Samuel. Asceticism and monasticism, I: Eastern. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick (Org.). *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. Nova York: Cambridge Press, 2007. p. 661.

¹⁶ KOSINSKI, Rafal. *Holiness and Power: Constantinopolitan Holy Men and Authority in the 5th Century*, Berlin: [s. n.], 2016. p. 19.

¹⁷ HATLIE, Peter. Op. Cit., p. 65.

¹⁸ CANER, Daniel F. *Wanderings, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002. p. 191.

¹⁹ MARCOS, Mar. El monacato cristiano. In: MURO, Manuel Sotomayor; UBIÑA, José Fernández (Coord.) *Historia del cristianismo: El mundo antiguo*. Madrid: Trotta, 2003. V.1. p. 664.

²⁰ Referimo-nos à batalha de Adrianópolis.

pelo cânone 4 do concílio de Calcedônia (451), no qual, entre outras coisas, buscava-se proibir esse comportamento,²⁷ aspecto que marcou os conflitos do monacato com as autoridades civis e eclesiásticas da cidade.

No final do século IV, o crescente poder monástico em Constantinopla parecia preocupar as autoridades civis, o que motivou o decreto imperial do ano 390, ordenando o afastamento dos monges para locais inabitados. No entanto, essa lei foi revogada dois anos depois, e os monges aparentemente prevaleceram nessa disputa, garantindo para si o direito de se estabelecer onde bem entendessem.²⁸ Contudo, em 398, a ascensão do asceta antioqueno João Crisóstomo²⁹ ao trono

²⁷ “[...] visto que algumas pessoas usam o hábito monástico para causar confusão nas igrejas e nos assuntos públicos, enquanto vagam pelas cidades indiscriminadamente e até mesmo tentam fundar mosteiros por conta própria, está decretado que ninguém deve construir ou fundar um mosteiro ou oratório em lugar nenhum contra a vontade do bispo da cidade. Aqueles que praticam o monasticismo em cada cidade e território estão submetidos ao bispo, e devem abraçar a vida de silêncio e dedicar-se ao jejum e a oração solitária, permanecendo nos lugares em que renunciaram ao mundo secular; Não devem causar confusão nos assuntos eclesiásticos ou seculares, ou tomar partido neles, deixando seus mosteiros, a não ser que por motivo urgente tiverem a permissão do bispo da cidade. Nenhum escravo deve ser aceito em um mosteiro sem o consentimento de seu dominus. Decretamos que o infrator de nossas determinações está excomungado, para que não blasfeme o nome de deus. A tarefa de cuidar dos mosteiros deve ser executada pelo bispo da cidade.” Cf.: *The Acts of the Council of Chalcedon*. Ed. Michael Gaddis e Richard Price. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. V.3. p. 95-96. Tradução nossa.

²⁸ HATLIE, Peter. Op. Cit., p. 68.

²⁹ João Crisóstomo (347-407) era de uma família culta e de posição social confortável da cidade de Antioquia. Antes de ser ordenado bispo de Constantinopla, estudou teologia na escola antioquena, dedicou-se à vida monástica, recebeu ordenação sacerdotal e se tornou popular por sua oratória. Cf.: CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Los padres de la iglesia*. Madrid: Cristandad, 1967. V.1. p. 173-192.

episcopal de Constantinopla anunciava um novo conflito envolvendo Isaac e seus monges.³⁰

Durante seu episcopado, Crisóstomo se dispôs a reformar a administração da igreja local, pautado em seus rígidos princípios morais. Assim, afastou clérigos de suas funções devido ao seu mau comportamento; introduziu novas noites de vigília e outras formas de liturgia pública; cortou os gastos não-eclesiásticos do episcopado e as despesas da residência episcopal com banquetes e outros entretenimentos; redirecionou os fundos para a construção de casas de assistência aos doentes; e buscou aumentar o controle do episcopado sobre os monges e obras de caridade, instituindo uma política disciplinar para o monacato que condenava a perambulação monástica. Com essas medidas, Crisóstomo conquistou a antipatia de muitos clérigos e monges.

As reformas empreendidas pelo bispo afetavam diretamente a estrutura de poder construída por Isaac, na medida em que Crisóstomo buscava tomar para si a tarefa de patrocinar os mosteiros locais e orientar a disciplina monástica. Pode-se dizer que o bispo buscava conquistar a autoridade espiritual de Isaac, que, cioso de sua posição, organizou os clérigos descontentes em uma aliança com Teófilo, bispo de Alexandria, contra Crisóstomo. Esse conflito conduziu à deposição do bispo de Constantinopla no concílio do Carvalho (403).³¹ Novamente, o monacato resistia

³⁰ GREGORY, Timothy. *Vox Populi: popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century*. Columbus: Ohio University Press, 1979. p. 45-47; CANER, Daniel F. Op. Cit., p. 170.

³¹ CANER, Daniel F. Op. Cit., p. 194-196. Embora tenha sido condenado e exilado após o concílio, Crisóstomo ainda seria reinstalado no episcopado de Constantinopla pelo imperador Acádio, mas logo em seguida seria novamente exilado, definitivamente dessa vez. Cf.: SILVA, Gilvan Ventura da. Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da igreja de Constantinopla.

à interferência das autoridades citadinas em seus assuntos. Mais tarde, Dalmácio assumiria a posição de Isaac, e seria protagonista da oposição local ao bispo de Constantinopla, posição ocupada na ocasião do concílio de Éfeso (431) por Nestório.

O mosteiro de Rufiniana foi fundado pelo *praefectus praetorio Orientis*³² Flávio Rufino (392-395), em um lugar chamado Drys, “o carvalho”, na margem asiática do Bósforo, a leste de Constantinopla, próximo a Calcedônia. Em 395, Rufino autorizou a instalação de um grupo de monges pacomianos no local, no entanto, eles abandonaram o lugar um ano depois, quando seu patrono foi assassinado em virtude de intrigas palacianas.³³ Hipácio se instalou com seus companheiros no mosteiro abandonado por volta do ano 400, durante o episcopado de João Crisóstomo (397-403), onde ficou estabelecido até o final de sua vida.

A obra *Vita Hypatii*³⁴

Essa hagiografia narra a vida de Hipácio, abade do mosteiro de Rufiniana. Nascido na Frígia, região da Ásia Menor, por volta do ano 366, em uma família cristã abastada, foi educado por seu pai, um *scholastikos*,³⁵ com quem aprendeu desde cedo os

Revista Phoênix, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 109-127, 2010.

³² No Oriente, este era o cargo oficial mais poderoso abaixo do imperador. Cf.: LIEBESCHUETZ, John. *Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Nova York: Oxford University Press, 1992. p. 89.

³³ TEJA, Ramón. Introducción, Op. Cit., p. 13.

³⁴ A edição usada nesse trabalho da *Vita Hypatii* é a tradução de Ramón Teja para o espanhol, que por sua vez se baseia na edição crítica de G. J. M. Bartelink. No que tange seus aspectos formais, o documento é composto por uma dedicatória do editor da hagiografia, o prólogo do autor e 56 capítulos.

³⁵ Essa palavra geralmente é utilizada para se referir a “advogado” ou homem

preceitos cristãos. Aos dezoito anos, abandonou a casa de seus pais, e se juntou a um grupo de mercadores que se dirigiam à Trácia, onde se tornaria pastor, e leitor de uma igreja rural. Dois anos depois, conheceu o monge armênio Jonas,³⁶ e tornou-se um de seus discípulos, ajudando-o a fundar o mosteiro de Halmirissos, onde teria sua primeira experiência monástica.

Por volta do ano 400, acompanhado por Timóteo e Mosquion, Hipácio deixou o mosteiro na Trácia e se dirigiu à Constantinopla, onde viveu nos subúrbios da cidade. Passado um tempo, cruzou o Bósforo e se estabeleceu no mosteiro abandonado de Rufiniana. Ali, depois de disputas com Timóteo,³⁷ Hipácio retornou à Trácia, e depois, se reconciliou com seu companheiro, sendo reconhecido como abade de Rufiniana. À frente do mosteiro, construiu sua fama entre leigos, clérigos, monges e eremitas da região, tendo sido ordenado presbítero pelo bispo Filoteo. Após sua longa trajetória como abade, que segundo seu hagiógrafo, fora marcada por milagres e pelo combate às forças do diabo, encarnadas em magos e encantamentos, morreu por volta de 446, aos oitenta anos.

Os historiadores modernos acreditam que esta hagiografia tenha sido escrita por Calínico, discípulo de Hipácio,³⁸ entre os

de leis. Nesse caso, é empregado com um sentido diferente, como homem de letras, indivíduo detentor de cultura, mais próximo, portanto, do sentido de *homo litteratus*. Cf.: Ibidem. p. 101.

³⁶ Antes de ingressar na vida monástica, Jonas tinha sido um soldado da guarda imperial. TEJA, Ramón. Notas, Op. Cit., p. 102.

³⁷ VH, 8, 10: “Hipácio e Timóteo rivalizavam entre si em jejuns, em vigílias, em humildade e em atenção aos pobres”.

³⁸ VH, 25, 1: 65: “Isto era o que **nos** ensinava o tempo todo, **seus discípulos** (grifo nosso)”. Essa informação é confirmada pelo editor anônimo da obra: VH, pref., 2. “[...] como descobri que a vida de nosso muito santo pai Hipácio **foi escrita em forma de narração por um de seus discípulos, chamado**

anos 447 e 451. Esse é o único texto desse gênero referente ao contexto monástico de Constantinopla que é possível identificar o seu autor.³⁹ É provável que Calínico, assim como tantos outros monges da região, fosse oriundo da Síria ou da parte oriental da Ásia Menor.⁴⁰ Talvez fosse armênio ou um grego levado para a região armênia. Não pertencia aos extratos sociais mais baixos, já que sabia ler e escrever, o que não era comum entre a maioria dos monges. Acredita-se que na juventude, tenha sido educado em um mosteiro sírio, acumulando conhecimento das escrituras, porém, não desenvolveu habilidades retóricas, posto que aparentemente não teve acesso à educação clássica.⁴¹

Na década de 420, é possível constatar que já era membro da comunidade quando Hipácio adoeceu aos sessenta anos, ou seja, por volta de 426.⁴² Calínico provavelmente foi um discípulo próximo ao abade, e se tornou uma figura importante na comunidade,⁴³ embora não seja possível afirmar que tenha sido

Calínico, me apressei em dar-te a conhecer este escrito que não carece de encanto” (grifo nosso).

³⁹ KOSINSKI, Rafal. A few remarks on the author of the Vita Hypatii. *Electrum*, v. 8, p. 143-151, 2004. p. 144.

⁴⁰ É provável que os discípulos de Hipácio fossem provenientes da Síria e da Ásia Menor, pois a migração de monges dessas regiões para Constantinopla foi comum na primeira metade do século V. Foi o caso, por exemplo, de Alexandre, o insone, saído da Síria; seu sucessor Marcelo, também proveniente de Apameia, cidade síria; e Daniel, o estilita, também um sírio que migrou para a capital. KOSINSKI, R. *A few remarks...*, Op. Cit., p.145. Além disso, no prefácio da obra, o editor desconhecido afirma ter feito modificações linguísticas no texto, pois o original possuía particularidades ortográficas siríacas, reforçando a hipótese de que Calínico era originário da Síria ou teve passagem por essa região antes de se estabelecer em Rufiniana. TEJA, Ramón. *Introducción*, Op. Cit., p. 11.

⁴¹ KOSINSKI, R. *A few remarks...*, Op. Cit., p.150.

⁴² TEJA, Ramón. *Introducción...*, Op. Cit., p. 11.

⁴³ KOSINSKI, R. *A few remarks...*, Op. Cit., Loc. Cit.

sucessor de Hipácio na abadia do mosteiro. Pelo que sabemos, a obra só veio a público na segunda metade do século V, após a morte do terceiro abade de Rufiniana, graças a um editor anônimo que tomou conhecimento da obra ao passar pelo mosteiro.⁴⁴

Escrita com base na experiência do monge ao lado de Hipácio e nos testemunhos de seus irmãos mais velhos,⁴⁵ a obra de Calínico foi destinada originalmente a um sacerdote chamado Cornélio.⁴⁶ Além disso, como é comum na literatura hagiográfica, o autor afirma ter escrito a obra por insistência de alguém, nesse caso, os monges de seu mosteiro. Aparentemente, a obra se voltava ao público monástico e, para além da conservação da memória dos ensinamentos e atos do hagiografado, objetivava contribuir para a solução de uma crise que assolava Rufiniana após a morte de Hipácio.

O desentendimento entre os monges estava relacionado às incursões dos hunos, quando eles foram obrigados a resolver se fugiriam para Jerusalém, já que os invasores ameaçavam destruir Constantinopla. Isso explicaria algumas passagens em que Calínico estimula os monges a preservar a harmonia na comunidade.⁴⁷ Assim, podemos dizer que essa hagiografia buscava preservar a memória de Hipácio, difundir seus ensinamentos e estimular a concórdia entre os monges de Rufiniana.

⁴⁴ TEJA, Ramón. *Introducción...*, Op. Cit., p. 11.

⁴⁵ VH, prol., 5.

⁴⁶ Embora seja possível especular que Cornélio fosse um dos scholastici batizados por Hipácio no capítulo 35 da obra, nos parece mais seguro tratá-lo como uma figura eclesiástica vinculada ao mosteiro. Nesse período, era comum um indivíduo ligado a vida monástica também acumular uma posição na hierarquia da Igreja. Nesse sentido, Cornélio não representaria um público leitor radicalmente diferente dos monges.

⁴⁷ KOSINSKI, Rafal. *Holiness and Power: Constantinopolitan Holy Men and Authority in the 5th Century*. Berlin: [s. n.], 2016. p. 26.

Os conflitos entre Hipácio e a hierarquia eclesiástica da região de Constantinopla

Como já registramos, o primeiro conflito teria ocorrido por volta de 426, quando Hipácio contrariou a decisão tomada pelas autoridades de Constantinopla de expulsar Alexandre e seus monges da cidade, assim como as determinações de Eulálio, bispo de Calcedônia, sobre o caso. Segundo Calínico, o monge sírio Alexandre fora expulso por repreender o mau-comportamento dos magistrados da cidade.⁴⁸ Por conta disso, ele e seus discípulos buscaram abrigo na igreja dos apóstolos, em Rufiniana.

Sob as ordens de Constantinopla, Eulálio mandou uma multidão expulsar os monges da igreja, tarefa que foi cumprida com violência, deixando alguns deles feridos. Sem poder caminhar, devido aos ferimentos, e carregando Alexandre,⁴⁹ o grupo foi abrigado por Hipácio em seu mosteiro. Lá receberam os cuidados necessários para se recuperar da violência sofrida. Ao saber disso, Eulálio primeiro enviou uma mensagem, dizendo que pela manhã o abade de Rufiniana seria expulso junto com Alexandre por tê-lo abrigado. No dia seguinte, cumprindo o prometido, o bispo enviou ao mosteiro guardiões de santuários (possivelmente monges),⁵⁰ mendigos, trabalhadores de oficina,

⁴⁸ Embora Calínico escreva que Alexandre fora expulso da capital apenas porque cumpria seu dever sagrado ao repreender a má conduta dos magistrados, sabemos que, na realidade, sua expulsão se deu por razões mais complexas, posto que Alexandre e seus monges foram desterrados sob acusação de heresia. Talvez, Calínico tenha ocultado o fato para que Hipácio não fosse associado à heresia. *Ibidem*. p. 140.

⁴⁹ Nessa altura, provavelmente, um homem com mais de sessenta anos de idade.

⁵⁰ Na quarta sessão do concílio de Calcedônia (451), monges apoiadores de Eutiques, importante liderança monástica de Constantinopla, encaminharam uma petição demandando serem ouvidos pela assembleia. Quando os

clérigos e duas mulas, uma para cada liderança monástica.

Diante do ocorrido, os camponeses da região ofereceram ajuda para expulsar a multidão enviada pelo bispo, mas Hipácio, confiante na intervenção de Deus, a recusou. Quando os monges já estavam preparados para serem desterrados, um mensageiro do palácio imperial, enviado pela imperatriz,⁵¹ chegou ao local e repreendeu a multidão enviada por Eulálio, resolvendo o conflito a favor de Hipácio. Nos dias que se seguiram, o mosteiro permaneceu protegido por soldados. Quando a situação se acalmou, Alexandre e seus monges deixaram o local, fundando seu próprio mosteiro ao norte de Rufiniana.

O segundo conflito envolveu Hipácio, Nestório e Eulálio, tendo as tensões entre os dois primeiros começado em 428, com o apontamento do segundo para ocupar a sede episcopal de Constantinopla, e se agravando em 431, quando o terceiro personagem também é envolvido na controvérsia. Sabemos que

nomes dos petionários foram lidos, sete eram desconhecidos e sete foram identificados como memoritai ou memorophylakes, monges que viviam em oratórios dedicados aos mártires. Isso se deve à subcultura ascética que se desenvolveu em torno dos santuários na Antiguidade Tardia. Na Síria e Mesopotâmia, desde metade do século IV, os santuários serviam como abrigos temporários ou residência para os monges na cidade e no campo. A partir do cânone 4 de Calcedônia, é possível inferir que em Constantinopla, esses santuários não estavam sob o poder do bispo, já que os patronos leigos responsáveis por sua construção colocavam monges a frente desses espaços. Como os santuários eram espaços de abrigo e residência de ascetas no Oriente cristão nessa época, parece lícito interpretar a referência hagiográfica aos guardiões como monges, que inclusive exerciam influência sobre os pobres da cidade, já que recebiam e distribuíaam esmolas. Cf.: CANER, Daniel F. *Wanderings, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002. p. 207; 229.

⁵¹ Tratava-se da esposa ou uma das irmãs de Teodósio II. TEJA, Ramón. *Notas*, Op. Cit., p. 113.

Nestório, após adquirir fama de grande orador como diácono em Antioquia, foi alçado à posição de bispo de Constantinopla em 428, devido a necessidade do imperador Teodósio II em encontrar um candidato que não estivesse vinculado às facções em disputa na capital.

Calínico nos conta que o primeiro momento da controvérsia teve início justamente quando Nestório se deslocava de Antioquia para Constantinopla, acompanhado por Dionísio, *magister militum*⁵² do Oriente, visitando os abades dos mosteiros por onde passava. Na ocasião, Hipácio previu que o episcopado nestoriano não duraria mais que três anos, e contou a visão a pessoas próximas. De alguma forma, Nestório tomou conhecimento do que estava sendo dito pelo monge e, ao passar por Rufiniana, recusou-se a visitar Hipácio. Assim que chegou em Constantinopla, o bispo enviou mensageiros para confrontar o monge, primeiro desqualificando sua visão, depois com interrogatórios para pegar o monge em palavras inapropriadas. Mas as ações do bispo não tiveram o efeito esperado.

Três anos depois, Nestório apresentou sua visão teológica em homilias consideradas insensatas por Hipácio. Em resposta, aparentemente antes da condenação conciliar do bispo, tirou seu nome dos dípticos⁵³ da igreja dos apóstolos, para que não

⁵² Autoridade militar máxima na parte oriental do império romano tardo-antigo. *Ibidem*. p. 113.

⁵³ Na Antiguidade, os dípticos eram tabuinhas utilizadas nas igrejas para conservar os nomes dos seus membros vivos e mortos. Entre os nomes dos vivos, poderia incluir o do bispo, ou pessoas ilustres, tanto leigos quanto eclesiásticos, dos benfeitores da igreja e daqueles que ofereciam o sacrifício sagrado. No dos mortos, incluía-se os nomes das pessoas inscritas nos dípticos dos vivos. Em alguns casos, se utilizavam dípticos especiais para listar nomes dos bispos em comunhão com determinada igreja. Os nomes dos hereges não podiam constar nessas listas. No caso de Hipácio, o surpreendente foi o nome

fosse pronunciado na missa. Como a controvérsia se espalhou, o bispo de Constantinopla ordenou que Eulálio repreendesse Hipácio. No entanto, à beira da deposição de Nestório,⁵⁴ Hipácio teve uma visão em que dizia ao imperador para depor o bispo. Posteriormente, quando foi emitido o decreto de deposição, ele foi lido diante de todo o clero e o povo.

O último conflito se deu entre Hipácio, Eulálio e Leôncio, prefeito de Constantinopla, e estava relacionado à realização dos Jogos Olímpicos na cidade de Calcedônia, por volta de 434 e 435.⁵⁵ Leôncio queria realizar os Jogos Olímpicos em Calcedônia, despertando a preocupação de Hipácio, que identificava neles o ressurgimento das crenças pagãs. O monge então reuniu vinte companheiros que se dispunham a morrer por Cristo e se dirigiu a Eulálio. O que se seguiu no encontro entre as duas figuras foi uma discussão acalorada sobre a realização dos jogos, terminando com uma ameaça de Hipácio: caso os jogos fossem realizados, quando Leôncio assumisse a presidência do evento, ele entraria com uma massa de monges, jogaria o prefeito do alto

de Nestório ter sido retirado da lista antes de ter sido condenado no concílio de Éfeso (431). *Catholic Encyclopedia* (1913)/Diptych. Disponível em: <en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Diptych>. Acesso em: 24 out 2018.

⁵⁴ O bispo de Constantinopla é deposto em virtude de sua condenação no concílio de Éfeso (431).

⁵⁵ Geralmente, os jogos incluíam disputas atléticas, corrida de bigas e performances teatrais, e eram realizados em honra a Zeus. Ainda no século IV, de acordo com Libânio, os jogos conservavam sua natureza religiosa, atraindo as acusações cristãs de idolatria. Entre 390 e 392, Teodósio I proibiu os rituais pagãos, privados e públicos, o que contribuiu para a “secularização” dos jogos como manifestação artística e esportiva. Contudo, mesmo sem assumir caráter religioso, os cristãos do século V continuavam a denunciar esse evento como símbolo de idolatria pagã, como acontece no caso de Hipácio. JIMÉNEZ SANCHEZ, Juan Antonio. *The monk Hypatius and the Olympic Games of Chalcedon. Studia Patristica*, v. 60, p. 39-45, 2013.

de sua cadeira, e morreria se fosse para impedir os jogos.

Diante da passividade do bispo de Calcedônia, Hipácio começou a mobilizar os monges da região contra os jogos, conclamando-os a lutar contra o diabo, representado pelas práticas idólatras, e a morrer por Deus. Parecia se tratar da organização de um levante contra o projeto do *praefectus urbi*. Quando Leôncio soube da movimentação do abade de Rufiniana, usou como desculpa uma enfermidade, e ficou em Constantinopla, desistindo de seu projeto. No final das contas, Eulálio ainda reconheceu que as ações de Hipácio representavam os desígnios divinos.

De um modo geral, podemos dizer que o desafio colocado pelo abade de Rufiniana à autoridade dos bispos de Constantinopla e Calcedônia, em cada um dos episódios narrados por Calínico, foi possível graças à composição de capitais acumulados ao longo de sua trajetória de vida. Em outras palavras, para compreendermos sua eficiência em sustentar confrontos com autoridades eclesiásticas, precisamos analisar os recursos acessíveis a Hipácio como monge, abade e presbítero. Trata-se, em última instância, de entender a relação entre as posições sociais ocupadas por Hipácio e a sua liberdade de atuação no espaço social.

Segundo Calínico, Hipácio se dedicava a práticas ascéticas desde a juventude, tornando-se monge sob a orientação de Jonas. Como tal, conquistou a admiração de seus companheiros e, na virada do século IV para o V, foi alçado à posição de abade do mosteiro de Rufiniana. Quanto a sua ordenação sacerdotal, Calínico informa que ele fora ordenado por Filoteo, bispo de Calcedônia, talvez um dos antecessores de Eulálio. Se situarmos

dessa maneira o processo de aquisição de posições sociais por Hipácio, a chave para ter se tornado abade e presbítero foi a sua “carreira monástica”. Este foi o investimento inicial necessário para reprodução e diversificação dos seus capitais sociais.

Quando Hipácio foi reconhecido como abade, obteve acesso a uma considerável base material, isto é, aos recursos econômicos arrecadados e produzidos pela sua comunidade.⁵⁶ Em sua narrativa, Calínico oferece evidências que nos possibilitam dimensionar a base econômica do mosteiro, como a sua inserção na rede monástica de Isaac.

Naquela época estavam fundando mosteiros pouco a pouco enquanto ainda vivia o *abba* Isaac, que estimulava ao zelo todos os monges. Em consequência, na própria Cidade e também fora dela, nas proximidades e a considerável distância havia surgido um grande número de mosteiros em cada um dos quais moravam até cento e cinquenta monges que louvavam a Deus. O bem-aventurado Isaac os supervisionava como a seus próprios filhos. Por isso, ia também com frequência até Hipácio [...] **Sempre que sabia que lhe faltavam subsistências, se ele mesmo não dispunha delas, falava com os que eram ricos e cristãos e estes as enviavam.** E todos lhe tinham estima e o escutavam como a um pai.⁵⁷

Isaac supervisionava os mosteiros de Constantinopla e proximidades, orientando os monges, como se fosse a seus próprios filhos, e frequentemente visitava Hipácio. Ademais,

⁵⁶ Trata-se de uma forma de capital que pode ser avaliado em termos monetários, mas também em unidades físicas, que constituem algum tipo de posse, como a terra, bens imobiliários, etc. Cf.: LEBARON, Frédéric, Op. Cit., Loc. Cit.

⁵⁷ VH, 11, 1-4, grifo nosso.

Calínico indica que se Isaac soubesse das dificuldades de algum mosteiro, se ele mesmo não tivesse recursos, os buscaria entre seus patronos leigos. Nesse pequeno trecho, a paternidade do abade sírio sobre os monges da região constantinopolitana, é representada em dois sentidos: como aquele que cuida da orientação dos filhos e o que provê as suas necessidades materiais. Dessa forma, acreditamos ser possível afirmar que, ao menos em seu início, quando havia ocasiões de falta de subsistências,⁵⁸ o mosteiro de Rufiniana pôde contar com a ajuda de Isaac e seus patronos leigos.

Outra fonte de recursos do mosteiro eram provavelmente as doações feitas por leigos à comunidade ou ao seu próprio abade. É possível constatar essa relação em pelo menos dois exemplos: a) uma diaconisa,⁵⁹ rica e cristã, que após testar Hipácio e verificar que se tratava de um “verdadeiro” monge, providenciou o necessário para sua subsistência, e de seus dois

⁵⁸ VH, 8, 13-17.

⁵⁹ No século III, no Oriente cristão, segundo a Didiscália dos apóstolos, o bispo deveria escolher uma diaconisa para o serviço das mulheres na igreja. As diaconisas tinham a função de manter a ordem das fiéis nas assembleias, auxiliar no batismo das mulheres e dar assistência às doentes. Já nas Constituições dos apóstolos, no século IV, foi estabelecido que o bispo deveria escolher as diaconisas entre as virgens e viúvas dedicadas à ascese. Para além das funções citadas na Didiscália, agora elas também podiam ser mensageiras e deveriam acompanhar os encontros entre mulheres e diáconos e bispos da comunidade. Cabe ressaltar que essas mulheres eram reconhecidas como parte do clero, e por isso tinham precedência na comunhão em relação a outras mulheres e permissão para distribuir os pães benzidos (eulogíes). No contexto de Constantinopla, Olímpia foi uma ilustre diaconisa, responsável inclusive pela fundação e administração de um mosteiro feminino na cidade. A ordenação de mulheres diaconisas se manteve viva no Oriente até a virada do século XI-XII. ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1993. V. 1. p. 539-544.

companheiros, Timóteo e Mosquion;⁶⁰ b) o cubiculário⁶¹ Urbício, que em agradecimento ao abade, mandou reformar o mosteiro, ampliando o número de celas e construindo uma capela.⁶² A partir desses relatos, concluímos que as doações de patronos leigos constituíam outra fonte de recursos econômicos do mosteiro.

O trabalho era outro aspecto fundamental na vida econômica de Rufiniana, desde o estabelecimento de Hipácio no mosteiro. Calínico conta que o monge e seus dois companheiros saciavam suas necessidade a partir do que produziam, “um tecendo crinas de cabra, o outro fazendo cestos, o terceiro cultivando o horto.”⁶³ Conforme o mosteiro atraía outras pessoas, mais diversa se tornou a estrutura produtiva de Rufiniana, combinando agricultura, criação de animais e artesanato:

Há de saber que para cultivar a horta ou preparar o solo para as vinhas⁶⁴ ou realizar qualquer outro trabalho duro, são escolhidos os que são aptos para essa tarefa; os outros fazem tecido de pele de cabra. Um deles trabalha como calígrafo, outro lava, outro costura, aquele é porteiro – pois, ao não haver mais de uma porta, não se pode entrar ou sair de outra forma -, aquele cuida dos animais do moinho, aquele outro é ecônomo – mais quando é necessário construir um

⁶⁰ VH, 8, 13-17.

⁶¹ Título que designava os camareiros eunucos do imperador e da imperatriz, que devido a sua proximidade com as autoridades imperiais, gozavam de grande prestígio.

⁶² VH, 12, 12.

⁶³ VH, 8, 11.

⁶⁴ As vinhas não eram cultivadas para o consumo dos monges, mas para que o vinho produzido fosse utilizado como remédio para tratar os enfermos, já que na Antiguidade o vinho era considerado um remédio TEJA, Ramón. *Notas*, Op. Cit., p. 114.

edifício, todos colaboram conjuntamente –,⁶⁵ há outro encarregado dos enfermos e outro, enfim, que tem a tarefa de receber e alojar os hóspedes. Todos desempenham seu serviço durante uma semana e depois trocam com outro.⁶⁶

A multiplicidade de funções dentro do mosteiro e o rodízio de trabalho são indícios da presença de uma quantidade considerável de habitantes. O mosteiro foi fundado por três monges: Hipácio, Mosquion e Timóteo. Trinta anos depois, a comunidade tinha aproximadamente 30 membros.⁶⁷ Quando Hipácio morreu, havia pelo menos 50 indivíduos em Rufiniana. É verdade que comparado a outros mosteiros de Constantinopla, que chegavam a ter cerca de 150 membros,⁶⁸ Rufiniana pode ser considerada uma comunidade de tamanho modesto. Contudo, isso significava que não eram necessários muitos recursos para manter os monges, aumentando a possibilidade da produção de excedente, ou do direcionamento de outras fontes de subsistência, para obras de caridade.

Portanto, os recursos econômicos necessários para manter o mosteiro e suas atividades assistenciais eram provenientes: a) das relações de Hipácio com a rede monástica de Isaac – posteriormente sucedido por Dalmácio –, que assumia o papel de patrono monástico, fosse com seus próprios recursos ou de seus patronos aristocráticos; b) das doações ofertadas ao mosteiro; c) do trabalho dos próprios monges de Rufiniana. Em nenhum

momento, Calínico cita qualquer tipo de relação econômica entre o mosteiro e os episcopados das cidades próximas, o que nos possibilita concluir que Hipácio não dependia economicamente dos bispos de Constantinopla e Calcedônia.⁶⁹

Além disso, Hipácio rivalizava com seus bispos através de suas obras de caridade, ajudando a população rural da região.⁷⁰ Não havia, portanto, uma relação patrono-cliente que favorecesse a submissão do abade aos seus bispos, o que nos ajuda a dimensionar a insubordinação do monge nos conflitos narrados por Calínico. Dessa forma, como Hipácio não dependia dos recursos econômicos dos episcopados para manter seu mosteiro e suas obras de caridade, concluímos que ele possuía relativa liberdade para desafiar as decisões de autoridades eclesiásticas superiores.

Todavia, como já apontamos, Hipácio mantinha um laço institucional com o episcopado de Calcedônia, pois tinha sido ordenado em algum momento após a fundação de sua comunidade. Não sabemos ao certo quais eram os interesses envolvidos na ocasião, mas é provável que esse ato de Filoteo representasse uma estratégia de submissão do abade a sua sede. Tomando o episcopado egípcio do século IV como exemplo, podemos dizer que a ordenação era utilizada como um procedimento de integração dos monges à instituição eclesiástica. Em muitos casos, tratou-se de uma ordenação honorífica, um reconhecimento

⁶⁹ Essa conclusão é reforçada pelo cânone 4 do concílio de Calcedônia citado na nota 27. Esse cânone disciplinar voltado ao comportamento monástico, pode ser interpretado como evidência da liberdade econômica gozada pelos mosteiros frente o episcopado de Constantinopla.

⁷⁰ Calínico informa que durante uma fome que durara três anos, “toda a população rural sofria a fome e dependia de Deus e de Hipácio, sobretudo durante os invernos.” VH, 31, 5.

⁶⁵ Na ocasião da reforma do mosteiro, Calínico relata que os monges ajudaram os pedreiros de Urbício na reforma do complexo de Rufiniana. VH, 12, 12.

⁶⁶ VH, 42, 4-6.

⁶⁷ HATLIE, P. Op. Cit., p. 77.

⁶⁸ TEJA, Ramón. *Introducción*, Op. Cit., p. 15.

institucional da autoridade espiritual do monge.⁷¹ Mas, em outros, como parece ter sido o caso de Hipácio, a ordenação autorizava o exercício ministerial em sua comunidade.⁷²

Sobre a atividade do abade como presbítero, Calínico oferece evidências que indicam uma atuação pública, não restrita ao mosteiro, pois: a) na Páscoa, o monge costumava celebrar a liturgia na igreja dos apóstolos e, aos domingos, instruía a todos (aparentemente, leigos, monges e clérigos);⁷³ b) quando o mosteiro ganhou a adesão de cinquenta novos membros, é dito que Hipácio os catequizava, transformando-os em monges;⁷⁴ c) na ocasião da desavença com Nestório, ao saber da condenação do bispo no concílio de Éfeso (431), Hipácio retirou o seu nome dos dípticos da igreja dos apóstolos para que não fosse pronunciado na missa,⁷⁵ demonstrando que a igreja estava sob os seus cuidados;⁷⁶ d) o abade também é retratado ministrando o batismo de três *scholastikos* ao ser procurado por eles.⁷⁷

Desde a consolidação dos monoepiscopados por volta do século III, tais atividades constituíam algumas das extensas funções dos bispos, que ao ordenar um indivíduo como presbítero, o autorizava a exercer as tarefas sacerdotais de sua comunidade, ao mesmo tempo, o submetia formalmente à sua autoridade. Dessa forma, a ordenação pode ser vista como uma

via de mão dupla, que, simultaneamente, garantia e restringia a liberdade de atuação do ordenado. Embora estivesse livre para oferecer serviços litúrgicos à comunidade, e garantir para si reconhecimento social e religioso como sacerdote,⁷⁸ devia obediência ao seu bispo.

Todavia, além de presbítero, Hipácio também era monge e abade de Rufiniana, reconhecido por suas práticas ascéticas e pelos serviços assistenciais prestados à comunidade.⁷⁹ A

⁷⁸ O bispo era um sacerdote, portanto, herdeiro e continuador das tradições sacerdotais dominantes no mundo antigo. Isso significa que ele preservava parte da autoridade dos sacerdotes pagãos, que mantinha uma dignidade especial diante das autoridades civis. Cf.: TEJA, Ramón. *Auctoritas vs. Potestas: El liderazgo social de los obispos en la sociedad tardo-antigua*. In: _____. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta, 1999. p. 99. Dessa forma, é possível afirmar que ao ordenar o monge como sacerdote, o bispo compartilhava essa auctoritas com o ordenado, conferindo ao indivíduo essa autoridade especial que passava a compor o seu capital simbólico.

⁷⁹ Entre as práticas ascéticas citamos: o isolamento, a disciplina, o comedimento na alimentação, o jejum, a vigília e o trabalho. VH, 13, 1; VH, 26, 1-5; VH, 8, 10-11. Já os serviços assistenciais oferecidos ao público pelo abade do mosteiro de Rufiniana eram em sua maioria assistências curativas a indivíduos de diversos extratos sociais, que sofriam de enfermidades, como, por exemplo, o servo do aristocrata Urbício, vítima de um encantamento mágico. VH, 15, 1-8. O irmão do comes Zoanés, possuído pelo demônio devido a um encantamento. VH, 22, 14-20. O condutor de cavalos que estava doente por ter cometido adultério. VH, 28, 7-13. Zenão, o camponês delirante que atacava todos a sua volta. VH, 28, 38-56. A ocasião em que as irmãs de Teodósio II solicitam sua visita e orações. VH, 37, 1-4. Além de pessoas, Hipácio também curava animais, como no caso de uma aldeia próxima ao mosteiro, em que o monge, para curar os bois dos camponeses, com as suas próprias mãos, esfregava sal na língua do boi, depois orava e fazia o sinal da cruz na frente do bicho. VH, 22, 21. Ademais, o abade, desde seus primeiros anos em Rufiniana, se dedicava a ajudar os pobres e aos monges da região. VH, 8, 10; VH, 20, 1-2; VH, 28, 14-30; VH, 31, 1-8; VH, 34, 1-6; VH, 43, 1-8. A execução desses serviços era legitimada pelo poder simbólico que possuía, mas, ao mesmo tempo, essas atividades, sempre públicas, também garantiam a Hipácio maior reconhecimento e crença dos fiéis.

⁷¹ Prática condenada pelo concílio de Calcedônia (451).

⁷² Cf.: MARIN, Raul. *El obispo y los monjes*. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. *El bispo en la antigüedad tardia*. (Org.). Madrid: Trotta, 2016. p. 317-334. p. 321.

⁷³ VH, 13, 1-4.

⁷⁴ VH, 18, 2.

⁷⁵ VH, 32, 11.

⁷⁶ KOSINSKI, Rafal. *Holiness...*, Op. Cit., p. 69-70.

⁷⁷ VH, 35, 1-17.

ordenação do abade ampliava suas possibilidades de acumulação de capitais, na medida em que diversificava os papéis sociais que Hipácio poderia desempenhar em sua comunidade. Se antes ele conquistava reconhecimento social apenas através de sua reputação como monge e abade, agora ele também poderia fazê-lo como sacerdote, atendendo às necessidades litúrgicas da população rural de Rufiniana.

Ao oferecer serviços litúrgicos e assistenciais à comunidade, Hipácio se relacionava com agentes de diferentes extratos da sociedade tardo-antiga, desde camponeses pobres, que habitavam nas proximidades de Rufiniana, até membros da família imperial. A construção dessa rede de contatos, a partir dos serviços litúrgicos e assistenciais, que dependiam dos seus capitais acumulados, possibilitava a Hipácio a aquisição de capital social.⁸⁰ O efeito prático mais evidente desse processo, que, claramente impacta o primeiro conflito com Eulálio, em torno da questão de Alexandre, e a última disputa, envolvendo mais uma vez o bispo de Calcedônia e também o prefeito Leôncio, é a formação de uma potencial rede de mobilização solidária ao monge.

No primeiro caso, a intervenção de um funcionário a serviço da imperatriz foi fundamental para que Hipácio não fosse expulso de Rufiniana junto com Alexandre.⁸¹ Além disso, na ocasião, o monge ainda pôde contar com a solidariedade dos

⁸⁰ “No plano individual, trata-se das ‘relações pessoais’ enquanto recursos possuídos por uma pessoa, um família, e constitutivas de uma ‘rede’ ... Em um nível coletivo, o capital social remete, de preferência, à noção durkheimiana de integração social: é possível concebê-lo no plano de um bairro, de uma ‘comunidade’ ou de qualquer entidade político-administrativa”. Cf.: LEBARON, Frédéric, Op. Cit., p. 102.

⁸¹ VH, 41, 13-14.

camponeses da região,⁸² sem contar a proteção militar garantida ao mosteiro depois do ocorrido.⁸³ Já no segundo, a sua disposição em percorrer os mosteiros das redondezas para organizar uma oposição, talvez até uma revolta contra a realização dos Jogos Olímpicos, parece ter sido o fator determinante para que Leôncio desistisse da empreitada.⁸⁴

Nesse segundo caso, para além das relações estabelecidas com outros mosteiros através de alguma forma de assistência, lembramos sobre a inserção de Rufiniana na rede monástica supervisionada primeiro por Isaac, e depois por Dalmácio. É possível que o pertencimento a essa rede de mosteiros facilitasse o estreitamento dos laços de solidariedade entre seus monges, o que pode ter favorecido a mobilização empreendida por Hipácio. Além disso, Nestório relata um tumulto violento, ocorrido em 11 de setembro de 431, com a participação de monges de Constantinopla e o apoio de mosteiros dos arredores de Calcedônia.⁸⁵ Esse evento, assim como a fama monástica de perturbar a ordem pública, podem ter contribuído para o desencorajamento de Leôncio.

No mais, o reconhecimento social proveniente das atividades públicas de Hipácio como monge, abade e presbítero de Rufiniana, convertia-se em reputação de santidade,⁸⁶ o

⁸² VH, 41, 11.

⁸³ VH, 41, 18.

⁸⁴ VH, 33, 9-11.

⁸⁵ Cf.: NESTORIUS. *The Bazaar of Heracleides*. Ed. Godfrey R. Driver e Leonard Hodgson. Oxford: Oxford University/Clarendon, 1925. p. 288-289.

⁸⁶ Essa proximidade que se faz visível para os contemporâneos através das atividades litúrgicas, ascéticas e assistenciais, garante a Hipácio àquilo que Rapp chama de autoridade espiritual, sendo reconhecido como “portador do Espírito” e/ou “portador de discernimento divino”. Cf.: RAPP, Claudia. *The elite status of bishops in late antiquity in ecclesiastical, spiritual, and social*

que ajudava a legitimar suas ações. Por ter uma relação de proximidade com o divino reconhecida socialmente, o monge não estava sujeito às autoridades mundanas, tendo que prestar contas apenas com Deus. Logo, os conflitos de Hipácio, aos olhos do público que partilhava da crença em sua santidade, revestiam-se de uma aura espiritual.

Assim, o monge não simplesmente tinha protegido Alexandre, mas a santidade que ele representava;⁸⁷ ao enfrentar Nestório, estava na realidade combatendo a heresia encarnada pelo bispo;⁸⁸ e ao se revoltar contra a realização dos Jogos Olímpicos em Calcedônia, lutava contra o ressurgimento da idolatria pagã.⁸⁹ Por mais que nem sempre seus adversários reconhecessem a legitimidade do que o monge fazia, dentro da lógica monástica de Calínico e, provavelmente, dos fiéis que reconheciam a santidade do monge, suas ações eram sempre legítimas, mesmo que violentas,⁹⁰ pois representavam o desígnio divino na luta contra o demônio.

contexts. *Arethusa*, v. 33, n. 3, p. 379-399, 2000. p. 383. O reconhecimento dessa autoridade espiritual pelos seus contemporâneos parece evidente quando Calínico fala sobre a fama e a popularidade do monge, informando que se ouvia falar dele no Ocidente e Oriente. Cf.: VH, 36, 1-8.

⁸⁷ VH, 41, 9: “[...] ‘Diz ao bispo: se tocar em Alexandre, será como se tocasse a pupila dos olhos de Deus’”.

⁸⁸ VH, 32, 3: “[Hipácio fala a seus discípulos] ‘Estou preocupado, irmãos, por aquele que será bispo, porque vi [em uma visão] que se aparta da fé, mas que só reina durante três anos e meio’”.

⁸⁹ VH, 33, 5: “Ao perguntar-lhe o bispo pelo motivo de sua agitação, lhe disse: ‘Ouvi dizer e soube que estão a ponto de realizar-se manifestações de idolatria nos Jogos Olímpicos próximos de nós e da santa igreja de Deus, e eu decidi morrer no teatro antes de permitir que isso aconteça’”.

⁹⁰ VH, 33, 8: “[...] vim afirmar solenemente a sua santidade que amanhã, quando o prefeito ocupar a presidência [dos Jogos] entrarei com um grupo de monges, lhe jogarei do alto do alto de sua sede e morrerei por Cristo antes de permitir, estando eu vivo, que isto tenha lugar”.

A combinação dos capitais sociais acumulados por Hipácio proporcionava ao monge uma base material e simbólica de poder, que o transformava em um agente social capaz de desafiar a elite eclesiástica. A partir dessa composição, podemos dizer que Hipácio possuía uma variedade de recursos que lhe garantiam certa segurança contra autoridades civis e eclesiásticas, e, conseqüentemente, liberdade para se opor às decisões e conselhos de seus superiores. Em última análise, os capitais acumulados pelo abade de Rufiniana nada mais eram do que as fontes de sua autoridade, enfim, os fatores que potencializavam seu comportamento no espaço social.

Conclusão

Ao longo do texto, pudemos observar que a composição dos capitais sociais de Hipácio o transformava em um potencial desafiante da autoridade episcopal. Isso nos conduz a concluir que no contexto de Constantinopla, desde pelo menos o final do século IV, havia uma disputa aberta entre as lideranças monásticas e episcopais. Diferente de outras cidades tardo-antigas, os monges gozavam de independência, reconhecimento social e controle sobre algumas instituições assistenciais. Na prática, isso se traduzia em dificuldades para o bispo, que não conseguia subordinar os monges ao seu patronato, era obrigado a disputar com as lideranças monásticas a autoridades espiritual sobre os fiéis e via parte de suas funções (assistência e liturgia) usurpada pelo monacato. No final das contas o bispo da cidade parecia ser uma figura frágil, com dificuldades de exercer completamente sua

jurisdição.⁹¹

Hipácio, assim como outras lideranças da cidade, era parte de uma estrutura organizativa mais ampla, a rede monacal liderada por Isaac e, posteriormente, por Dalmácio, cujo sustento era garantido por patronos leigos. Nesse sentido, os conflitos relatados por Calínico também parecem expressar a disputa jurisdicional entre as autoridades civis e eclesiásticas de Constantinopla e a rede monástica fundada por Isaac. Essa disputa favorecia a insubordinação dos monges aos seus superiores, o que ajuda a compreender a eficiência de Hipácio nos conflitos relatados por Calínico. Assim, parte da força do abade de Rufiniana se explicaria pela dificuldade do episcopado em impor sua jurisdição.

Contudo, é importante salientar que Hipácio não representava um inimigo da hierarquia eclesiástica, nem era visto como tal por seu hagiógrafo, que não buscou pintá-lo com essas cores. Tanto Calínico quanto seu mestre, reconheciam a autoridade do bispo considerado legítimo.⁹² Por fim, vale ressaltar

⁹¹ Devemos lembrar que em Constantinopla, os bispos João Crisóstomo (397-404), Nestório (428-431) e Flaviano (446-449), foram depostos com a ajuda de lideranças monásticas da cidade – Isaac, Basílio, Dalmácio e Eutiques. Além disso, ressaltamos o teor dos cânones 4, 8, 18, 21, 23 e 24 do concílio de Calcedônia, que buscavam fundamentalmente reforçar a autoridade do bispo de Constantinopla sobre espaços (mosteiros, santuários e casas de assistência aos pobres e doentes) e pessoas (clérigos, monges e leigos). Portanto, o conteúdo da narrativa se encaixa no contexto, o que nos permite conceder certo crédito ao relato de Calínico, que certamente adorna fatos com elementos fantásticos a fim de persuadir o seu leitor da santidade de seu herói.

⁹² Ao se referir aos bispos de Calcedônia, Filoteo e Eulálio, Calínico, em dois momentos, utiliza, respectivamente, os adornos retóricos ‘bem-aventurado’ e ‘piedoso’, manifestando, portanto, respeito à dignidade especial dos bispos. No entanto, quando se refere a Nestório, em nenhum momento se utiliza de tal recurso. Acreditamos que a chave para compreender esse tratamento diferencial seja o reconhecimento da legitimidade episcopal. Podemos supor

que os conflitos entre as lideranças episcopais e monástica foram circunstanciais, e não representaram uma luta do monge contra uma Igreja “mundana”, corrupta. Apesar de representar um desafio para a hierarquia eclesiástica, de confrontá-la em assuntos específicos, Hipácio reconhecia sua legitimidade, mantendo assim uma relação ambígua com a Igreja institucional.

Referências Bibliográficas:

Documentos:

CALINICO. *Vida de Hipacio*. Ed. Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2009.

NESTORIUS. *The Bazaar of Heracleides*. Ed. Godfrey R. Driver e Leonard Hodgson. Oxford: Oxford University/Clarendon, 1925.

The Acts of the Council of Chalcedon. Ed. Richard Price e Michael Gaddis. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. 3v. V.1-3.

Bibliografia específica:

ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana (Org.). *El bispo en la antigüedad tardia*. Madrid: Trotta, 2016.

ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1993. V.1. p. 539-544.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*.

que, ao menos para Calínico, os dois primeiros eram ortodoxos, e o segundo herege, e esse era o motivo pelo qual hagiógrafo e hagiografado se recusavam a reconhecer a autoridade do bispo vindo de Antioquia.

Campinas: Papirus, 1996.

CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Los padres de la iglesia*. Madrid: Cristandad, 1967. V. 1. p. 173-192.

CANER, Daniel F. *Wanderings, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002.

CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick (Org.). *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. Nova York: Cambridge Press, 2007. V.2.

COLOMBÁS, Gonzalo. Los monjes y el mundo exterior. In: _____. *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 2004. p. 301-365.

GREGORY, Timothy. *Vox Populi: popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century*. Columbus: Ohio University Press, 1979

HATLIE, Peter. *The monks and monasteries of Constantinople ca. 350-850*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

JIMÉNEZ SANCHEZ, Juan Antonio. *The monk Hypatius and the Olympic Games of Chalcedon*. [S. l.] *Studia Patristica*, v. 60, p. 39-45, 2013.

KOSINSKI, Rafal. A few remarks on the author of the Vita Hypatii. *Electrum*, v. 8, p. 143-151, 2004.

_____. *Holiness and Power: Constantinopolitan Holy Men and Authority in the 5th Century*. Berlin: [s. n.], 2016.

LIEBESCHUETZ, John. *Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Nova York: Oxford University Press, 1992.

NOGUEIRA, Maria Alice; HEY, Ana Paula; MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de (Org.). *Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SILVA, Andréia C. L. Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da (Org.). *Mártires, confesores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

SILVA, Gilvan Ventura da. Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da igreja de Constantinopla. *Revista Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 109-127, 2010.

SOTOMAYOR, Manuel; UBIÑA, José Fernández (Coord.). *Historia del cristianismo: El mundo antiguo*. Madrid: Trotta, 2003. V.1.

TEJA, Ramón. Los monjes vistos por los paganos. *Revista Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, n. 8, p. 9-24, 1993.

_____. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madri: Trotta, 1999.

UM PERFIL EPISCOPAL NOS SANTOS DO REINO DOS FRANCOS? APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE OS BISPOS ALBINO DE ANGERS E NICÉCIO DE LYON (SÉCULO VI)

Juliana Prata da Costa

Resumo: Este capítulo procura investigar a produção documental hagiográfica do reino dos francos, do final do século VI, com base no pressuposto da propagação de um perfil episcopal nesses relatos. Acreditamos que as vidas dedicadas a Albino e Nicétio veiculam referências não somente associadas à autoridade, mas principalmente quanto às relações com os demais agentes sociais e à própria santidade desses indivíduos como bispos. Buscamos então, analisar o discurso sobre o episcopado utilizando a comparação entre as duas narrativas, com o objetivo de identificar como os hagiógrafos caracterizavam essa forma de vida. Sendo assim, procuraremos também compreender em que medida o perfil episcopal propagado em uma *vita* se aproxima e se distancia daquele veiculado na outra.

Palavras-chave: Bispo; Hagiografia; Episcopado.

Abstract: This chapter investigates the hagiographic production of the Frankish Kingdom, produced in the late sixth century, and based on the spread of an episcopal profile in these reports. We believe that the lives dedicated to Albini and Nicetius convey references not only related to the authority, also especially regarding relations with other social actors and the very sanctity of these individuals as bishops. We seek then analyze the discourse on the episcopate using the comparison between the two narratives, in order to identify how the hagiographers characterized this way of life. There fore, we will try also to understand to what extent the episcopal profile propagated in a *vita* approaches and moves away from that conveyed in the other.

Keywords: Bishop; Hagiography; Episcopate.

(...) Então, estando de acordo a totalidade do povo, apesar dele resistir por sua ânsia de humildade. Foi eleito para a sede episcopal por unanimidade, tendo a Cristo como guia. (...). (*Vita Albini*, c. 5)

Introdução

Nosso interesse de pesquisa está voltado para os questionamentos a respeito da produção eclesiástica nos reinos romano-germânicos incluindo as relações de poder, que permearam esses contextos específicos, envolvendo a Igreja.¹ Deste modo, para este capítulo em particular, refletiremos acerca de como o bispo é descrito na documentação nos discursos² hagiográficos merovíngios, especialmente do século VI, a partir de referências em dois textos: a *vita* dedicada a Albino de Angers, atribuída a Venâncio Fortunato,³ e a trajetória de Nicétio de Lyon, relato presente na *Vita Patrum* de Gregório de Tours.⁴

¹ Destacamos aqui que, ao nos referirmos à Igreja, estamos fazendo menção a uma instituição não homogênea que ainda se encontrava em processo de consolidação e expansão.

² Nossa análise está baseada na concepção de que todo documento é fruto de um discurso, entendendo como discurso qualquer construção humana coerente, organizada e dinâmica, que constitui práticas, relações sociais, instituições ou representações da sociedade. Cf.: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002. p. 196.

³ A edição da vida de Albino de Angers utilizada neste capítulo está traduzida para o espanhol e apresenta notas e comentários críticos a respeito do confronto com a documentação em latim. Cf.: VENANCIO FORTUNATO. *Vida de San Albino, obispo Andegaviense*. In: BODELÓN, Serafín. Venancio Fortunato y las letras en el Medievo y el Humanismo. *Tiempo y sociedad*, v. 13, p. 133-160, 2013-2014.

⁴ A edição da *Vita Patrum* a que tivemos acesso está disponível a partir da seguinte referência: GREGORY OF TOURS. *Life of the Fathers*. Ed. Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 1985. V.1. Esta versão também apresenta comentários críticos sobre a tradução feita para o inglês.

O texto hagiográfico tem como motivação principal a veiculação de um discurso moralizante a respeito da conduta exemplar de um santo. Para além disso, transmite pormenores da conjuntura específica de produção⁵ e assim, indica-nos dados sobre as relações religiosas, políticas, sociais, econômicas do contexto em que estão inseridos.

A partir dessas questões e nos utilizando da comparação,⁶ já que confrontaremos duas vidas, pressupomos ser possível traçar um perfil episcopal presente na documentação hagiográfica. Isto porque defendemos que os bispos compartilhavam de um mesmo *habitus*,⁷ como um elemento comum aos membros da alta hierarquia eclesiástica. Assim, consideramos viável a perspectiva de que há uma delimitação compartilhada sobre o episcopado

⁵ Cf.: SILVA, Leila Rodrigues da. Monacato e literatura hagiográfica: *Vita Sancti Frutuosi e Vita Sancti Amandi* em perspectiva comparada. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (Org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014. p. 164-177. p. 164.

⁶ Aqui, ao nos referirmos à utilização do método comparativo, nos baseamos na perspectiva de Kocka, essencialmente em relação à possibilidade da primeira análise dos casos individualmente, para depois confrontá-los, e de Bloch, acerca dos benefícios da comparação sincrônica, que privilegia fenômenos próximos temporal e espacialmente. Cf.: KOCKA, Jurgen. Comparison and beyond. *History and Theory*, v. 42, p. 39-44, 2003. (Tradução de Maria Elisa Bustamante); BLOCH, Marc. Para uma História Comparada das Sociedades Européias. In: _____. *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998. p. 119-150.

⁷ O conceito de *habitus* desenvolvido por Pierre Bourdieu, que norteia o aporte teórico de nossa investigação, pode ser definido como um reconhecimento adquirido e também um haver, como um capital que indica a disposição incorporada de um agente em ação em um determinado campo. Assim, o *habitus* não representa uma noção isolada do campo. Pelo contrário, de forma dialética é ao mesmo tempo modificado pelo campo ao passo que também auxilia na própria conformação do espaço. Vale destacar que, para Bourdieu, o *habitus* que se constitui no curso de uma trajetória particular impõe sua lógica própria à incorporação dos agentes. Cf.: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p. 15-144.

nas *Vidas de Santos* investigadas. Portanto, interessa-nos também verificar em que medida as hagiografias apresentam confluências e divergências nessa descrição.

Ou seja, tentaremos por meio da análise documental dos indícios a respeito do episcopado nas hagiografias, e do diálogo com a historiografia, defender que os bispos pertenciam a um grupo específico, e compartilhavam valores comuns relativos ao papel que exercem na instituição eclesiástica. Mas, que por outro lado, algumas das referências a esta categoria estavam atreladas aos pormenores da conjuntura específica a que se relacionavam, considerando as distintas regiões do reino dos francos, nas quais, os documentos foram produzidos. Assim, o perfil episcopal pode ser caracterizado como o conjunto de confluências percebidas por meio do exercício comparativo, sendo que estas estão atreladas, sobretudo, ao *habitus* compartilhado pelos bispos conforme já mencionamos.

Buscando dar conta das questões privilegiadas nesse intento, valorizamos uma melhor compreensão do processo de fortalecimento da Igreja nos reinos romano-germânicos, da expansão da cristianização e do papel do bispo neste panorama. Interessa-nos, especialmente reconhecer a relevante função que estas figuras representaram como agentes no momento de organização e consolidação do cristianismo em princípios do período medieval, ou seja, a função de destaque exercida por eles no campo religioso.⁸

⁸ Entendemos como campo um espaço estruturado da realidade social cuja dinâmica depende, na grande maioria das vezes, da posição de seus ocupantes neste espaço. Para Bourdieu, é dentro do campo que ocorrem as lutas constantes entre o novo agente, que tenta impor o direito de entrada neste local, e o dominante que se empenha em defender o monopólio adquirido,

Com base nessas concepções entendemos o campo religioso na Alta Idade Média⁹ como um ambiente estruturado em relações objetivas que se expressa por meio da disputa interna entre a ortodoxia da Igreja, os dominantes, e os demais grupos, os dominados, pelo controle da autoridade legítima. Cabe destacar que os agentes de menor prestígio são contemplados a partir da interpretação das autoridades eclesiásticas dominantes, isso porque a documentação analisada foi escrita por religiosos. Ou seja, por aqueles que desfrutavam de uma posição hegemônica no campo, em nosso caso principalmente o episcopado, e desejam manter o posicionamento privilegiado.¹⁰

É importante notar que a relação de forças que constitui o campo religioso está ligada à busca pelo monopólio do capital simbólico.¹¹ Assim, os que detêm uma posição superior, utilizam-

excluindo a concorrência. Cf.: BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades do campo. In: _____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94.

⁹ Apesar de identificarmos a relevância do conceito consolidado como Antiguidade Tardia e do debate acerca desta categoria, preferimos a utilização do termo Primeira Idade Média ou Alta Idade Média. Isso porque a corrente com a qual estamos associados privilegia as rupturas compreendidas nesse período temporal em detrimento das continuidades, no Ocidente. Assim, essas duas últimas expressões seriam mais adequadas à nossa proposta de trabalho. Cf.: SILVA, Paulo Duarte. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. *Signum*, v. 14, n. 1, p. 73-91, 2013.

¹⁰ O autor defende ainda que existem propriedades comuns a todos eles, como por exemplo, a busca por objetivos em conjunto pelos membros que ocupam um campo e, apesar das lutas constantes, nenhum deles deseja a destruição do espaço. Ou seja, apesar da dinâmica de competição interna no campo e na própria instituição, na qual os dominantes buscam manter a hegemonia, inclusive ao utilizarem-se dos aspectos discursivos, e os dominados, por conta do distanciamento dos meios sociais de produção, reproduzem o discurso, nenhum dos grupos busca a eliminação do campo. *Ibidem*. p. 89-94.

¹¹ O capital simbólico seria a distinção que um agente detém ao acumular prestígio, reputação ou fama dentro de um determinado campo de produção

se de estratégias de conservação, enquanto os que possuem menos capital tendem a fazer uso de recursos que alteram as regras já estabelecidas naquele interior. Assim, ao nos questionarmos a respeito do perfil episcopal na conjuntura de escrita das vidas privilegiadas percebemos de forma evidente o exercício de autoridade considerada autêntica, como um dominante dentro do campo religioso, impulsionado pelo *habitus* que lhe é conferido pela instituição à qual estão vinculados: a Igreja.¹²

Acrescentamos ainda, que à procedência abastada majoritária dos bispos, deve se incluir a transmissão de um capital de origem que só é passível de ser herdado pelo privilégio do nascimento em determinadas famílias. Afinal, a educação pautada nos moldes clássicos e no considerável conhecimento das Escrituras¹³ proporcionava aos membros do bispado, incluindo os hagiografados analisados neste capítulo, significativo capital simbólico.

O estabelecimento da Igreja seguindo uma organização baseada em uma hierarquia complexa, fazendo uso de uma linguagem peculiar, como detentora da exclusividade do acesso aos instrumentos do culto torna a autoridade devidamente nomeada o instrumento indispensável da salvação, conferindo

de bens simbólicos. Lembramos ainda que apesar de nos determos especificamente sobre o capital simbólico neste capítulo, as reflexões propostas aqui estão pautadas em outros conceitos próximos a este, como o de capital social. Isto porque, a categoria capital se faz presente nos diferentes campos presentes na conjuntura em questão. Sendo assim, observar as distintas manifestações do conceito é, segundo a nossa perspectiva, a maneira mais adequada de compreender as relações sociais. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico...*, Op. Cit., p.15-144.

¹² Este aspecto se relaciona diretamente à categoria de capital social mencionada na nota anterior. Ibidem. p. 57.

¹³ Ibidem. p. 15 e 144.

a essa categoria o poder da santificação.¹⁴ Deste modo, o bispo pode ser associado a uma espécie de porta-voz autorizado¹⁵ na região da Gália no século VI.

O termo hagiografia deriva de raízes gregas (hagios = santo; grafia = escrita) e é empregado desde o século XVII para indicar tanto a análise crítica dos diferentes aspectos relacionados ao culto aos santos, assim como os textos que tenham como temática fundamental estes personagens e sua veneração.¹⁶ Cabe destacar que a documentação hagiográfica é um conjunto bastante diverso no que tange à tipologia de registros.¹⁷ Entre eles mencionamos os Martirólogos, Calendários, Legendas, Processos de Canonização, Atas.

A veneração dos diferentes modelos de santos desde o mártir, passando pelo monástico e, posteriormente, o episcopal, impulsionou a redação das vidas que se dedicam a narrar a trajetória de tais figuras. As fontes hagiográficas citam os bispos

¹⁴ Ibidem. p. 62-70.

¹⁵ É na correspondência de estrutura que se realiza a função propriamente ideológica do discurso dominante que se inclina a apreender a ordem estabelecida como natural. O trabalho religioso realizado pelos produtores e porta-vozes especializados, sejam eles investidos de poder institucional ou não, caracterizar-se-ia pela resposta a partir de um determinado tipo de prática ou discurso a uma categoria própria de necessidades singulares a certos grupos sociais. Em nosso caso acreditamos que a tendência à apreensão da ordem estabelecida como natural por meio da imposição de sistemas esteja associada à ortodoxia da Igreja. Cf: BOURDIEU, Pierre. *Algumas propriedades do...*, Op. Cit., p.27-78.

¹⁶ SILVA, Andréa Cristina Lopes Frazão da (Org.). *Hagiografia e História: reflexões sobre o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2008. p. 7.

¹⁷ Segundo Silva, a literatura hagiográfica surgiu ainda durante o Império Romano associada principalmente às *Atas de Martírio e Paixões* e ao momento de perseguição aos cristãos e aos poucos passou a compreender um conjunto de registros muito heterogêneo. In: _____. *Monacato e literatura hagiográfica...*, Op. Cit., p. 164-177. p. 165.

como intercessores entre o celeste e o terreno, defensores da população e mencionam a relevância de sua obra de assistência e caridade diante dos mais necessitados. As *Vidas de Santos* citam a evangelização, a disponibilidade, a perfeição ética, a construção de edifícios sagrados e a oração como práticas fundamentais exercidas por eles.

O episcopado nos reinos romano-germânicos

Destacamos a significativa atuação dos bispos como figuras centrais na expansão cristã nos reinos romano-germânicos ao longo da Alta Idade Média, já que apesar da gradativa desarticulação das instituições romanas, o segmento eclesiástico manteve seu papel ativo de intervenção nas cidades. O episcopado, no início do Cristianismo, tinha como principais funções aquelas relacionadas à administração. Além disso, aos poucos, suas atribuições também se atrelaram ao papel de liderança que exerciam junto às comunidades, com um notável aumento no prestígio social desempenhado por tais figuras, sobretudo a partir do IV século.¹⁸ Desde então, a alta hierarquia da Igreja atua na ampliação da esfera de atuação junto às populações locais e, conseqüentemente, como um encadeamento, na consolidação da instituição eclesiástica.

Em grande parte dos casos, os bispos estão associados às altas camadas da sociedade. Embora o pertencimento aos grupos sociais privilegiados não fosse um requisito obrigatório,

¹⁸ Ao tratar das questões relacionadas ao episcopado, a autora retoma aspectos referentes ao século IV também. Cf.: SILVA, Leila Rodrigues da. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos nos séculos VI-VII. *História: Questões e debates*, v. 37, p. 67-84, jul-dez. 2002.

é notável a vinculação daqueles, inicialmente, como herdeiros da aristocracia senatorial romana.¹⁹ Segundo Leila Rodrigues da Silva, a importância da religião cristã somada à solidez que os segmentos eclesiásticos garantiram, mesmo que paulatinamente, a preponderância do episcopado sobre a sociedade.²⁰ A autora destaca dois eixos principais, a partir dos quais, as ações desempenhadas pelos bispados nos reinos romano-germânicos obtiveram maior relevância: assistência material e assistência jurídica.²¹

A doutrina cristã foi herdeira dos valores greco-romanos principalmente no que tange às relações estabelecidas nas famílias, na autoridade do *pater familias* e na obediência dos membros familiares a ele.²² Assim, mesmo com a consolidação do episcopado nos séculos posteriores, os valores colocados em prática pela comunidade de cristãos como a caridade e a justiça permaneceram como elementos muito prezados e diretamente associados aos bispos, aspectos que ratificam a possibilidade de identificação de um perfil episcopal.²³

¹⁹ Cabe destacar, mais uma vez, a relação estabelecida diretamente entre os diferentes tipos de capital e associação proveniente disso. Ou seja, em grande parte dos casos, aqueles indivíduos que possuem mais poder político serão aqueles que têm mais prestígio social.

²⁰ SILVA, Leila Rodrigues da. Episcopado e relações de poder nos De Ecclesiastici Officiis e Setentiarum Libri Tres de Isidoro de Sevilha. *Acta Scientiarum. Education* (Online), v. 36, p. 181-187, 2014. p. 182.

²¹ Idem.

²² Cf.: FERNÁNDEZ UBIÑA, Jose. Paz y conflictos en el cristianismo primitivo: el papel de los Obispos. In: LÓPEZ SALVÁ, Mercedes (Org.). *De cara al Más Allá: Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*. Madri: Libros Pórtico, 2010. p. 13-50.

²³ Neste trabalho a autora desenvolve um denso estudo sobre o episcopado. Cf.: RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity*. The nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California, 2005.

Claudia Rapp afirma que as características da atuação episcopal não se modificaram com frequência durante bastante tempo, alternando apenas a importância de um elemento ou outro, em certo contexto. Desta maneira, a autora propôs um modelo de bispo associado a três tipos de autoridades relacionadas umas às outras: espiritual, pragmática e ascética. A primeira estaria identificada com o recebimento do Espírito Santo, dado pela própria divindade, como algo pessoal e particular, de acordo com a ortodoxia. A autoridade pragmática baseava-se nas ações direcionadas pelo bispo aos outros, empreendidas publicamente na comunidade. E, por fim, a terceira relacionar-se-ia com os esforços do indivíduo em praticar o ascetismo e buscar um comportamento virtuoso. O último requisito, segundo ela, dependeria diretamente do reconhecimento dos outros.

De acordo com Rapp, os três tipos mencionados contribuíram para que os bispos se tornassem autoridades legitimadas pela comunidade. Assim, aos poucos, o bispado participa da organização, administração e normatização das sociedades em que atuam e ultrapassam as funções unicamente relacionadas à sua posição na hierarquia clerical. Não concordamos com a ideia de que somente a junção destas três práticas específicas culminaria na confluência de um papel de destaque na trajetória de um bispo. Acreditamos que se faz necessário uma análise individual de cada caso para então conseguirmos sublinhar elementos de aproximação e de distanciamento para a elaboração de um perfil episcopal. Perfil esse que pode combinar um, dois ou os três tipos de autoridade levantadas por Claudia Rapp, mas que, por outro lado, pode destacar-se por conter aspectos distintos.

Sobre o estudo do papel do bispo mais especificamente na

Gália merovíngia, defendemos que o corpo eclesiástico adquiriu um espaço cada vez mais ativo na vida imperial, com adeptos na classe curial e na aristocracia senatorial. Este aspecto teria contribuído de maneira muito contundente para a afirmação da religião cristã como uma manifestação de relevância social bastante significativa, tendo o bispo como seu representante urbano de maior importância, com influência e acumulação de responsabilidades.²⁴

O papel do bispado,²⁵ combinava essencialmente dois modos distintos de ação pastoral junto à comunidade em sua diocese, sendo um novo modelo de espiritualidade que surge após a cristianização dos reinos romano-germânicos. O primeiro seria o ativo, como mediador por meio das palavras e do discurso produzido pelo episcopado, e o outro contemplativo, que incluía as tarefas voltadas para as práticas espirituais, como a oração.

Uma característica fundamental para a análise do modelo de conduta dos clérigos sugerido pelas normativas provenientes da Igreja é a preservação de uma boa imagem. Para Leila Rodrigues da Silva esta questão está diretamente relacionada a um elemento essencial associado à figura deles: o caráter carismático.²⁶ Por meio do estabelecimento de uma boa relação

²⁴ Estamos de acordo com a perspectiva de Ruchesi. Cf.: RUCHESI, Fernando. El Obispo y sus roles públicos en la Gália Merovingia; Designación, funciones y su alcance en los siglos VI y VII d.C. *Signum*, v. 13, n. 1, p. 70-93, 2012. p. 80.

²⁵ Cf.: SANTIAGO CASTELLANOS. Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda. In: AURELL, Martin; GARCIA DE LA BORBOLLA, Ángeles. (Coord.). *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2004. p. 15-36. p. 36.

²⁶ SILVA, Leila Rodrigues da. Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarense. In: BASTOS, M. J., FORTES, C. C. e SILVA, L. R. (Org.). Encontro Regional da Abrem, 1, Rio de Janeiro, 08 a 10 de novembro de 2006. *Atas...* Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2007. p. 208-215. p. 217.

com os fiéis, o episcopado conseguiria evitar enfrentamentos diretos, a não aceitação de suas designações e a eventual recusa de sua indicação.²⁷

Percebemos então, no panorama referido, a existência de uma preocupação, por parte do episcopado não apenas com a expansão das referências dogmáticas cristãs, mas com a própria definição, construção e destaque deste grupo no interior da hierarquia eclesiástica. Identificamos a constante busca por uma normatização e sua consequente participação no processo de organização e fortalecimento da Igreja como instituição.

Acreditamos que concomitantemente a este processo ocorre, a construção de uma cultura eclesiástica específica, já que assim a instituição consegue expandir suas fronteiras, aumentar o número de adeptos e ainda se fortalecer junto à sociedade. Por fim, achamos por bem ressaltar que, embora a documentação analisada nesta pesquisa permita examinar uma série de questões relacionadas à autoridade do bispo neste contexto, isto não significa crer na apresentação de um projeto previamente pensado e sistematizado por parte deles.²⁸

No entanto, ao pensarmos na possibilidade de

²⁷ Cabe lembrar que a eleição para o cargo de bispo não era feita pela comunidade de fiéis, no entanto, a não aceitação em conjunto de um determinado indivíduo escolhido implicaria na inviabilidade da ocupação daquela diocese. A decisão régia ainda era o principal fator para a escolha dos membros dos bispados. Destacamos ainda que a utilização de determinados trabalhos que têm como enfoque principal o reino visigodo em nosso capítulo se justifica porque estes possuem também considerações gerais sobre os reinos romano-germânicos. Cf: GONZÁLEZ, Teodoro. Desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe. In: VILLOSLADA, Ricardo (Ed.). *Historia de la Iglesia en la España*. La iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII). Madrid: BAC, 1979. p. 401-748. p. 499.

²⁸ SILVA, Leila Rodrigues da. Limites da atuação... Op. Cit., p. 217.

delimitação de um perfil episcopal comum presente nos relatos hagiográficos, atentando também para as especificidades de cada um, conseguimos identificar aspectos a partir de indicações, conselhos, recomendações e proibições que nos ajudam a compreender a amplitude do poder exercido pelos bispos nessas conjunturas. Afinal, o cargo episcopal era extremamente relevante, o prestígio adquirido por ele dependia da capacidade de combinação de aspectos religiosos e sociais e o renome de sua sede estava diretamente ligado à fama de seu patrono.

A vida de Albino

A *Vita Albini*²⁹ foi escrita na segunda metade do século VI, é composta por dezesseis capítulos, e atribuída a Venâncio Fortunato. O hagiógrafo nasceu por volta de 530, em Treviso, na Península Itálica, adquiriu uma formação intelectual fundamentada na educação clássica, em Ravena, onde teria perdido e recuperado a visão, após um milagre concedido por Martinho de Tours.³⁰

Após esse episódio, teria visitado o túmulo do santo e viajado até a Gália, aproximadamente em 565. Após o seu estabelecimento no reino dos francos, Fortunato foi protegido pela dinastia merovíngia, especialmente pelo rei Sigeberto (561-575). Além de poeta e influente pensador preocupado com a propagação do cristianismo, tornou-se bispo de Poitiers, por volta

²⁹ Doravante, chamada de VA.

³⁰ Venâncio Fortunato teria viajado de Ravena para a Gália com objetivo de visitar o túmulo de Martinho como forma de agradecimento ao milagre que teria alcançado, intermediado pelo santo, ao recuperar a visão. Cf: BODELÓN, Serafín. Venancio Fortunato y las letras en el Medievo y el Humanismo. *Tiempo y sociedad*, n. 13, p. 98-160, 2013-2014. p. 125.

de 590, já no final de sua vida.³¹ Entre seus escritos, podemos destacar a grande variedade de obras poéticas, além de cartas e outras hagiografias.³²

O hagiógrafo destaca a origem nobre de Albino e logo depois desconstrói esta característica afirmando o abandono dos privilégios terrenos que a condição social de sua família poderia lhe oferecer em favor de sua vocação cristã. Por volta dos vinte anos, ingressou no mosteiro Cincilacense e iniciou a carreira monástica. A partir daí, Fortunato destaca a superação diária das limitações humanas pelo santo, principalmente por conta de um elemento essencial: o controle do corpo.

São citados vários milagres ao longo do texto, atribuídos a ele, como recompensa concedida pelo poder divino por conta da dedicação e fidelidade. Entre estes citamos: o controle de fenômenos naturais, aqueles ligados à cura, sobretudo da cegueira, ressurreição de mortos e libertação de prisioneiros. Por fim, após quinze anos como monge, o autor ressalta sua escolha como abade e, pouco tempo depois, a posterior indicação para o bispado de Angers.

³¹ ANDRADE FILHO, Ruy de O.; CHARRONE, João Paulo. A santidade nas hagiografias de Venâncio Fortunatus. *Mirabilia*, São Paulo, v.1, n. 16, p. 8-34, março 2013. p. 10.

³² Bruno Krusch editou os textos hagiográficos na *Monumenta Germaniae Historica* reconhecendo a autenticidade de Venâncio Fortunato nas seguintes *Vitae*, dedicadas a: Hilário de Poitiers (incluindo uma espécie de complemento chamado de *Liber de virtutibus sancti Hilarii*), Germano e Marcelo de Paris, Paterno de Avranches, à rainha Radegunda e a Albino de Angers. Cf.: VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*. MGH, AA, t. IV, 2, 1885. p. V-XI (*prooemium*); 1-7 (*Vita s. Hilariicom 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*).

A vida de Nicétio

A Vida dos Padres³³ é uma obra de cunho hagiográfico composta por vinte pequenas narrativas sobre figuras veneradas, escrita por Gregório de Tours, no final do século VI, incluindo a de Nicétio de Lyon. As vidas compiladas no conjunto documental podem ser divididas de acordo com o cargo ocupado pelos personagens principais. Assim, das vinte hagiografias, dez fazem referência à trajetória de abades, quatro a eremitas, uma é dedicada a uma monja e, por fim, seis delas tratam de bispos.³⁴

Gregório viveu aproximadamente entre 539 e 594, pertencia a uma família de origem galo-romana que já possuía uma significativa tradição na ocupação de cargos eclesiásticos. Seu pai e avô haviam sido senadores de Clermont, seu local de nascimento, alguns de seus tios e primos pertenceram ao episcopado e seu bisavô materno foi Tetricus de Langres, considerado santo.³⁵ O bispo de Tours é apontado como o principal autor do período merovíngio.

Seus escritos são tidos como recursos significativos no que tange a uma melhor compreensão da história do reino franco.³⁶ Entre eles citamos ainda o *Septem libri miraculorum*,

³³ Doravante, denominada de VP.

³⁴ Lembramos aqui que algumas narrativas são dedicadas a dois santos concomitantemente como, por exemplo, as de Romanus e Lupicinus; Ursus e Leobatus. Além de Nicétio, personagem privilegiado em nossa pesquisa, Gallus e Gregório de Langres também eram membros da família de Gregório de Tours e tiveram suas trajetórias compiladas na *Vita Patrum*. Ao que tudo indica, Gallus foi o tio de Gregório responsável por sua educação desde a morte de seu pai, Florentius. Cf.: VAN DAM, Raymond. *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993. p. 55.

³⁵ Cf.: HEINZELMANN, Martin. *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*. Cambridge University Press, 2001. p. 9-11.

³⁶ Entre as temáticas privilegiadas por Gregório em seus trabalhos chamamos

voltado para a sistematização de milagres de santos, e sua obra mais famosa, o *Decem libri Historiarum*, conhecido como “Dez livros de História” e, posteriormente, denominada de *Historia Francorum*. Por volta de 564 o hagiógrafo iniciou sua carreira eclesiástica quando foi ordenado diácono e, onze anos depois, assumiu a diocese de Tours,³⁷ posição ocupada praticamente por duas décadas, até sua morte.

A vida de Nicétio é composta por um prefácio, no qual é explorado o tema da predestinação, e doze capítulos que tratam sobre a educação, a vocação religiosa e as experiências familiares, sendo que a relação entre ele e a mãe recebe bastante destaque, com ênfase na submissão como uma das principais qualidades do santo. Além disso, o início da carreira eclesiástica e a ordenação ao bispado de Lyon são outros acontecimentos citados no documento.

Em relação aos milagres que teriam sido realizados pelo santo podemos ressaltar a considerável relevância dada para aqueles exercidos após a sua morte. Entre as ações maravilhosas que teriam sido empreendidas por Nicétio, cabe lembrar das referências à expulsão de demônios de um diácono, a cura de um cego durante o próprio velório do bispo, a libertação de prisioneiros e atos que de alguma maneira prejudicaram aqueles que duvidaram de sua santidade ou descumpriram acordos com o hagiografado.

atenção para o significado das relações políticas e dos agentes envolvidos nestas, como a dinastia merovíngia e a nobreza ao longo dos séculos V e VI.

³⁷ Quando Gregório de Tours foi consagrado bispo o monarca reinante na Austrásia era Sigeberto. Os reis contemporâneos ao bispo de Tours foram os quatro descendentes de Clotário I, filho de Clóvis: Cariberto, Gontrão, Chilperico e Sigeberto.

O perfil episcopal nas hagiografias merovíngias: Albino e Nicétio

Percebemos que os santos são retratados como mediadores entre o terreno e o celeste e há que se destacar as aventuras e milagres protagonizados por eles diante de diferentes conflitos e infortúnios. Os *topoi* encontrados nesses registros podem ser exemplificados como a origem nobre, o poder taumatúrgico, a exaltação da vocação religiosa, a ênfase na conversão e a capacidade de realização de atos miraculosos.

No entanto, apesar de serem obras ocupadas com a santidade e voltadas para o comportamento exemplar dos protagonistas, estes relatos apresentam referências detalhadas em relação à linhagem dos santos, suas posses, os lugares percorridos e as pessoas com as quais mantiveram vínculos. Sublinhamos, portanto, nossa inclinação em observar a hagiografia como recurso fundamental na compreensão da vida social e das relações de poder próprias de seu momento de produção.³⁸

Na VA identificamos a proeminência de uma trajetória religiosa “ideal” em que Albino se torna inicialmente cenobita, posteriormente abade do mosteiro e, por fim, bispo. Na caracterização do perfil do santo percebemos aspectos que procuram ratificar a convivência pacífica, a humildade, a benevolência e a submissão à autoridade como as características que corroboravam a santidade. Além disso, cabe lembrar que apesar da filiação monástica por um período considerável,

³⁸ Nessa perspectiva, seguimos as considerações feitas por Santiago Castellanos no seguinte trabalho. Cf.: CASTELLANOS, Santiago. *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004. p. 417.

a atividade episcopal será a que receberá maior ênfase no documento, elemento essencial que contribui para a análise do perfil episcopal.

É importante salientar que os demais membros da hierarquia eclesiástica estavam submetidos, pelo menos segundo a normativa, à autoridade episcopal, incluindo aqueles oriundos das casas monásticas. Por conta disso, ressaltar a santidade de Albino pautada na obediência favorecia a manutenção dessa rede de relações e de poderes já estabelecida naquela conjuntura.³⁹

No relato sobre Albino é mencionada sua vinculação a uma família nobre e, em seguida, seu ingresso no mosteiro como um episódio de abandono dos privilégios que sua condição poderia lhe oferecer: “decorrente de uma família honrosa, de antepassados nobres, (...) no mosteiro Cincilacense foi dedicado a agradecer ao Senhor com grande humildade de espírito, que não reivindicou para si nenhum privilégio da nobreza”⁴⁰

Além disso, o domínio do corpo é mencionado como elemento que permite a continência de si mesmo diante das situações cotidianas vivenciadas por ele, além da dedicação assídua à oração e às vigílias noturnas: “superando a si mesmo, por seus próprios méritos, (...) depois de dominar seu próprio

³⁹ Essa questão torna-se mais evidente se considerarmos que a hagiografia em questão teve como público-alvo, essencialmente, os religiosos, com destaque para os monges. Assim, a escolha em delimitar um perfil de santo que estivesse adequado ao contexto de manutenção de autoridade já estabelecido pode indicar que o hagiógrafo reconhecesse a necessidade de ratificar tais preceitos no entorno de determinadas comunidades monásticas.

⁴⁰ “non exiguis parentibus oriundu, imno digni germinis dignissima proles emergens, (...) Mox in Tincillacense monasterio tanta animi humilitate domino placiturus se subdidit, ut salva morum honestate nihil sibi de ingenuitatis privilegio vindicaret, ubi quem origo liberum genuit famulum voluntas addixit”. VA, I.

corpo (...) assíduo na escassez dos jejuns, assim como propenso ao deleite de vigílias noturnas”⁴¹

Da mesma forma, outra referência acrescenta alguns atributos próprios do protagonista, ainda como monge, que permitiram sua chegada ao posto de abade da casa monástica, com ênfase no comportamento virtuoso como qualidade inerente à ocupação de cargos na hierarquia da Igreja:

Crescendo depois seus dons celestiais com a idade, aproximadamente com trinta e cinco anos, é eleito abade e venerável padre do mosteiro, posto que alcançou por tal dignidade e por sua distinção. Entretanto, a disciplina da comunidade florescia diante da direção do mestre, havia desaparecido dali a licença do pecado, devido a uma extrema severidade. Com efeito, tinha a contemplação da piedade, lhe extasiava a harmonia do canto dos salmos, brilhava entre os irmãos o raio da obediência, destacava a caridade santa, porque o mesmo que era solícito para erradicar os vícios, assim era dedicado a procurar os dons celestiais.⁴²

O primeiro milagre citado na *vita* teria sido intermediado pelo hagiografado enquanto ainda estava no cenóbio. No

⁴¹ “Proficiebat denique in eo exercitationis cotidiana processus, ita ut ultra se semper ascendens meritis non reliquos vinceret, sed edomito corpore de se ipso potius triumpharet. Quis enim expediet, quam fuerit in ieiuniorum parcitate praecipuus, in vigiliarum delectatione propensus, in orationis assiduitate laudabilis”. VA, II.

⁴² “Dehinc caelestibus donis cum aetate crescentibus, annorum circiter triginta et quinque monasterii rector et pius pater eligitur, quippe qui suo splendore ad se traxerat dignitatem. Interea sub magistri censura congregationis disciplina vernabat, ubi severitate districta licentia peccandi perierat. Fervebat ergo peitatis intuitus, exultabat psallendi concentus, coruscabat inter fratres oboedientiae radius, praecellebat sanctae karitatis ornatus, quia sicut erat ad vitia eradicanda sollicitus, ita ad inserenda dona caelestia circumspetus.” VA, IV.

entanto, será com a ocupação do cargo episcopal que notamos a delimitação de mais detalhes a respeito de tais características. Inclusive, Fortunato dedicará mais atenção aos milagres do santo como bispo: seis deles estão associados à cura de doenças, um sobre a ressurreição de um jovem, dois episódios relacionados à libertação de prisioneiros e um de expulsão de demônios. No pós-morte é mencionado apenas um ato miraculoso coletivo de doze cegos e três paralíticos.

Ao ocupar a sede de Angers identificamos a determinação de atribuições específicas ao cargo que anteriormente, como monge e abade do mosteiro, não são citadas. Por exemplo, em relação à dedicação aos serviços de caridade, sustento dos pobres, defesa da comunidade: “se entregou ao sustento dos pobres, esteve ocupado com a defesa dos cidadãos, com a visita dos enfermos, com a redenção dos cativos, de tal forma que a feliz atuação de um só gerava o bem-estar geral”.⁴³ O hagiógrafo ratifica ainda o comparecimento do bispo frequentemente em reuniões episcopais, inclusive naquelas promovidas por ele. Em relação aos personagens que são apontados ao longo da narrativa destacamos dois: o rei Childeberto e uma mulher chamada Eteria, além de Germano de Paris.

Na vida de Nicétio a relação familiar recebe considerável ênfase, sobretudo aquela entre ele e sua mãe e as estabelecidas entre o protagonista e as crianças. É citada a importância do trabalho na trajetória do santo como aspecto que garantiria o afastamento dos desejos carnis: “morava com a mãe na casa

⁴³ “Qui honorem debitum sacerdotii consecutus, ita se in ellemosynis pauperum, in defensione civium, in visitatione languetium, in redemptione praeibuit captivorum, ut beata unius actio generale fieret salvamentum.” VA, 5.

paterna trabalhando com as mãos ao lado dos servos; entendia que as tentações corporais só poderiam ser suprimidas pelo trabalho e dificuldades”.⁴⁴

Após sua indicação ao bispado de Lyon, segundo o relato hagiográfico, o santo teria expulsado demônios de um diácono. No entanto, será após o episódio de sua morte que os milagres receberão importância no documento, como a cura de um cego ainda em seu funeral e a intercessão em favor de prisioneiros, necessitados, pobres, doentes e endemoniados, inclusive por meio do contato com suas relíquias:

Havia (...) na diocese de Tours uma igreja construída recentemente, que não tinha relíquias sagradas. Com a habitação do lugar perguntei-me frequentemente como santificar ali com os restos de alguns santos, então nós colocamos no altar sagrado as relíquias do qual acabamos de falar [Nicetio]. E desde então, o poder de nosso Senhor nesta igreja tem muitas vezes se manifestado através do pontífice abençoado. Muito recentemente, três mulheres que vinham da terra de Berry, atormentadas pelos demônios, estavam a caminho da Basílica de São Martinho, e entraram nesta igreja. Imediatamente, bateram as mãos e gritaram que eles foram torturados pelo poder de Nicetio. Eles saíram e elas foram imediatamente libertas dos espíritos que lhes tinha possuído.⁴⁵

⁴⁴ “hic cum genetrice iam clericus in domo paterna resedens, cum reliquis famulis manu própria laborabat, intellegens, commotiones corporeas non aliter nisi laboribus ET aerumnis obpremi posse.” VP, 2.

⁴⁵ “Igitur apud vicum Prisciniacensim urbis Toronica ecclesia dudum constructa absque sanctorum pignoribus habebatur. Cumque incolae loci plerumque peterent, ut eam quorumpiam sanctorum cineribus sacraremus, de supradictis reliquiis sancto altari collocavimus; in qua Eclésia saepius virtus Domini per beatum manifestatur antestitem. Nuperrimo autem tempore, mulieres quaedam vexatae a daemonio, ex termino Biturigo venientes, tres numero,

Outra característica essencial sobre a qual o perfil do santo-bispo de Lyon é fundamentado é o castigo para aqueles que de alguma maneira mentiram, caluniaram ou se opuseram a ele. O hagiografado, apesar de já morto, visita os adversários e lhes dá avisos e punições, como enfermidades: “ele teve que ficar na cama por quarenta dias com dor considerável, mas invocou o nome do confessor, foi restaurado à saúde e nunca mais se atreveu a tagarelar tais palavras como tinha anteriormente presumido fazer”.⁴⁶

É notável um maior número de indícios de situações conflituosas neste caso, sobretudo se mencionarmos que grande parte dos envolvidos que alimentaram algum tipo de embate contra o hagiografado eram também membros da hierarquia eclesiástica, segundo o relato hagiográfico. Chamamos atenção ainda para um maior número de referências diretas a outras pessoas presentes no texto sobre a vida deste bispo. Identificamos a alusão a Sacerdos, seu tio e antecessor na diocese, ao conde Armentário, aos bispos Prisco e Pronímio, ao diácono Agiulfo e ao próprio Gregório de Tours, o que pode ser atribuído à proximidade familiar deles.

Segundo a perspectiva de Jamie Kreiner, as hagiografias se caracterizariam como fundamentais para a compreensão da transformação cultural, sobretudo da Gália. O conjunto hagiográfico representaria assim um dos alicerces para a coesão

dum ad basilicam sancti martini deducerentur, hanc ecclesiam sunt ingressae. Ilico conlisis in se palmis, dum sancti Niceti faterentur se virtutibus cruciari, proicientes ab ore nescio quid purulentum cum sanguine, ad obsessis spiritibus protinus sunt mundatae.” VP, 11.

⁴⁶ “Unde factum est, ut per dies lectulo decubans graviter cruciaretur; sed invocato confessoris nomine, sanitati redditus, numquam ausus est ea verba quae prius praesumpserat.” VP, 5.

social e contribuiria para a formação da identidade cristã. Dessa maneira, os hagiógrafos, a maioria desses representados por bispos, privilegiavam a escrita por meio de pistas simbólicas e convencimentos narrativos em detrimento de detalhes indicativos de uma visão mais objetiva da sociedade.⁴⁷

Para a autora, os produtores de hagiografias, principalmente no reino merovíngio, participavam energeticamente do esforço de organização social empreendido naquele momento como um projeto previamente elaborado nesse sentido. Segundo ela, sua escrita não estava direcionada unicamente para o elogio da vida de um santo, mas também para auxiliar na propagação de uma sociedade baseada em princípios representados pelas trajetórias dos indivíduos em questão.⁴⁸ É uma ideia que visa a formação dessa identidade como um importante conjunto de interesses e práticas voltados à integridade do reino.

Ao cotejarmos os dados analisados nas duas *vitae* e realizarmos a comparação entre os documentos, verificamos tal aplicação nas referências veiculadas nas vidas de Albino e Nicétio, seja na ratificação de comportamentos tido como adequados, pautados essencialmente na obediência e na humildade, mas também nos indícios que valorizam a adequação e submissão à hierarquia eclesiástica. No entanto, apesar de identificarmos a significativa atuação dos bispos como agentes de promoção da religião cristã na conjuntura do reino merovíngio, não compartilhamos da perspectiva de Kreiner que considera a deliberação previamente estruturada de um projeto nesse sentido.

⁴⁷ KREINER, Jamie. *The social life of hagiography in the merovingian kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 8.

⁴⁸ *Ibidem*. p. 9-15.

Esta discussão nos interessa em particular por conta da associação dos discursos hagiográficos como um dos instrumentos de legitimação da Igreja. Ou seja, a instituição eclesiástica, sobretudo os bispos, impulsionaria o fortalecimento da normatização social por meio da produção de hagiografias, propagando modelos de condutas e exemplos a serem seguidos, inclusive acerca de um perfil episcopal, motivados pelo *habitus* que compartilhavam.

Um dos questionamentos bastante motivadores em nosso capítulo é, portanto, tentar compreender por que as trajetórias de Albino e Nicétio apresentam as confluências e a divergências mencionadas anteriormente. Em relação aos elementos em comum presentes nas duas *Vidas de Santos*, podemos destacar que para além dos *topoi* e da estrutura comumente propagadas nos escritos deste tipo, a inserção de Venâncio Fortunato e Gregório de Tours como participantes ativos da instituição eclesiástica e agentes dominantes do campo religioso, detentores do monopólio dos bens de salvação, que desejam se manter como tal, contribuiu para as similaridades apresentadas.

Sobre os indícios de diferenciação das trajetórias dos dois santos, algumas hipóteses podem explicar tais procedimentos. Uma primeira justificativa pode ser o público-alvo aos quais estas hagiografias foram destinadas pelos respectivos autores. Isto está diretamente relacionado à motivação de produção dos documentos, já que, um texto escrito para ser lido em casas monásticas, com o objetivo de instruir jovens cenobitas sobre a importância da obediência e do respeito à hierarquia presente no interior da Igreja, será, muito provavelmente, bastante diferente de uma vida elaborada com o intuito de leitura em dias santos

para orientar os fiéis a respeito das virtudes cristãs.

Além disso, o fato de serem obras de dois hagiógrafos pode revelar estilos de escrita díspares. Um aspecto que ratificaria tal proposta é que as hagiografias atribuídas ao bispo de Poitiers são dedicadas a um único personagem, como é a VA, enquanto as do bispo de Tours estão majoritariamente inseridas em obras coletivas, de cunho hagiográfico, ou seja, conjuntos documentais que privilegiam narrativas acerca de personagens venerados, caso da VP.

Por fim, lembramos da fragmentação territorial própria do período merovíngio, organizada após a morte de Clóvis, que foi impulsionada pela política de divisão do reino entre os filhos do monarca, e mantida com as próximas gerações da dinastia. Deste modo, ao longo do século VI, o reino dos francos esteve partilhado em quatro regiões, cada uma conduzida por um rei e com características particulares sobre enfrentamentos, anexações, disputas e, inclusive, em relação à organização eclesiástica. Por conta disso, cabe levar em conta a possibilidade da escrita em localidades distintas ter ocasionado algumas das diferenças encontradas na análise do perfil episcopal nas duas trajetórias.

Conclusão

A documentação hagiográfica caracterizou-se como um tipo de registro bastante difundido desde o início do medievo. A partir de nosso interesse acerca da função dos bispos, nos reinos romano-germânicos nesse período, e ao nos debruçarmos sobre duas *Vidas de Santos* produzidas no reino merovíngio na segunda metade do século VI, identificamos indícios que nos permitiram

propor algumas reflexões sobre o perfil episcopal.

Os temas abordados nos escritos explorados neste trabalho, além dos *topoi* que são característicos das hagiografias, foram variados e veiculam recorrentemente elementos a respeito das atribuições e das características do episcopado: comportamento virtuoso, realização de milagres, tratamento dado ao corpo e as relações mantidas por eles presentes nos documentos, aspectos em comum, que permitem a delimitação de um perfil episcopal na documentação. Mas que, no entanto, não indicam uma proposta anteriormente elaborada e compartilhada por todos os membros da alta hierarquia eclesiástica.

Assim, verificamos que na trajetória de Albino o controle corporal, a humildade e a obediência compõem a delimitação do modelo episcopal privilegiado. Enquanto na *vita* de Nicéio notamos, por um lado, a proeminência da submissão e, por outro, a presença de um papel enérgico do protagonista diante daqueles que, de alguma maneira, entraram em conflito com ele. Além disso, as ações miraculosas exploradas no primeiro caso são aquelas que teriam sido praticadas pelo santo, principalmente, em vida, e no segundo, as realizadas no pós-morte.

Referências bibliográficas:

Documentos:

GREGORY OF TOURS. *Life of the Fathers*. Ed. Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 1985. V.1.

VENANCIO FORTUNATO. *Vida de San Albino, obispo Andegaviense*. In: BODELÓN, Serafín. Venancio Fortunato y las

letras en el Medievo y el Humanismo. *Tiempo y sociedad*, v. 13, p. 133-160, 2013-2014.

VENANTIUS FORTUNATUS. In: *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici Opera pedestria. Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, t. IV, 2. Ed. Bruno Krusch. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1885.

Bibliografia específica:

ANDRADE FILHO, Ruy de O.; CHARRONE, João Paulo. A santidade nas hagiografias de Venâncius Fortunatus. *Mirabilia*, São Paulo, v.1, n. 16, p. 8-34, março 2013.

BLOCH, Marc. Para uma História Comparada das Sociedades Européias. In: _____. *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998. p. 119-150.

BODELÓN, Serafín. Venancio Fortunato y las letras en el Medievo y el Humanismo. *Tiempo y sociedad*, 13, p. 98-160, 2013-2014.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

CASTELLANOS, Santiago. Conflictos entre la autoridad y el hombre santo. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* en la Hispania Visigoda. *Brocar*, 20, p. 77-89, 1996.

_____. Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda. In: AURELL, Martin; GARCIA DE LA BORBOLLA, Ángeles. (Coord.). *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2004. 15-36.

FERNÁNDEZ UBIÑA, Jose. Paz y conflictos en el cristianismo primitivo: el papel de los Obispos. In: LÓPEZ SALVÁ, Mercedes

(Org.). *De cara al Más Allá: Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*. Madri: Libros Pórtico, 2010. p. 13-50.

GONZÁLEZ, Teodoro. Desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe. In: VILLOSLADA, Ricardo (Ed.). *Historia de la Iglesia en la España*. La iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII). Madrid: BAC, 1979. p. 401-748.

HEINZELMANN, Martin. *Gregory of Tours. History and Society in Sixth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KOCKA, Jurgen. Comparison and beyond. *History and Theory*, v. 42, p. 39-44, 2003. (Tradução de Maria Elisa Bustamante).

KREINER, Jamie. *The social life of hagiography in the merovingian kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity*. The nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California, 2005.

RUCHESI, Fernando Carlos. El obispo y sus roles públicos en la Galia Merovingia; Designación, funciones y su alcance en los siglos VI y VII d. C.. *Signum*, v. 13, n. 1, p. 70-93, ago. 2012.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

_____. (Org.). *Hagiografia e História: reflexões sobre o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2008.

SILVA, Leila Rodrigues da. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos nos séculos VI-

VII. *História: Questões e debates*, v. 37, p. 67-84, jul-dez. 2002.

_____. Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarense. In: BASTOS, M. J., FORTES, C. C. e SILVA, L. R. (Org.). Encontro Regional da Abrem, 1, Rio de Janeiro, 08 a 10 de novembro de 2006. *Atas...* Rio de Janeiro: H P Comunicação, 2007. p. 208-215.

_____. Monacato e literatura hagiográfica: *Vita Sancti Frutuosi e Vita Sancti Amandi* em perspectiva comparada. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (Org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014. p. 164-177.

_____. Episcopado e relações de poder nos *De Ecclesiastici Officiis e Sententiarum Libri Tres* de Isidoro de Sevilha. *Acta Scientiarum*. Education (Online), v. 36, p. 181-187, 2014.

SILVA, Paulo Duarte. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. *Signum*, v. 14, n. 1, p. 73-91, 2013.

VAN DAM, Raymond. *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

VELÁZQUEZ, Izabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a suas manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional Romano, Asociación de Amigos Del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32).

OS BISPOS E AS RELAÇÕES DE PODER NA IGREJA IRLANDESA: UMA ANÁLISE DA *COLLECTANEA*, DE TÍRECHÁN (SÉCULO VII)

Clarissa Mattana

Resumo: O presente capítulo consiste em uma análise da figura do bispo na *Collectanea*, texto hagiográfico sobre Patrício produzido no final do século VII. O autor da obra, o bispo Tírechán, buscava defender os direitos dos herdeiros de Patrício em relação a terras e fundações eclesíásticas, que ele alegou terem sido usurpadas. Sua estratégia para elaborar essa defesa estava na redação de uma narrativa que contava sobre uma jornada do missionário pela Irlanda, batizando pagãos, ordenando clérigos, fundando igrejas e estabelecendo alianças com poderes dinásticos temporais.

Consideramos o relato hagiográfico como um documento dotado de capital simbólico, e portador de um discurso que se utiliza de referências ao sagrado em busca da legitimação de sua mensagem. A alusão a um episcopado subordinado a Patrício e suas redes de relações são elementos centrais para a reivindicação de Tírechán em relação ao caráter metropolitano e à primazia jurisdicional da *paruchia* de Patrício, inclusive frente a opositores de outras comunidades, em uma conjuntura de disputas territoriais e eclesíásticas.

Palavras-chave: Hagiografia; Bispo; Irlanda.

Abstract: The present chapter consists of an analysis of how the bishop is depicted in the *Collectanea*, a patrician hagiographic text produced at the end of the seventh century. The hagiographer, Bishop Tírechán, sought to defend the rights of Patrick's heirs to ecclesiastical lands and foundations, which he claims to have been usurped. His strategy was to write a narrative about the missionary's journey over Ireland, baptizing pagans, ordaining clerics, founding churches, and establishing alliances with temporal dynastic powers.

We consider the hagiographic account as a document endowed with symbolic capital, and bearer of a discourse that uses references to the sacred aiming to legitimate its message. The allusion to an episcopate subordinated to Patrick and his networks of relations are central elements for Tírechán's claim to the metropolitan character and to the jurisdictional primacy of Patrick's *paruchia*, even against opponents of other communities, in a conjuncture of territorial and ecclesiastical disputes.

Keywords: Hagiography; Bishop; Ireland.

[...] pois se um herdeiro de Patrício fosse investigar a sua supremacia, ele poderia reivindicar para si quase toda a ilha como seu domínio. (*Collectanea*, 18, 2)

Considerações introdutórias

A chegada do cristianismo e o estabelecimento da Igreja na Irlanda trouxeram importantes transformações sociais, políticas e culturais para as comunidades que viviam na ilha. A presença de uma instituição encarregada de gerir os assuntos do sagrado e de um novo grupo de especialistas religiosos, representados pelos membros da hierarquia eclesiástica, implicou em uma reestruturação das relações de poder preexistentes e em uma transformação na paisagem local. Indícios desse processo, ocorrido entre os séculos V e VIII, podem ser encontrados nos textos cristãos autóctones produzidos durante esse período, como a legislação canônica, as atas de sínodos, os penitenciais e as vidas de santos.

Neste capítulo, buscamos analisar os usos da figura do bispo em uma hagiografia irlandesa produzida nas décadas finais do século VII, a *Collectanea*,¹ atribuída ao bispo Tírechán. O texto conta sobre a atividade evangelizadora de Patrício, que empreende uma viagem pela Irlanda, batizando nativos, fundando Igrejas, ordenando sacerdotes, consagrando bispos e estabelecendo alianças com poderes laicos.

¹ Nossa análise será realizada a partir da edição bilíngue (em latim e inglês). Cf.: TIRÉCHAN. *Collectanea*. In: *The Patrician Texts in the Book of Armagh. Scriptores Latini Hiberniae*, v. 10. Ed. Ludwig Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies: 1979. p. 123-163.

Usaremos a sigla COL para nos referirmos a esse documento ao longo do texto.

Patrício foi um missionário bretão que atuou junto às comunidades irlandesas provavelmente no século V. Dois séculos depois, sua memória como o principal agente no processo de cristianização da Irlanda já era bastante difundida, e perdura até os dias atuais. As principais fontes de informação sobre esse personagem são dois documentos escritos atribuídos a ele, conhecidos como *Confessio* e *Epistola*, que, por sua vez, também são considerados os mais antigos textos em latim produzidos em território irlandês.

Segundo Dominique Santos, a principal preocupação das pesquisas em relação a Patrício é estabelecer um limite entre suas dimensões histórica e ficcional. De acordo com o historiador, esse debate está especialmente relacionado ao fato de que a imagem de Patrício foi muitas vezes ressignificada por diversos grupos sociais, a fim de atender a uma grande diversidade de interesses, de natureza identitária, política e religiosa.²

Considerando tal esforço por parte da historiografia, as hagiografias patricianas produzidas no século VII, dentre as quais se insere a COL, foram, até a década de 1960, lidas como registros de acontecimentos do século V.³ No entanto, filiamos a uma perspectiva que considera que esses documentos são produtos do seu tempo, e por isso estão inseridos em dinâmicas próprias do período. Na Irlanda, estas incluíam tanto disputas

² SANTOS, Dominique. São Patrício e a festividade pagã no banquete da província de Tara: religião e sociedade na Early Christian Ireland a partir da obra de Muirchú Moccu Machteni. In: CANDIDO, Maria Regina (Org.) *Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: D&G, 2014. p. 86-97. p. 86.

³ Dominique Santos discute essa questão no artigo supracitado, posicionando no debate historiográfico outra hagiografia patriciana, que foi escrita no século VII por Muirchú moccu Machteni. Cf.: *Ibidem*. p. 86-88.

políticas e territoriais entre grandes centros eclesiásticos, quanto embates de cunho religioso, como as tensões entre cristãos e pagãos, e as divergências relacionadas ao computo pascoal. Visto isso, optamos por analisar a COL no que concerne à organização da Igreja e o papel da autoridade episcopal, considerando que sua redação foi perpassada por questões inerentes ao final dos setecentos, período em que presumivelmente esta obra foi produzida.

A COL tem um caráter notadamente onomástico, ou seja, menciona muitos nomes próprios de pessoas e famílias. Ao lado disso, encontra-se permeada por inúmeros topônimos, que compreendem nomes de regiões, colinas, rios, florestas, planícies, igrejas, mosteiros e poços sagrados. A historiografia atualmente interpreta a presença de tais referências como uma maneira de relacionar dinastias e instituições eclesiásticas a Patrício, de forma a delimitar a extensão da sua *paruchia*⁴ e legitimar essas alianças.⁵ Visto isso, consideramos que a nomeação dos

⁴ As *paruchiae* (singular: *paruchia*) eram comunidades eclesiásticas formadas por mosteiros, igrejas e terras inter-relacionadas entre si. Eram compostas de igrejas menores que eram controlados e pagavam tributos a uma igreja principal. Sabemos que, no século VII, as fundações patricianas se organizavam em uma *paruchia*, tendo possivelmente Armagh como sua igreja central. No entanto, esse tipo de estrutura não pode ser extrapolado como modelo organizacional para toda a Igreja irlandesa medieval. Para uma maior compreensão sobre esse conceito, cf.: CHARLES-EDWARDS, Thomas. *The organization of Early Irish Church*. In: _____. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 241-281. p. 244-245; SHARPE, Richard. Some problems concerning the organization of the Church in Early Medieval Ireland. *Peritia: Journal of the Medieval Academy of Ireland*. Dublin, n. 3, p. 230–270, 1984. p. 244-247.

⁵ Sobre as motivações de produção da COL, cf.: Ó HAGAN, Terry. *Tírechán: biography and character study*. In: HARVEY, Anthony; FISCHER, Franz (Ed.). *The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack*, Dublin, 2011. Disponível em: <www.confessio.ie>. Acesso em: 8 jan. 2018. Não paginado; STALMANS,

bispos e sua associação com determinadas instituições, locais e grupos dinásticos se relacionava diretamente com os objetivos de produção desse documento. Consideramos que Tírechán buscava, através do relato das viagens de Patrício, delinear uma rede de relações em seu entorno,⁶ que incluísse elementos dotados de autoridade e sacralidade, como o episcopado, a fim de defender a integridade da comunidade patriciana frente a possíveis opositores.

A conversão ao cristianismo ao longo da Idade Média levou à articulação das hierarquias sociais preexistentes com a hierarquia eclesiástica. Na Irlanda, tal reestruturação fez com que disputas de poder de caráter dinástico passassem a envolver também instituições eclesiásticas. Contudo, a inserção da Igreja irlandesa nessa dinâmica preexistente de disputas políticas e territoriais trouxe novas táticas e mecanismos para a legitimação de grupos sociais, instituições, e suas respectivas reivindicações, que naturalmente encontravam-se permeados por uma lógica cristã.

A produção hagiográfica irlandesa se desenvolveu ao longo do século VII associada a esse contexto, e por isso é passível de ser analisada para a compreensão de tais conflitos. Por exemplo, em um documento do século VII chamado de *Liber Angeli*,⁷ é

Nathalie. *Saints D'Irlande: analyse critique des sources hagiographiques (VIIe – IXe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003. p. 59-60. LIVRO DIGITAL; SWIFT, Catherine. *Tírechán's motives compiling the Collectanea: an alternative interpretation*. *Ériu*, Dublin, v. 45, p. 53-82, 1994. p. 81-82.

⁶ STALMANS, Nathalie. Op. Cit., p. 89; 93.

⁷ Documento anônimo datado do século VII que traz reivindicações territoriais em prol de Armagh, igreja central para a *paruchia* de Patrício. É possível que seja anterior à COL, mas seus autores tenham compartilhado das mesmas fontes, que não ficaram preservadas. Utilizaremos ao longo do texto a sigla LA

relatado que os direitos dos sucessores de Patrício em sua *paruchia* foram ditados ao santo por um anjo, na tentativa de legitimar as reivindicações institucionais e territoriais apresentadas nesse documento. Dessa forma, o sagrado cristão faz-se presente na política local, o que podemos analisar através da leitura da produção escrita eclesiástica do período.

Para Jean-Claude Schmitt, a sacralidade era dada e determinada pela Igreja, e estava concentrada em lugares e pessoas por meio dos quais se estabelecia uma relação privilegiada e ativa entre os homens e a divindade cristã. A hierarquia eclesiástica era também uma hierarquia do sagrado, e conferia aos seus membros mais elevados – dentre os quais situamos os bispos – o poder de transferir um estatuto de sacralidade a um lugar ou objeto. Um local de sepultamento consagrado por um bispo estava investido de uma sacralidade de forma legítima e reconhecida pela Igreja.⁸ A partir desse viés, pretendemos investigar o papel do bispo como agregador de sacralidade e, conseqüentemente, de legitimidade, às reivindicações territoriais e políticas presentes no discurso hagiográfico da COL.

Pontuamos também que os textos produzidos por membros da elite eclesiástica eram dotados de capital simbólico, o que lhes conferia autoridade em relação à mensagem que desejavam transmitir. Esse tipo de capital torna uma narrativa simbolicamente eficiente, pelo fato de responder a expectativas coletivas, socialmente construídas, e baseadas em categorias

para nos referirmos a esse documento.

⁸ Para maior detalhamento sobre esse assunto, cf.: SCHMITT, Jean-Claude. A noção de sagrado e sua aplicação à história do cristianismo medieval. In: _____. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 41-50.

compartilhadas de percepção e de julgamento.⁹ Dessa forma, as referências a nomes de lugares e a figuras ancestrais de relevância teriam sido recursos discursivos utilizados por Tírechán, autor da COL e membro do episcopado irlandês, para a construção de uma mensagem provida de legitimidade, passível de ser reconhecida pelos seus pares, ou pelo público ao qual era direcionada.

Ao lado disso, os membros da elite eclesiástica compartilham o que Pierre Bourdieu chamou de *habitus*, um sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem¹⁰ e incorporadas pelos diferentes agentes sociais, do qual derivam suas reações e práticas frente às questões do mundo. Nesse sentido, compreendemos a escrita hagiográfica como um produto de um *habitus* compartilhado pelos componentes do alto clero e como uma estratégia política e religiosa concebida a partir deste.

Temos, portanto, como principal norte, que a delimitação das relações episcopais possui um papel central na narrativa de Tírechán, considerando a hagiografia como uma produção dotada de capital simbólico, e de referências ao sagrado, que constituem o arcabouço legitimador das demandas apresentadas no texto. Este, por sua vez, é passível de ser reconhecido pelos pares de Tírechán devido ao *habitus* compartilhado pelos membros da alta hierarquia eclesiástica. No próximo item, faremos uma breve síntese sobre os posicionamentos da historiografia sobre o episcopado irlandês no contexto de elaboração da COL. Discutiremos, a partir da historiografia, o papel social do bispo nessa sociedade, e sua inserção nas disputas eclesiásticas e

⁹ BOURDIEU, Pierre. A economia dos bens simbólicos. In: _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 2008. p. 157-197. p. 170.

¹⁰ Idem. Algumas propriedades dos campos. In: _____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94. p. 94.

políticas do período.

A Igreja irlandesa e o poder episcopal: uma síntese historiográfica

Por volta de 431, o número de cristãos na Irlanda aparentemente demandava uma supervisão episcopal, de modo que o bispo de Roma, Celestino, enviou um diácono chamado Paládio, que veio a se tornar o primeiro bispo da Igreja irlandesa.¹¹ Patrício, protagonista da COL, teria chegado à Irlanda em 432, e fundado a igreja de Armagh em 444, de acordo com os registros dos Anais de Ulster.¹² As epístolas deixadas por ele, por sua vez, não trazem esclarecimentos substanciais sobre a organização da instituição eclesiástica nesse período.

No entanto, podemos lançar uma luz sobre essa questão a partir de um documento possivelmente datado do século VI,¹³ chamado de Sínodo dos Bispos, ou Primeiro Sínodo de Patrício. É o registo mais antigo sobre o ofício episcopal na estrutura eclesiástica irlandesa. Seu texto traz evidências que o bispo tinha autoridade sobre uma *plebs* ou *parochia*, onde o clero era subordinado a ele. Aqui, a palavra *plebs* diz respeito às *túatha*, pequenos reinos que consistiam nas unidades políticas básicas da Irlanda no período em questão.¹⁴ Para muitos autores, a *túath*

¹¹ DAVIES, John Reuben. Ecclesiastical organization. In: DUFFY, S. (Ed.). *Medieval Ireland: an Encyclopedia*. Nova York, Londres: Routledge, 2005. p.143-146. p. 143.

¹² HOWLETT, David. Patrick. In: DUFFY, S. (Ed.). *Medieval Ireland: an Encyclopedia*. Nova York, Londres: Routledge, 2005. p. 368-371. p. 369.

¹³ Para um breve panorama sobre a datação desse documento, cf.: CHARLES-EDWARDS, Thomas. Op. Cit., p. 245- 247. David Howlett, por sua vez, apresenta uma data entre 447 e 459 para a realização do sínodo que deu origem ao texto, em: HOWLETT, David. Op. Cit., p. 370.

¹⁴ Para essa questão, Cf.: SHARPE, Richard. Op. Cit., p. 243.

seria equivalente à *ciuitas* romana, e, para todos os efeitos, teria se tornado a unidade da organização episcopal logo que a Igreja se estabeleceu e se difundiu ao longo do território irlandês.

Em meados do século VI,¹⁵ boa parte das grandes comunidades monásticas irlandesas, como Iona, Clonard e Clonmacnoise, veio a se estabelecer. Uma carta do bispo de Roma da primeira metade do século VII mostra que o episcopado nesse momento estava ao menos dividindo seu poder com os líderes dessas grandes fundações.¹⁶

Nos anos 60, Kathleen Hughes, em sua clássica obra *The Church in Early Irish Society*, desenvolveu a hipótese de que a Igreja irlandesa, em seus primeiros séculos, experimentou a transformação de uma igreja essencialmente “episcopal” em uma igreja “monástica”. Nesse cenário, o poder dos abades poderia suplantar o dos bispos, em parte devido à própria estrutura do monacato irlandês. Enquanto a autoridade episcopal estaria confinada aos limites de uma *túath*, que seria contígua aos limites da diocese, a influência de um abade à frente de uma grande instituição monacal podia atingir grandes extensões territoriais, a depender da localização das terras ou fundações sob sua jurisdição.¹⁷

Na tradicional interpretação desenvolvida por Hughes, os primeiros missionários cristãos haviam estabelecido na Irlanda uma igreja nos moldes continentais, centrada na autoridade episcopal, mas de forma a respeitar as fronteiras já estabelecidas

¹⁵ DAVIES, John Reuben. Op. Cit., p. 143.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ HUGHES, Kathleen. *The Church in Early Irish Society*. Nova York: Cornell University Press, 1966. p. 81.

pelo poder secular, ou seja, os limites das *túatha*. Esta ordem teria sido suplantada por um monacato fortalecido devido às ligações com o poder secular e à acumulação de terras e riquezas, mantidas pelo caráter hereditário¹⁸ do cargo de abade ou abadessa.¹⁹ Contudo, essas interpretações têm sido questionadas pela historiografia, em favor de um cenário mais diversificado e dinâmico em relação à autoridade religiosa, que teria assumido um caráter monástico-episcopal.²⁰

Contudo, Kathleen Hughes reconhecia que a diversidade era uma característica da igreja irlandesa durante seu período formativo.²¹ Os tratados legais dos séculos VII e VIII mostram que o bispo possuía uma posição social de grande prestígio e autoridade, e controlava a administração eclesiástica.²² Na lei canônica irlandesa, o bispo em muitos casos possuía uma condição equiparada, ou mesmo superior à do rei, como no caso do *Críth Gablach*, tratado jurídico datado do início do

¹⁸ No século VIII, havia uma articulação entre interesses familiares e ofício abacial. Richard Sharpe explica que essa combinação resultava ou em um cargo de caráter hereditário, quanto na sucessiva indicação de um membro da família para ocupar a função de abade do conjunto de igrejas que se encontrava sob a sua jurisdição. O abade que controlava essas igrejas, chamado na legislação canônica do período de *princeps*, recebia consideráveis rendimentos e tinha controle sobre grandes extensões de terra, o que tornava vantajoso manter o cargo entre os membros de uma única família. Cf.: SHARPE, Richard. Op. Cit., p. 257-258.

¹⁹ Para um resumo das ideias de Hughes sobre o processo de estruturação da igreja irlandesa em seus primeiros séculos, cf.: CHARLES-EDWARDS, Thomas. Op. Cit., p. 241- 245.

²⁰ Para uma breve síntese historiográfica da questão, cf.: FARRELL, Elaine Pereira. Serviço pastoral e dependentes eclesiásticos na Irlanda na Alta Idade Média. *Brathair*, v. 11, n.2, p. 3-15, 2011. p. 4-5.

²¹ HUGHES, Kathleen. Op. Cit., p. ix-x.

²² SHARPE, Richard. Op. Cit., p. 235-237.

século VIII.²³ A *Collectio Canonum Hibernensis*,²⁴ compilada na primeira metade do mesmo século, coloca o bispo no centro da Igreja hibernica.²⁵

Em face dessas evidências, a historiografia tem apontado para a existência de muitas continuidades na estrutura eclesiástica na Irlanda, e as interpretações anteriores, que priorizam uma Igreja dominada por abades, têm sido revistas e reavaliadas.²⁶ No entanto, isso não excluía a possibilidade de que a autoridade de um abade pudesse se sobrepor a de um bispo, de forma que o problema reside em determinar os limites entre essas duas interpretações.²⁷ Segundo Richard Sharpe, “a distinção entre os sistemas episcopal e monástico é trabalho dos historiadores modernos: a Igreja irlandesa conheceu apenas um”,²⁸ em que fundações eclesiásticas de natureza plural coexistiam e estabeleciam uma ampla gama de relações.

Um documento jurídico do século VIII, denominado *Ríagail Phatraic*,²⁹ ou Regra de Patrício, mostra que as atribuições do bispo abarcavam funções sacerdotais e administrativas, e cuja influência suplantava a das igrejas seculares, alcançando o monacato e os poderes laicos.³⁰ Uma síntese sobre as atribuições dos bispos e sua posição na hierarquia eclesiástica foi elaborada por Nathalie Stalmans. A autora destaca que, segundo o

²³ HUGHES, Kathleen. Op. Cit., p. 80-81.

²⁴ Usaremos a sigla CCH para nos referirmos a esse documento ao longo do texto.

²⁵ CHARLES-EDWARDS, Thomas. Op. Cit., p. 258.

²⁶ Sobre a organização da igreja irlandesa e as autoridades a ela inerentes, cf.: DAVIES, John Reuben. Op. Cit., p. 143.

²⁷ CHARLES-EDWARDS, Thomas. Op. Cit., p. 258.

²⁸ SHARPE, Richard. Op. Cit., p. 263.

²⁹ Ao longo do texto, iremos nos referir a esse documento como RP.

³⁰ SHARPE, Richard. Op. Cit., p. 253.

documento supracitado, cada *túatha* possuía um bispo que estava à frente de uma igreja principal. Subordinadas a esta existiam igrejas menores, que eram administradas por outros bispos.³¹ Contudo, Stalmans aponta para a complexidade das relações hierárquicas e de dependência estabelecidas entre esses episcopos, e as dificuldades para o historiador em compreendê-las e estudá-las:

A ausência de mapas, a descontinuidade entre fontes arqueológicas e fontes históricas, os limites em que uma teoria geral pode ser aplicada à história de uma igreja particular, as dificuldades para finalmente classificar as igrejas, permitem apenas o desenvolvimento de um modelo geral a ser considerado com cautela.³²

De acordo com o modelo apresentado por Stalmans, os bispos de uma *túath* eram responsáveis pelo ministério pastoral nas igrejas e em troca recebiam tributos da população. O episcopo da igreja principal circulava entre as outras igrejas menores, de forma a controlar o serviço administrativo e supervisionar a educação do clero.³³ A CCH traz ainda a referência a níveis hierárquicos superiores do episcopado, como um bispo que tinha jurisdição sobre as igrejas principais de várias *túatha* e, conseqüentemente, seus prelados.

Acima deste estava um bispo “provincial”, que na CCH tem

³¹ STALMANS, Nathalie. Op. Cit., p. 36-37.

³² “L’absence de cartes, la discontinuité entre les sources archéologiques et les sources historiques, les limites dans lesquelles une théorie générale peut être appliquée à l’histoire d’une église en particulier, les difficultés enfin à classifier les églises, ne permettent que l’élaboration d’un modèle général à considérer avec prudence.” STALMANS, Nathalie. Op. Cit., p. 37. Tradução nossa.

³³ Para um maior detalhamento do modelo da autora, cf.: Ibidem. p. 36-38.

o título de *metropolitus episcopus* ou *episcopus primae sedis*.³⁴ De acordo com esses cânones, uma província devia ter um bispo, no caso, um metropolitano, e outros de condição inferior.³⁵ Algumas fontes mencionam ainda a figura do arcebispo (*archiepiscopus*), como a hagiografia de Brígida de Kildare escrita por Cogitosus e o já referido LA, que datam do século VII. A esfera de poder do arcebispo, de acordo com os autores desses documentos, se circunscreve a uma *paruchia*.³⁶

Visto o que foi exposto, é possível perceber que a estrutura do episcopado e seu papel na Igreja irlandesa durante seu período de formação há muito suscita o debate por parte da historiografia. O exame crítico de fontes de natureza diversa, que vão desde legislação canônica até textos hagiográficos, aponta para uma estrutura organizacional e administrativa em que a figura do bispo apresenta uma notável centralidade no nosso período de interesse, as décadas finais do século VII. Dentre os documentos que trazem referências sobre a autoridade episcopal nesse recorte espaço-temporal, destacamos a obra de Tírechán, que apresentamos no próximo item.

Collectanea: uma hagiografia de Patrício

A COL é uma obra hagiográfica datada do final do século VII, que narra um conjunto de viagens de Patrício pela Irlanda, durante as quais o missionário fundou igrejas, consagrou sacerdotes, e estabeleceu alianças com poderes seculares. Contudo, o texto traz poucos milagres e feitos sobrenaturais, e

³⁴ Ibidem. p. 37-38.

³⁵ Para a definição de província de acordo com os CCH, cf.: Ibidem. p. 38.

³⁶ Ibidem.

consiste em sua maior parte em descrever as relações de Patrício com dinastias e autoridades locais, e enumerar as instituições eclesiásticas fundadas por ele ou doadas à sua comunidade. Muitas dessas informações podem ser localizadas espacial e temporalmente, de maneira que, como pontuou Terry O’Hagan:

De suprema importância são as fundações, características e figuras eclesiásticas retratadas na COL, que nos fornecem uma janela para as perspectivas, motivações e preocupações do século VII, em um momento de dramática transformação social e religiosa.³⁷

A preservação da obra se deu em virtude da compilação do Livro de Armagh,³⁸ na primeira década do século IX. A cópia da COL presente neste manuscrito foi a única que sobreviveu, e hoje encontra-se depositada na biblioteca do Trinity College, em Dublin. O nome da obra foi dado por estudiosos posteriores, e não consta no manuscrito. A única informação que temos sobre a sua autoria se deve a uma frase inserida por um dos escribas que trabalhou no projeto, que diz: “o bispo Tírechán escreveu isso, baseado nas palavras e no livro do bispo Últan, de quem era

³⁷ “Of paramount importance are the ecclesiastical sites, features and figures depicted within the COL, which provide us with a window into seventh-century perspectives, motivations and concerns at a time of dramatic social and religious transformation.” Tradução nossa de: Ó HAGAN, Terry. *Tírechán: biography and character study*.” In: HARVEY, Anthony; FISCHER, Franz (Ed.) *The Saint Patrick’s Confessio Hypertext Stack*, Dublin, 2011. Disponível em: <www.confessio.ie>. Acesso em: 8 jan. 2018. Não paginado. Tradução nossa.

³⁸ O Livro de Armagh ou *Codex Ardmarchanus* é um manuscrito iluminado irlandês escrito em sua maior parte em latim e com trechos em irlandês antigo. Contém uma grande parte dos textos do Novo Testamento, a Vita Martini, de Sulpício Severo, e textos relacionados a Patrício. Dentre estes estão as mais antigas versões da *Confessio* e da *Epistola*, que são atribuídas a ele; e dois textos hagiográficos do século VII, entre eles a COL.

pupilo e filho adotivo”³⁹

Esse comentário nos dá duas únicas informações sobre Tírechán: que ele era um bispo e também discípulo de Últan de Ardraccan (m. 657-663). Porém, não temos informação sobre a sede episcopal a qual ele pertencia, de forma que precisamos recorrer à COL para tentar elucidar suas vinculações eclesiásticas. Em seu texto, ele aponta que é relacionado a uma igreja doada a Patrício por Énde, um dos filhos de Amolngid,⁴⁰ uma liderança secular cujo território estava localizado a oeste do atual Condado de Mayo, entre o rio Moy e o Atlântico.⁴¹

Não é possível precisar uma datação para essa hagiografia. Visto isso, filiamo-nos à hipótese de Nathalie Stalmans, que argumenta que esse documento foi produzido no final do século VII, em uma data entre 683 e 693.⁴² O texto foi escrito em latim, mas contém muitos nomes de lugares em irlandês antigo. Além do supracitado comentário sobre o hagiógrafo, é composto por 51 parágrafos. Estes estão divididos entre dois livros, sendo que o primeiro se ocupa de episódios passados nas terras dos Uí Neill (parágrafos 1 a 17), e o segundo, no território dos Connachta (parágrafos 18 a 51), duas importantes dinastias do período. Acredita-se que seja uma obra inacabada, mas não se sabe o motivo pelo qual foi interrompida.

Tradicionalmente, a historiografia inclui a COL entre

³⁹ “Tírechán episcopus haec scripsit ex ore uel libro Ultani episcopi, cuius ipse alumnus uel discipulus fuit”. COL (III. 1). p. 124. Tradução nossa.

⁴⁰ “Et dixit Endeus: ‘Filius meum et partem hereditatis meae ego immolo Deo Patricii et Patricio.’ Per hoc dicunt alii quia serui sumus Patricii usque in praesentem diem.” COL: 15 (2). p. 134. Tradução nossa.

⁴¹ SWIFT, Catherine. Op. Cit., p. 73.

⁴² STALMANS, Nathalie. Op. Cit., p. 58.

as obras patricianas que foram produzidas a fim de pautar reivindicações políticas e eclesiásticas de Armagh, considerada a igreja-mãe da *paruchia Patricii*.⁴³ De acordo com essa interpretação, Tírechán, ao elaborar um texto geograficamente estruturado, pretendia demarcar a abrangência territorial dessa *paruchia*, apontando igrejas, monastérios e localidades sob sua jurisdição. Para isso, o hagiógrafo colocava Patrício como seu fundador e patrono, ou contava sobre o estabelecimento de relações com os poderes temporais através de doações de terras e edifícios eclesiásticos.⁴⁴

Catherine Swift, por sua vez, discorda das interpretações estabelecidas. Segundo a autora, a COL seria um pedido de ajuda para os descendentes de Conall Cremthainne, líder do ramo sulista dos Uí Neill mencionado na obra, que tradicionalmente teria dado apoio à comunidade de Patrício.⁴⁵ Em seu texto, Tírechán explicou que estava escrevendo em virtude de usurpações que esta vinha sofrendo e, ao longo de sua narrativa, buscou demarcar a extensão original da *paruchia* e relembrar as relações entre Patrício e este grupo dinástico.

A obra permite caracterizar parte da paisagem política e eclesiástica irlandesa, através das jornadas de Patrício e o contato com personagens históricos, que refletem conflitos, compromissos

⁴³ Uma revisão sobre as posições da historiografia frente aos motivos de Tírechán em escrever a *Collectanea* foi realizada por Catherine Swift em 1994, de forma a abarcar os principais autores que escreveram sobre o tema desde o início do século XX até a década de 80. Cf.: SWIFT, Catherine. Op. Cit., p. 54-57.

⁴⁴ Sobre os objetivos de produção da COL, cf.: MCCONE, Kim. An Introduction to Early Irish Saints' Lives. *The Maynooth Review / Revieú Mhá Nuad*, Maynooth, v. 11, p. 26-59, 1984, p. 31-32.

⁴⁵ SWIFT, Catherine. Op. Cit., p. 81-82.

e alianças entre o santo e poderes seculares e eclesiásticos. No presente trabalho, investigamos o papel da figura do bispo no relato hagiográfico, considerando nossos referenciais teóricos e a conjuntura de produção. A análise do conteúdo da obra está exposta no item a seguir.

O episcopado e as relações de poder na *Collectanea*

Dentre as categorias de clérigos e religiosos mencionadas na COL, o bispo possui um perceptível papel de destaque. Dos cinquenta e um parágrafos que estruturam o texto, vinte fazem referências nomeadas a bispos. A consagração de episcopos, por sua vez, configura como uma das principais ações de Patrício na narrativa elaborada por Tírechán. No capítulo 6, o hagiógrafo afirma que o santo, ao longo de seu período como missionário na Irlanda, consagrou quatrocentos e cinquenta bispos, entre os quais vinte e cinco estão listados no corpo do texto. Obviamente não podemos considerar esse número como um dado objetivo, embora demonstre o valor simbólico que o esforço de formar um episcopado e estabelecer fundações eclesiásticas ao longo dos territórios mencionados no texto tem para o seu autor.

A COL foi um dos documentos que sustentou a ideia de que Patrício introduzira na Irlanda uma igreja organizada em dioceses, em que o bispo era a principal autoridade religiosa. Isso se deve ao fato de que por muito tempo a historiografia considerou a produção hagiográfica sobre o santo, elaborada a partir de meados do século VII, como uma fonte de informação sobre o período em que Patrício teria atuado na ilha. Ainda que hoje seja concordado que as hagiografias se referiam ao seu contexto de produção, e que os indícios da formação de um

“episcopado patriciano” não sejam encontrados em nenhuma fonte anterior ao século VII, essa interpretação ainda não foi superada por completo.⁴⁶

Além das expressivas referências aos bispos, a leitura da COL revela uma grande ênfase na autoridade episcopal. Tírechán utiliza as expressões *sanctus episcopus* e *episcoporum sanctorum* para se referir aos prelados, destacando-os dos demais membros da hierarquia eclesiástica e indicando seu estatuto diferenciado. O bispo é apresentado como possuidor de uma condição sagrada, ou “santa”, que o distingue dos demais. Nos séculos IV e V, os bispos configuram entre as figuras cristãs consideradas plenas de sacralidade, como personagens bíblicos, mártires, ascetas e virgens, e assumem um protagonismo inegável durante esse período.⁴⁷ O episcopado, portanto, possui uma natureza sagrada ontológica,⁴⁸ que se encontra reproduzida no discurso do hagiógrafo irlandês.

Os primeiros escritores hibernicos foram treinados a partir da leitura de textos continentais. A literatura em latim e vernáculo que se desenvolveu ao longo dos séculos VII e VIII se encontra permeada por influências que se estendem desde as Etimologias, de Isidoro de Sevilha,⁴⁹ até vidas de santos como a Vida de Martinho de Tours, de Sulpício Severo, e as *vitae* escritas por

⁴⁶ Cf.: SHARPE, Richard. Op. Cit., p. 239-249; 250.

⁴⁷ CASTILLO-MALDONADO, Pedro. El funus episcoporum y la “santificación” del obispo. In: ACERBI, Silvia; MAR, Marcos; TORRES, Juana (Org.). *El Obispo en la Antigüedad Tardía*. Homenaje a Ramón Teja. Madrid: Trotta. 2016. p. 117-131. p. 117.

⁴⁸ Ibidem. p. 118.

⁴⁹ Sobre a cultura letrada na Irlanda entre os séculos VII e IX, cf.: JOHNSTON, Elva. The island and the world: Irish responses to literacy, c. 600 – 850. In: _____. *Literacy and identity in Early Medieval Ireland*. Woodbridge: The Boydell Press. 2013. p. 27-58.

Jerônimo.⁵⁰ Na literatura hagiográfica, há uma identificação de determinados membros do episcopado com a santidade, e uma vinculação de um ideal de bispo através dessas figuras.⁵¹ Além de virtudes e qualidades, esse modelo explora a função social do bispo como líder religioso e patrono de uma comunidade, e sua autoridade frente aos diferentes poderes que compunham a sociedade medieval. Os autores irlandeses, por sua vez, apropriaram-se dos padrões continentais e souberam adaptá-los às suas demandas e ao contexto em que estavam escrevendo.⁵²

Segundo Jean-Claude Schmitt, no cristianismo há uma concentração da sacralidade, estatuto este concedido pela própria Igreja, em determinados locais, relíquias e indivíduos.⁵³ No topo dessa hierarquia do sagrado, estão os santos, seguidos dos membros da hierarquia eclesiástica, que por sua vez, era encabeçada pelos bispos.⁵⁴ A literatura cristã foi uma forma de afirmar essas posições e a condição de sacralidade daqueles que as ocupavam. A produção de obras que formulassem um suporte ideológico para a figura episcopal remonta ao século II. Estas remobilizaram *topoi* e tradições clássicas greco-romanas de forma a reforçar as funções políticas, sociais e religiosas frente a outros poderes concorrentes.⁵⁵

⁵⁰ Sobre as diferentes influências literárias dos hagiógrafos irlandeses do século VII e o diálogo com a produção escrita cristã continental, cf.: PICARD, Jean-Michel. Structural patterns in early hiberno-latin hagiography. *Peritia: Journal of the Medieval Academy of Ireland*, Dublin, n. 4, p. 67-82, 1985.

⁵¹ CASTILLO-MALDONADO, Pedro. Op. Cit., p. 117-118; 123.

⁵² PICARD, Jean-Michel. Op. Cit., p. 82.

⁵³ SCHMITT, Jean-Claude. Op. Cit., p. 45-46.

⁵⁴ Ibidem. p. 46-47.

⁵⁵ TEJA, Ramón. La cristianización de los ideales del mundo clásico: el obispo. In: _____. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta, 1999. p. 75-95. p. 76-77.

Na COL, o estatuto de bispo de Patrício é apontado nos capítulos 2 e 4. No primeiro, ele é chamado de *sanctus episcopus*, e no segundo, referido como *Patricii episcopus*. O próprio Patrício, logo na primeira frase de sua *Epistola*, apresenta-se como um bispo residente na Irlanda.⁵⁶ Dominique Santos, ao analisar diferentes representações do santo, construídas em momentos históricos distintos, concluiu que, ao escrever suas cartas, Patrício buscou defender sua missão na Irlanda e estabelecer que sua autoridade provinha diretamente da divindade cristã, e não de seu episcopado, através de um discurso de humildade e não merecimento.⁵⁷ No entanto, no século VII, os hagiógrafos patricianos elaboraram um imagem diferente daquela que o próprio santo buscou construir em seus escritos, procurando afirmar sua autoridade e protagonismo no processo de cristianização da Irlanda.⁵⁸

Detemo-nos então em trazer uma breve análise da função episcopal exercida por Patrício no texto de Tírechán, em consonância com os objetivos do presente capítulo. Inicialmente, apontamos que Patrício era um bispo e possuía outros episcopos

⁵⁶ *Patricius peccator indoctus scilicet Hiberione constitutus episcopum me esse fateor*. PATRICIO, Epistola ad milites Corotici. In: BIELER, Ludwig (Ed.). *Libri epistolarum Sancti Patricii episcopi*, Dublin, 1993. 2 v. V.1, p. 91. A tradução deste documento para o português foi elaborada pelo professor Dominique Santos. Cf.: PATRICIO, Carta aos soldados de Coroticus. Tradução e notas: Dominique Vieira dos Santos. In: HARVEY, Anthony; FISCHER, Franz (Ed.) *The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack*, Dublin, 2011. Disponível em: <www.confessio.ie>. Acesso em: 18 nov. 2018. Não paginado.

⁵⁷ SANTOS, Dominique Vieira dos. *Patrício: a construção da imagem de um santo*. Goiânia, 2012. 243 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012. p. 166-167.

⁵⁸ A figura do santo na *Vita Patricii*, hagiografia escrita por Muirchú moccu Machteni, foi analisada por Santos em sua tese. Cf.: SANTOS, Dominique Vieira dos. Op. Cit., p. 168-201.

subordinados a ele, como atesta o trecho a seguir:

Depois disso, eles colocaram bispos na santa igreja em Tamnach, que os bispos de Patrício, isto é, Bronus e Bitheus, consagraram; eles não exigiram nada da comunidade de Dumech, exceto apenas sua amizade, mas a comunidade de Clonmacnoise os reclama, pois eles mantêm à força muitos dos lugares de Patrício desde a recente praga.⁵⁹

Nos séculos VII e VIII, a Igreja já estava incorporada ao sistema hierárquico social irlandês, como atesta a legislação canônica produzida durante esse período. De forma análoga à organização dos poderes temporais, cada *túatha* possuía uma igreja principal, administrada por um “bispo chefe”. A ela estavam subordinadas igrejas menores, que eram igualmente administradas por bispos de posição subalterna em relação ao primeiro. Acima deste se encontrava o metropolitano que, semelhante ao “grande rei” (*rí ruirech* ou *rex regnum*), tinha jurisdição sobre todos os territórios de uma província, e estavam no topo da hierarquia.⁶⁰ O metropolitano, como mencionado anteriormente, tinha autoridade sobre todas as igrejas de uma província e seus respectivos bispos.

Visto isso, sendo a COL um documento que traduz demandas dos herdeiros de Patrício no final do século VII, filiamo-nos à hipótese de Richard Sharpe, que propõe que a

⁵⁹ “*Post haec autem posuerunt episcopos iuxta sanctam ecclesiam hi Tamnuch, quos ordinauerunt episcopi Patricii, id est Bronus et Biethus; non quaerebant aliquid a familia Dumiche nisi amicitiam tantummodo, sed quaerit familia Clono, qui per uim tenent locos Patricii multos post mortalitates nouissimas*”. COL: 26 (1-2). p. 142. Tradução nossa.

⁶⁰ Para um maior detalhamento sobre esse tema e referências aos documentos medievais, cf.: STALMANS, Nathalie. Op. Cit., p. 33-38.

comunidade patriciana não reivindicava apenas a supremacia territorial, mas também uma jurisdição de caráter metropolitano que está representada tanto no LA quanto na obra de Tírechán.⁶¹ A ênfase na consagração de bispos foi interpretada durante muito tempo como se o santo tivesse organizado o episcopado irlandês.⁶² No entanto, entendemos que esta opção do hagiógrafo foi um recurso discursivo usado para vincular uma grande quantidade de fundações eclesiásticas e bispos a Patrício, de forma subordinada a ele, a fim de conclamar um estatuto metropolitano para o prelado de Armagh na época da produção do texto, considerado por Tírechán o sucessor do santo e seu herdeiro.

Outra forma de demarcar as relações entre um bispo ou uma fundação eclesiástica com Patrício é observar a localização de relíquias. Como não há um túmulo, ou um corpo do santo, o hagiógrafo recorre a objetos como livros, patenas, cálices e mesmo ao corpo de bispos relacionados a Patrício. No capítulo 14, que conta sobre o seu encontro com Énde, um dos filhos de Amolngid, e senhor da Floresta de Fochloth observamos a seguinte passagem:

Énde disse a Patrício: ‘Batize o meu filho, pois ele é de tenra idade; [...]. Conall foi então batizado, e Patrício concedeu a ele uma bênção, e o tomou pela mão e o entregou ao bispo Cethiachus, e Cethiachus o criou e o ensinou, e também Mucneus, irmão do bispo Cethiachus, cujas relíquias estão na grande igreja de Patrício na Floresta de Fochloth. Por esta razão Cethiachus confiou seu mosteiro a Conall, que pertence a sua família até os dias atuais, porque Conall [ainda] era um

⁶¹ SHARPE, Richard. Op. Cit., p. 249.

⁶² Ibidem.

leigo depois que o santo Cethiachus tinha morrido.⁶³

Posteriormente, no capítulo 42, o hagiógrafo fala da ordenação de Mucneus por Patrício, e descreve que o santo lhe deu sete livros da Lei, que também podem ser considerados como relíquias. A igreja onde descansam os ossos desse bispo, por sua vez, também foi fundada por Patrício, fechando dessa forma uma complexa trama de relações que envolve o santo, o episcopado, fundações eclesiásticas e relíquias sagradas:

[...] [Patrício] ordenou o santo Mucneus, irmão de Cethiachus, e deu-lhe os sete livros da Lei, que ele legou a Mace Erce, filho de Mac Dregin. E ele fundou uma igreja na Floresta de Fochloth, na qual há os ossos sagrados do bispo Mucneus, pois Deus lhe disse para abandonar o estudo das Escrituras e ordenar bispos e sacerdotes e diáconos naquela região; [...].⁶⁴

Tírechán escreveu sua obra em forma de uma jornada, em que Patrício, na maior parte das regiões pelas quais passava, fundava igrejas e consagrava bispos, além de ordenar padres, batizar pagãos e estabelecer relações com os poderes laicos. Nathalie

⁶³ “*Endeus autem dixit Patricio: “tu filio meo babtismum da, quia tener est; [...] Conallus autem babtizatus est, et dedit Patricius benedictionem super illum et tenuit manum illius et dedit Cethiacho episcopo, et nutriuit illum et docuit eum Cethiachus et Mucneus frater Cethiachi episcopi, cuius sunt reliquiae in aelessia magna Patricii in silua Fochlithi. Propter hoc mandauit Conallo insolam suam Cethiachus, et generis illius est usque in praesentem diem, quia laicus fuit post mortem Cethichi sancti.”* COL, 14 (5-7). p. 134. Tradução nossa.

⁶⁴ “[...] et ordinauit Mucneum sanctum, fratrem Ceth[i]achi, et dedit illi libros legis septem, quos reliquit post se Macc Erce filio Maic Dregin. Et fundauit aelessiam super siluam Fochluth, in qua sunt ossa sancta Mucnoi episcopi, quia Deus dixit illi ut legem relinqueret et episcopos ordinaret ibi et praespiteros et diaconos in illa regione [...]” COL, 42 (7). p. 156. Tradução nossa.

Stalmans compreende que, na COL, o principal papel de Patrício é viajar, estabelecer alicerces e uma rede de ligações.⁶⁵ Filiamo-nos à hipótese da autora de que a viagem de Patrício permite ao hagiógrafo justificar a existência dessa trama de relações entre as fundações, através de algumas estratégias discursivas: o batismo e ordenação de bispos, direta ou indiretamente, por Patrício; a doação de relíquias; e o pertencimento dinástico e territorial.⁶⁶

Em relação a este último, Stalmans explica que os bispos estão inseridos em um complexo nó de relações familiares e territoriais, sendo parte de dinastias e parentes ou tutores de reis e chefes.⁶⁷ Isso pode ser exemplificado no seguinte trecho do capítulo 27, em que são descritos os laços familiares do bispo Cethiachus:

E eles [Patrício, um monge e uma freira] saíram com o santo bispo Cethiacus para o seu próprio território, porque seu pai era da família de Ailill; sua mãe era da família de Sai das regiões de Cíanacht, de Domnach Sairigi ao lado de Dom Liacc, isto é, a casa de pedras de Cíannán.⁶⁸

Cethiachus é um dos bispos que Tírechán afirma ter sido ordenado por Patrício, na já mencionada listagem presente no capítulo 6. Essa ordenação vincula essas famílias e regiões ao santo. Ao lado disso, no capítulo 14, já citado anteriormente, é relatado que Patrício batizou Conall, filho de Énde, e o entregou

a Cethiachus para que o criasse e o instrísse. Com a morte desse prelado, seu monastério foi herdado por Conall. Dessa forma, Tírechán reclama essa fundação, relacionando-a a Patrício tanto através de Cethiachus, quanto de Conall.

Devemos considerar que o hagiógrafo estava preocupado em defender a autoridade do herdeiro de Patrício frente a rivais que disputavam o controle territorial e eclesiástico reivindicado por Armagh,⁶⁹ o que podemos constatar a partir da leitura do capítulo 18:

No entanto, dentro de mim meu coração está cheio de amor (doloroso) por Patrício, porque eu vejo desertores e ladrões e senhores da guerra da Irlanda que odeiam supremacia territorial de Patrício, porque eles tiraram o que era dele e estão com medo; pois se um herdeiro de Patrício fosse investigar sua supremacia, ele poderia reivindicar para ele quase toda a ilha como seu domínio [...].⁷⁰

A figura do bispo e sua rede de relações, detalhadas no relato hagiográfico, possuem um capital simbólico, e por isso são utilizadas para trazer legitimidade às reivindicações de Tírechán. Assim ele construiu seus argumentos e indicou quais eram os centros eclesiásticos “dissidentes”, que estavam ligados a Patrício em sua origem, e mas usurparam o que para ele pertencia por direito aos sucessores do santo.

Ao considerarmos a COL como um produto de seu tempo,

⁶⁵ STALMANS, Nathalie. Op. Cit., p. 89.

⁶⁶ Ibidem. p. 93.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ “*Et exierunt cum Cethiaco sancto episcopo in suam propriam regionem, quia de genere Aillello eius pater fuit; mater eius erat de genere Sai de regionibus Cenachtae a Domnach Sairigi iuxta domum Liacc Cennani, id est lapidum.*” COL, 27 (3), p. 146. Tradução nossa.

⁶⁹ CHARLES-EDWARDS, Thomas. Op. Cit., p. 251.

⁷⁰ “*Cor autem meum cogitat in me de Patricii dilectione, quia uideo dissertores et archiclocos et milites Hiberniae quod odio habent paruchiam Patricii, quia substraxerunt ab eo quod ipsius erat timentque quoniam, si quaereret heres Patricii paruchiam illius, potest pene totam insolam sibi reddere in paruchiam [...].*” COL: 18 (2). p. 139. Tradução nossa.

o final do século VII, compreendemos a importância dessas conexões para a sociedade irlandesa do período. O modelo hagiográfico adotado por Tírechán, por sua vez, tornou-se comum na Irlanda nos séculos VIII e IX, em um contexto de reivindicação de terras.⁷¹ Sendo a escrita hagiográfica o produto de um *habitus* compartilhado pelos membros da elite eclesiástica, entendemos que as referências ao episcopado imbuíam a narrativa de sentido e autoridade, e consistiam em uma estratégia política, fazendo com que o relato, e as demandas a ele inerentes, fossem reconhecidos por seus interlocutores.

Contudo, não podemos avaliar a eficiência e as consequências da produção da COL, devido à ausência de evidências que possam ser usadas para tal fim. Podemos apenas inseri-la na conjuntura de reivindicações da *paruchia Patricii* no final do século VII, em que a figura do bispo, dotada de autoridade, sacralidade e capital simbólico, possuía um papel medular.

Conclusão

A COL, de Tírechán, é um dos principais documentos utilizado para o estudo da organização da Igreja irlandesa no final do século VII. Sua leitura deixa clara a centralidade do bispo durante esse período, em que a instituição eclesiástica já estava estabelecida em toda a ilha. Com a análise do conteúdo hagiográfico, é possível perceber que a *paruchia* de Patrício reivindicava um caráter metropolitano e a primazia jurisdicional sobre alguns territórios, que o hagiógrafo alega terem sido

usurpados por opositores, de outras comunidades.

A fim de construir seus argumentos, Tírechán apelou para o detalhamento de uma rede de relações estabelecida por Patrício enquanto atuou como missionário e exerceu a função de prelado na Irlanda. Para isso, o hagiógrafo descreveu a ação do santo ao longo de um itinerário que incluiu terras do ramo sulista dos Uí Neill e dos Connachta, o que incluía o batismo e ordenação de clérigos, a fundação de igrejas, a doação de terras, edifícios e relíquias e o estabelecimento de alianças com poderes dinásticos.

A construção dessa trama de ligações dependia da vinculação do episcopado a Patrício, através de sua conversão e ordenação, do recebimento de igrejas e relíquias, e da descrição das relações familiares desses bispos, que eram membros da elite e estavam inseridos em dinastias de relevância. Os episcopos, como ocupantes do topo da hierarquia eclesiástica, eram, em virtude de seu cargo, investidos de sacralidade e autoridade, e por isso atuaram, no texto da COL, como o fio que estruturava a teia de conexões na qual Patrício estava inserido.

Ao lado disso, a escrita hagiográfica, que ganhou fôlego na Irlanda ao longo do século VII, permitiu a elaboração das demandas e reivindicações de diferentes centros eclesiásticos, como no caso da *paruchia Patricii* em relação à COL. As hagiografias são textos dotados de capital simbólico e constructos resultantes de um *habitus*, compartilhado por aqueles que as produziram, o que torna a mensagem do hagiógrafo passível de ser reconhecida como legítima pelos demais membros da hierarquia eclesiástica. Nesse contexto, as relações episcopais relatadas na narrativa da COL foram essenciais para a construção da argumentação de Tírechán e para conferir a esta legitimidade e autoridade.

⁷¹ STALMANS, Nathalie. Op. Cit., p. 94.

Referências bibliográficas:

Documentos:

PATRICIO. Epistola ad milites Corotici. In: BIELER, Ludwig (Ed.). *Libri epistolarum Sancti Patricii episcopi*, Dublin, 1993. 2 v. V.1, p. 91-102.

_____. Carta aos soldados de Coroticus. Tradução e notas: Dominique Vieira dos Santos. In: HARVEY, Anthony; FISCHER, Franz (Ed.). *The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack*, Dublin, 2011. Disponível em: <www.confessio.ie>. Acesso em: 18 nov. 2018. Não paginado.

TIRÉCHAN. Collectanea. In: The Patrician Texts in the Book of Armagh. *Scriptores Latini Hiberniae*, v. 10. Ed. Ludwig Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies: 1979. p. 123-163.

Bibliografia específica:

BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: _____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94.

_____. A economia dos bens simbólicos. In: _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papyrus, 1996. p. 157-197.

CASTILLO-MALDONADO, Pedro. El funus episcoporum y la "santificación" del obispo. In: ACERBI, Silvia; MAR, Marcos; TORRES, Juana (Org.). *El Obispo en la Antigüedad Tardía*. Homenaje a Ramón Teja. Madri: Trotta. 2016. p. 117-131.

CHARLES-EDWARDS, Thomas. The organization of Early Irish Church. In: _____. *Early Christian Ireland*. Cambridge:

Cambridge University Press, 2000. p. 241-281.

DAVIES, John Reuben. Ecclesiastical organization. In: DUFFY, S. (Ed.). *Medieval Ireland: an Encyclopedia*. New York London: Routledge, 2005. p. 143-146.

FARRELL, Elaine Pereira. Serviço pastoral e dependentes eclesiásticos na Irlanda na Alta Idade Média. *Brathair*, v. 11, n.2, p. 3-15, 2011.

HOWLETT, David. Patrick. In: DUFFY, S. (Ed.). *Medieval Ireland: an Encyclopedia*. New York, London: Routledge, 2005. p. 368-370.

HUGHES, Kathleen. *The Church in Early Irish Society*. Nova York: Cornell University Press, 1966.

JOHNSTON, Elva. The island and the world: Irish responses to literacy, c. 600 – 850. In: _____. *Literacy and identity in Early Medieval Ireland*. Woodbridge: The Boydell Press. 2013. p. 27-58.

MCCONE, Kim. An Introduction to Early Irish Saints' Lives. *The Maynooth Review / Revieú Mhá Nuad*, Maynooth, v. 11, p. 26-59, 1984.

Ó HAGAN, Terry. Tírechán: biography and character study. In: HARVEY, Anthony; FISCHER, Franz (Ed.) *The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack*, Dublin, 2011. Disponível em: <www.confessio.ie>. Acesso em: 8 jan. 2018. Não paginado.

PICARD, Jean-Michel. Structural patterns in early hiberno-latin hagiography. *Peritia: Journal of the Medieval Academy of Ireland*, Dublin, n. 4, p. 67-82, 1985.

SANTOS, Dominique Vieira dos. *Patrício: a construção da imagem de um santo*. Goiânia, 2012. 243 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de

Goiás, Goiânia, 2012.

_____. São Patrício e a festividade pagã no banquete da província de Tara: religião e sociedade na Early Christian Ireland a partir da obra de Muirchú Moccu Machteni. In: CANDIDO, Maria Regina (Org.). *Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: D&G, 2014. p. 86-98.

SCHMITT, Jean-Claude. A noção de sagrado e sua aplicação à história do cristianismo medieval. In: _____ (Org.). *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 41-50.

SHARPE, Richard. Some problems concerning the organization of the Church in Early Medieval Ireland. *Peritia: Journal of the Medieval Academy of Ireland*. Dublin, n. 3, p. 230-270, 1984.

STALMANS, Nathalie. *Saints D'Irlande: analyse critique des sources hagiographiques (VIIe – IXe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003.

SWIFT, Catherine. Tírechán's motives compiling the Collectanea: an alternative interpretation. *Ériu*, Dublin, v. 45, p. 53-82, 1994.

TEJA, Ramón. La cristianización de los ideales del mundo clásico: el obispo. In: _____. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta, 1999. p. 75-97.

AS DISPUTAS DE PODER ENTRE BISPOS NA HAGIOGRAFIA DE AMANDO DE MAASTRICHT (SÉCULO VII)

Juliana Salgado Raffaeli

Resumo: A *Vita Sancti Amandi*, de autoria anônima, foi provavelmente produzida por um clérigo do mosteiro de Noyon-Tournai. A datação do documento foi determinada como da primeira metade do século VIII. O hagiografado, Amando de Maastricht, teria nascido na Aquitânia e falecido no mosteiro de Elnone, entre 589 e 675. Além da vida monástica regular, experimentou o eremitismo e a ação missionária entre populações não-cristãs, chegando a ser nomeado bispo duas vezes. Esse capítulo se dedica às relações de poder narradas pela *Vita Sancti Amandi*, entre o bispo Amando e os bispos merovíngios do século VII. Visando compreender a dinâmica e as disputas do campo religioso no reino franco do período mencionado, analisaremos os conflitos e as interações do monge-bispo-peregrino Amando com outras autoridades episcopais presentes na sua hagiografia.

Palavras-chave: Bispo; Hagiografia; Amando de Maastricht.

Abstract: The *Vita Sancti Amandi* of anonymous authorship was probably produced by a cleric from the monastery of Noyon-Tournai. The dating of the document was determined in the first half of the eighth century. The character of the hagiography, Amandus of Maastricht was born in Aquitaine and died in Elnone monastery, between 589 and 675. In addition to the regular monastic life, he experienced hermitism and missionary activity among non-Christian populations, being named bishop twice. This chapter is dedicated to the power relations narrated by the *Vita Sancti Amandi*, between Amandus and the Merovingian bishops of the seventh century. In quest for understanding the dynamics and disputes of the religious field in the Frankish kingdom context, we will analyze the conflicts and interactions between the monk-pilgrim-bishop Amandus and the other episcopate authorities presented in their hagiography.

Keywords: Bishop; Hagiography; Amandus of Maastricht.

Forçado pelo rei e pelos bispos ele aceitou o trono episcopal. E, por quase três anos, viajou pelas pequenas cidades e centros fortificados, pregando incessantemente a palavras do Senhor a todos os homens. (*Vita Sancti Amandi*, c. 18)

Introdução

Amando de Maastricht foi um monge peregrino, experimentado no eremitismo, que teria buscado na atividade missionária sua forma ideal de vida religiosa. Era fruto de uma forma de monacato muito influente nas altas camadas da sociedade franca do século VII. Em sua trajetória, desenvolveu alianças e relações pessoais com a família real, que mesmo possuindo disputas políticas internas, manteve seu apoio ao monge, endossando sua posição e legitimando sua perspectiva de vida religiosa, marcada pela sua dupla nomeação como bispo.¹ Acreditamos, entretanto, que a indicação para o cargo bispal não teve por objetivo enquadrar Amando em uma posição unicamente administrativa, uma vez que o monge não recebeu uma sede episcopal e manteve sua atividade itinerante. Essa configuração permitiu que ele desse continuidade à ação missionária iniciada no seu período monástico, anterior a elevação à hierarquia eclesiástica. Por outro lado, é justamente essa característica que evidencia os laços estabelecidos pelo monge com o episcopado diocesano do reino merovíngio. Dois documentos principais catalogam diretamente essas narrativas religiosas: a hagiografia anônima, *Vita Sancti Amandi*, e o seu testamento.²

¹ FLETCHER, Richard. *The barbarian conversion: from paganism to Christianity*. New York: Henry Holt, 1998. p. 154.

² O personagem também é citado em uma epístola de Jonas de Bobbio, incluída na *Vita Columbani*, na qual se afirma que auxiliou Amando em sua atividade evangelizadora em Ardennes, durante o período que viveu em Elnone. Cabe

O capítulo que se segue tem por objetivo analisar como as relações entre o monge-bispo-peregrino Amando de Maastricht e os bispos do reino merovíngio são retratadas pelo hagiógrafo anônimo da *Vita Sancti Amandi*. Para cumprir esta finalidade é necessário pensar em como se estabeleciam as questões relativas à formação do monacato na Gália merovíngia no momento imediatamente anterior, bem como o alcance do poder episcopal e a concorrência – presente nesse documento e destacada por nós – entre o poder eclesiástico e o poder monárquico na atribuição de legitimidade religiosa, durante o século VII. Cabe ressaltar que o poder monárquico será abordado a partir de sua inserção na hagiografia como definidor de cargos episcopais. Enfim, estabeleceremos a dinâmica do campo religioso no reino merovíngio, a partir das referidas relações.

De acordo com a narrativa hagiográfica, podemos afirmar que a atividade de peregrinação de Amando trazia, por um lado, benefícios políticos e religiosos para o reino, uma vez que suas ações de conversão e pregação se concentravam em áreas de conflito e em regiões limítrofes do território franco. Politicamente, ele representava o poder monárquico em terras distantes, nas quais essa influência já era pouco sentida. Religiosamente, convertia

ressaltar que na hagiografia não há menção à interação com Jonas ou com o fundador da tradição monástica que fazia parte, Columbano. A mesma situação acontece com hagiografias francas posteriores, masculinas e femininas, que indicam a relação com os mosteiros amandinos ou a influência que o monge teve em suas narrativas, mas que não são referenciadas na *Vita Sancti Amandi*. Cartas da autoria do peregrino para o bispo de Roma, Martinho I (649-655), teriam se perdido com o tempo, mas a resposta dele ao monge indicaria a frustração que teria sido transmitida em relação aos conflitos clericais que atrapalhavam o objetivo de suas missões. Cf.: FOX, Yaniv. *Power and Religion in Merovingian Gaul*. Columbanian Monasticism and the Frankish Elites. Cambridge: Cambridge University, 2014. p. 34; 132.

pessoas e pregava em áreas que também estavam mais afastadas da autoridade eclesiástica. Por outro lado, a atuação de Amando na área de competência de outros bispos causava atritos referentes à competência episcopal da diocese. O principal conflito entre os representantes da instituição eclesiástica se estabeleceu por Amando ter conseguido a autorização monárquica para pregar em regiões de alçada de outros bispos:³ sua obra missionária colocava em conflito a autoridade do responsável pela diocese, tornando sua atividade um ponto de concorrência para a legitimidade episcopal.⁴

No contexto franco, podemos observar no início da hagiografia de Amando de Maastricht que existe alguma tensão entre ele e as autoridades – produtores legítimos – no princípio de sua carreira, uma disputa que começou a se estabelecer no interior do campo religioso. Contudo, pela sua atuação, a estratégia adotada pela monarquia – aliada ao menos discursivamente às hierarquias episcopais – foi a da inserção institucional do monge,

³ Segundo Van Dam, a organização inicial da *ecclesia* correspondia à estrutura da administração imperial. Essa imitação da hierarquia civil reforça e clarifica a hierarquia entre os bispos e suas dioceses. Os bispos em sedes correspondiam nas províncias, enquanto o bispo da capital se tornava bispo metropolitano. Cf.: VAN DAM, Raymond. *Bishops and society*. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Org.). *The Cambridge history of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 343-366. p. 350.

⁴ Nosso olhar sobre o conflito e a disputa dentro da esfera religiosa está pautado nos conceitos desenvolvidos pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, concernentes à *Gênese e estrutura do campo religioso* e ao *Poder Simbólico*. Temos interesse em especial nos elementos que ele desenvolve em seu artigo que dizem respeito à divisão do trabalho místico e à lógica de produção de bens de salvação. Nesse sentido, a formação de um corpo de especialistas tem a ver, diretamente, com a racionalização da doutrina. Cf.: BOURDIEU, Pierre. *Gênese e estrutura do campo religioso*. In: _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.; _____. *Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand/Difel, 1989. p. 7-12.

por meio da sua primeira nomeação como bispo. Observamos, então, a absorção de Amando pelas estruturas dominantes, dentre aqueles grupos sociais que detinham o monopólio da produção simbólica legítima. Dessa maneira, o monge passou a atuar a favor do *status quo* político e eclesiástico, utilizando da sua forma de ação religiosa para trazer novos integrantes – os fiéis ou crentes, que se configuram nessa dinâmica como os consumidores desses bens simbólicos – para reforçar o poder de seu grupo religioso institucionalizado.

O monacato irlandês no reino merovíngio

O monasticismo cristão se originou no Oriente, no século IV. Seus praticantes, a princípio identificados como eremitas – que buscavam o isolamento e a fuga dos prazeres mundanos – em pouco tempo instituíram outras experiências monásticas. Sob a denominação de cenobitas, os ascetas valorizavam a vida em comunidade com diferentes graus de isolamento, organização e hierarquização.⁵

A grande difusão dessas ideias monásticas – já diversa na sua origem – agregou as distintas influências das regiões em que chegavam. No Ocidente Medieval, muitas tradições foram fundadas a partir dessas duas modalidades principais e continuaram a se expandir e modificar mutuamente, gerando novos entendimentos sobre o que significava ser eremita ou cenobita.⁶ Tal quadro dos primeiros séculos do monacato

⁵ DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism*. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Cornwall: Blackwell, 2000. p. 1-15.; BROWN, Peter. *Tempora Christiana: Tempos Cristãos*. In: _____. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 52-71.

⁶ DUNN, Marilyn. *Op. Cit.*, p. 59-63.

expõe uma forma de religiosidade multifacetada, com diversos pontos comuns, além de elementos distintivos que estavam profundamente ligados às suas origens e aos contextos sócio-políticos.

A peregrinação, por sua vez, apesar de desde muito cedo ter fundamentação religiosa, não era, necessariamente, vinculada à instituição monástica. Essa associação foi construída posteriormente em algumas localidades, como a Britânia e a Gália,⁷ sendo esta última a que interessa especificamente à nossa pesquisa. Na Gália, a predominância monástica seria a cenobita, por ser o modelo que apresentava a maior facilidade de controle episcopal. O mosteiro de maior destaque na região sul foi Lérins. Algumas turbulências políticas do início do século V contribuíram para a expansão monástica de modo geral, uma vez que os mosteiros serviam de refúgios para os aristocratas. Essas figuras importantes, que chegaram a Lérins nos momentos de crise, acabavam rapidamente tornando-se bispos,⁸ que passavam a exportar o modelo da instituição em suas atividades episcopais e nas suas produções literárias de promoção do ascetismo.⁹

Destaca-se, nesse período, a importância de Cassiano no processo de estabelecimento monástico, que assistiu aos mosteiros do sul da Gália, levou sua experiência monástica sobre a Palestina e o Egito e influenciou essa primeira geração a utilizar

⁷ *A peregrinatio pro Christo* era um fim religioso em si mesmo, entendida como vocação, a princípio não estava associada à pregação missionária, mas que adquire essa característica posteriormente. Cf: LINAGE CONDE, José Antonio. Lo irlandés y lo romano en la adaptación de un fenómeno oriental: el monacato. In: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 7, Nájera, 1996. Atas...Nájera: 1997. p. 160.

⁸ DUNN, Marilyn. Op. Cit., p. 82-83.

⁹ FOX, Yaniv. Op. Cit., p. 4.

sua educação secular na produção de textos teológicos e sermões. Com isso os mosteiros tornaram-se os mais importantes centros de cultura da Gália no período.¹⁰ No século V, foi fundado por Romano e Lupicino outro mosteiro de grande influência, Jura,¹¹ que ao contrário de Lérins era mais isolado e resistente à intervenção episcopal.¹² No sexto século, o monacato já se encontrava muito mais institucionalizado e com grandes variações tipológicas de fundação.¹³ Também é possível afirmar que os monarcas e suas consortes estavam bastante envolvidos na construção de instituições monásticas e religiosas.¹⁴

A recepção das famílias reais não era, necessariamente, um reconhecimento da fama dos monges. O patrocínio monástico era uma prática estabelecida – como veremos mais adiante – associada a um conjunto de expectativas, por vezes relacionadas a ideias não ortodoxas.¹⁵ Entre reclusos e grandes estabelecimentos reais, o monacato foi parte de uma construção religiosa da sociedade franca, que servia como agente de mudanças e propagador dos interesses das instituições.¹⁶

¹⁰ DUNN, Marilyn. Op. Cit., p. 73-74; 83.

¹¹ WOOD, Ian. *The merovingian kingdoms. 450-751*. Londres/Nova Iorque: Longman, 1994. p. 182-183.

¹² FOX, Yaniv. Op. Cit., p. 5.

¹³ DUNN, Marilyn. Op. Cit., p. 96.

¹⁴ WOOD, Ian. Op. Cit., p. 184.

¹⁵ Conforme trataremos mais adiante, algumas dessas ideias diziam respeito à preferência de mosteiros pela utilização dos serviços episcopais de bispos itinerantes, em detrimento do representante da diocese em que estavam territorialmente circunscritos. Além disso, a permanência de mais de um bispo por cidade contrariava decisões conciliares conhecidas desde o século VI e que seriam reforçadas até pelo menos o século VIII. Cf: BITTERMANN, Hellen Robbins. The influence of Irish monks on merovingian diocesan organization. *The American historical review*, Bloomington, v. 40, n. 2, p. 232-245, 1935. p. 232-237; p. 243.

¹⁶ FOX, Yaniv. Op. Cit., p. 3; 9.

Entre o final do século VI e o VII, chega à Burgúndia – região da Gália – o monge irlandês Columbano,¹⁷ fundador de diversos mosteiros, sendo o de Luxeuil o mais importante. Sua chegada teve um grande impacto sobre a vida espiritual da Gália e no número de fundações no norte e nordeste do reino.¹⁸ A fundação desse mosteiro delineou o patrocínio da corte merovíngia, que também contou com a participação econômica das grandes famílias próximas. No período em que seu fundador desfrutou da proteção do rei, o mosteiro permaneceu fora do alcance dos bispos vizinhos. Quando a relação entre Columbano e o monarca deixou de ser cooperativa, Luxeuil ficou vulnerável aos conflitos e a crescente pressão do episcopado local.¹⁹ Consideramos esse elemento como um indicador de que o apoio monárquico conferia legitimidade nas disputas do campo religioso, que seriam repetidas nas relações estabelecidas por Amando de Maastricht.

Com o fundador, veio também uma das influências irlandesas,²⁰ a *peregrinatio pro Christo*, no qual se unia a vontade de deslocamento para outras regiões com os objetivos evangelizadores e a ascese.²¹ Na sociedade irlandesa, *peregrinatio* representava um ideal cristão ascético na forma de um exílio auto imposto ao longo da vida, em busca da salvação pessoal

¹⁷ A *Vita Columbani* foi escrita por Jonas de Bobbio, monge de uma das construções do irlandês. *Life of St. Columban*. In: *Translations and reprints from the original sources of european history*. Ed. Carleton Dana Munro. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2008. V. II, n. 7.

¹⁸ WOOD, Ian. Op. Cit., p. 185.

¹⁹ FOX, Yaniv. Op. Cit., p. 9.

²⁰ Columbano não foi a única influência irlandesa na Gália. Outro personagem marcante foi Fursey, que saiu de Ulster para a Gália, trazendo junto o culto a Patrício e fundando um mosteiro em Lagny. Cf.: WOOD, Op. Cit., 189-190.

²¹ MÍTRE FERNANDEZ, Emílio. Las comunidades célticas. *Cuadernos de História* 16, Madrid, n. 59, p.13-16, 1985. p. 15.

em uma vida de acordo com os mandamentos de Cristo.²² Tal forma de monacato era atraente para os merovíngios, pois se configurava com postos avançados nos limites dos territórios controlados. Afetava também o seu entorno, seja na provisão de infraestrutura, no alcance político ou proprietário gerado por tais empreendimentos. Dentro desse contexto, o monaquismo columbaniano apresentou três grandes impulsos até o seu auge, com os reinados de Clotário III (652 – 673), Teodorico III (654 – 691) e Childerico II (653 – 675).²³

Além da estrutura monástica patrocinada, foi atribuída como uma influência do fundador irlandês a utilização de bispos monasteriais para a orientação espiritual de suas casas. Essa ação liberaria seus integrantes da dependência da diocese competente. Apesar do emprego desse tipo de supervisão episcopal por alguns mosteiros, eles ainda eram minoria no quadro geral de construções irlandesas do reino franco. A grande parte ficava ainda sob o domínio diocesano regular. Tal característica, inclusive, não era particular dos mosteiros irlandeses, foi aproveitada também por casas de outras tradições, até mesmo anteriores a chegada de Columbano. Outra estratégia que seria empregada pelos monges columbanianos consistia na utilização de bispos errantes ou de dioceses vizinhas.²⁴ Essa prática foi questionada em concílios e em cartas de Bonifácio, mas concentrava-se principalmente nas

²² RICHTER, Michael. Peregrinatio. In: DUFFY, Seán. *Medieval Ireland*. An Encyclopedia. New York/London: Routledge, 2005. p. 272.

²³ FOX, Yaniv. Op. Cit., p. 23-24; 43-44.

²⁴ O V Concílio de Arles de 554, portanto anterior a chegada de Columbano, já reafirma o controle episcopal sobre os mosteiros dessa diocese, demonstrando que a questão era anterior a influência irlandesa. Além desse, um outro sínodo realizado em Orleans de 538, menciona a permanência de apenas um bispo por cidade. Cf.: BITTERMANN, Hellen Robbins. Op. Cit., p. 232-237; 243.

atas do século VIII. Para o sétimo século, os sínodos indicavam apenas a permanência de um bispo por cidade. Por algum tempo o motivo da produção desses cânones foi associado pela historiografia à existência dos bispos errantes irlandeses nessa condição.²⁵

Maior que o prestígio pessoal de Columbano, foi o da geração seguinte de monges de Luxeuil. Eles representavam a associação do modelo do monacato columbaniano com a força das elites locais. Após a morte do irlandês, a aristocracia manteve o patrocínio, que propiciou com bens materiais e políticos a construção de novas casas. Esse interesse ia além da motivação religiosa, pois eles utilizavam a via monástica para promover seus objetivos políticos mais amplos, levando ao prolongamento de outras rivalidades entre grupos nobiliárquicos. Os monges das casas columbianas originais passaram a erigir seus próprios mosteiros, deixando nos registros escritos elementos que indicavam um pertencimento a uma rede monástica mais ampla.²⁶ Da mesma forma que Columbano recebeu do rei o *castrum* abandonado para a construção de Luxeuil, Amando recebeu Elnone.²⁷

²⁵ A primeira menção a *episcopi* vagantes surge em 755, no Concílio de Ver (c. 13). Proibições similares foram vistas no Concílio de Verberie, de 756 (c. 14), e no Concílio de Châlons-sur-Saône, de 813 (c. 13). Sobre a permanência de apenas um bispo por cidade, as referências são encontradas nos sínodos do sétimo século, como: Concílio de Paris, de 614 (c. 3), Concílio de Châlons-sur-Saône, de 639-654 e Concílio de Saint Jean-de-Losne, de 670-673 (c. 6). Cf.: Ibidem. p. 243.

²⁶ FOX, Yaniv. Op. Cit., p. 11; 14.

²⁷ Ibidem. p. 44.

Vita Sancti Amandi: a hagiografia de Amando de Maastricht

A documentação que nos interessa é hagiográfica. Ela privilegia os atores sagrados e visa à edificação dos seus leitores. Tal tipologia é atribuída para todo manuscrito inspirado pelo culto aos santos e/ou com o intuito de difundi-lo. Ela traz em seus textos um discurso de virtudes – as suas unidades de base – dentro de uma perspectiva moralizante.²⁸

Segundo Jamie Kreiner, as hagiografias merovíngias, especificamente, seriam documentos essenciais para o entendimento da história da transformação cultural da Gália. Esse *corpus* teria um papel na formação de um consenso social, pois para a autora a identidade cristã teria um importante conjunto de interesses, incentivos e práticas para assegurar a integridade do reino.²⁹ No plano discursivo, os hagiógrafos merovíngios tinham liberdade para evitar detalhes do que “realmente aconteceu” em favor de relacionar uma compreensão mais profunda do mundo, transmitida por meio de um uso sofisticado de pistas simbólicas, convenções narrativas e reescrita inventiva. Para Kreiner, de uma forma mais sistemática, os hagiógrafos estavam interessados e investidos na forma como o reino estava sendo estruturado. Nesse sentido, os textos hagiográficos desse período eram tanto narrativas sobre o passado quanto literatura de persuasão. Para

²⁸ Cada narrativa oferece uma escolha e uma organização desses valores cristãos. Os milagres, sempre presentes, em maior ou menor escala, aparecem como uma interferência do poder divino em reconhecimento dessas qualidades da figura religiosa protagonista. Cf.: CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: _____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 266-278.; VELÁZQUEZ, Izabel. *Hagiografia y culto a los santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2002. p. 22.

²⁹ KREINER, Jamie. *The social life of hagiography in the merovingian kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 8.

tanto, a vidas de santos – encarnadas de um sistema moral e social – deveriam ser levadas a sério para serem convincentes.

Considerando essa definição hagiográfica – e suas especificidades regionais – como ponto de partida, buscamos ponderar os confrontos sinalizados pelo hagiógrafo da *Vita Sancti Amandi* dentro do seu contexto. Nesse sentido, entendendo o documento como parte de um sistema de persuasão que perpassava questões morais e sociais, com o objetivo de fortalecimento eclesiástico e político do reino franco, que se encontrava dividido e em disputa dinástica.

A *Vita Sancti Amandi*, de autoria anônima, foi provavelmente produzida por um clérigo do mosteiro de Noyon-Tournai. A datação do documento foi determinada como posterior à produção da *Vita Audoini* – do início do século VIII – e anterior ao ano 750.³⁰ Amando teria vivido entre 589 e 675, nascido na Aquitânia e falecido no mosteiro de Elnone,³¹ atualmente localizado em Saint-Amand-les-Eaux. De origem cristã e nobre, Amando teria decidido pela vida religiosa contra a vontade paterna. Cabe ressaltar, sua família não estava inserida na rede de patrocínio monástico proporcionado pela aristocracia – que via a atividade como uma forma de viabilizar uma agenda política mais ampla.³²

Segundo a narrativa, na juventude procurou um mosteiro

³⁰ GANSHOF, François-Louis. Hagiographie belge. *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 5, f. 1, p. 256-260, 1926. p. 257.

³¹ MOREAU, Édouard de. *Saint Amand: Apotre de la Belgique et du nord de la France*. Louvain: Museum Lessianum, 1927. p. 50.; _____. *La Vita Amandi Prima et les foundations monastiques de s. Amand. Analecta Bollandiana*, v. 67, p. 447-464, 1949.

³² FOX, Yaniv. Op. Cit., p. 130.

em Ile d'Yeu, no qual passou por experiências fantásticas que reafirmaram sua fé.³³ Após declarar o desejo de nunca mais voltar à sua terra natal e passar a vida em exílio, Amando experimentou viagens por diversas regiões, como Tours; Bourges, onde passou quinze anos como eremita; Roma, onde recebeu a benção do então bispo local;³⁴ depois retornou para a Gália, para começar seu ofício de pregação; em Ghent começou sua ação contra os “adoradores de árvores e pedaços de madeira” com a autorização do bispo e do rei.³⁵

O hagiógrafo conta que, após outras viagens, dirigiu-se à pregação aos bascos nos limites do território franco.³⁶ Depois foi para Elnone, local no qual construiu um mosteiro para

³³ VSA, c. 2, p. 158. Utilizaremos para o corpo do texto a tradução livre da versão francesa, sob a sigla VSA, publicada em *Vie de Saint Amand*. In: HAYE, Régis de La. *Le Dossier Historique de Saint Amand*, p. 10-31. Disponível em: <http://www.academia.edu/30835759/Le_dossier_historique_de_saint_Amand>. Acesso em: 25 mar. 2017. Temos conhecimento da versão portuguesa do documento, mas por não se tratar de uma boa tradução, ela servirá apenas de referência secundária. Cf: *Vita S. Amandi, episcopi et confessori*. In: HILLGARTH, Jocelyn Nigel (Edição e tradução). *Cristianismo e Paganismo, 350-750: A conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2004. Para o original latino, presente nas notas e com a sigla VAE, utilizaremos a edição *Vita Amandi episcopi*. MGH, 1910. t. V, p. 437-449.

³⁴ O bispo mencionado na hagiografia de Amando não é nominalmente identificado. VSA, c. 7, p. 159.

³⁵ VSA, c. 4-13, p. 158-161.

³⁶ Segundo Roger Collins, a conversão dos bascos é um dos temas polêmicos presentes na *Vita Sancti Amandi*. Documentos do século IV, de Prudêncio, já teriam apontado essa população como cristã. Entretanto, o hagiógrafo de Amando informa sobre o status pagão dos bascos ainda na metade do século VII – provavelmente também em parte do VIII, quando a hagiografia é produzida – além de concluir que o bispo peregrino teria sido mal sucedido na sua tentativa de cristianização. O autor chama atenção para a possibilidade de que o grupo chamado de “basco” nesses dois momentos – do século IV e VII/VIII – não sejam os mesmos. Cf: COLLINS, Roger. *El cristianismo y los habitantes de las montañas en época romana. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antig. crist.*, Murcia, n. 7, p. 551 - 557, 1990.

quem compartilhava da mesma forma de vida missionária. Posteriormente, em Nant, edificou outro mosteiro com a ajuda monárquica, que acenderia um conflito com o bispo da região, Mumolus de Uzès. Em outro momento, passa a pregar no condado de Beauvais, local em que, de acordo com sua *vita*, realiza milagres de cura em pagãos.³⁷ Após a sua morte foi enterrado no mosteiro de Elnone, atraindo a veneração popular.³⁸

Em seu percurso religioso é nomeado bispo por duas vezes: na primeira, recebe a titulação, mas não uma sede, o que permitiu que continuasse sua atividade pelos limites territoriais. Na segunda ocasião, recebe a sede de Maastricht, o que também não impede de permanecer em suas atividades missionárias pelo reino.³⁹ O que nos chama atenção, nesse ponto, é que sua hagiografia narra a interação, positiva ou negativa, do asceta com diversos outros bispos, nobres e pelo menos três monarcas do reino franco.

Como já assinalado anteriormente, Amando era fruto de uma forma de monacato influente nas altas camadas da sociedade franca, tendo sido beneficiado de recursos providos pelo rei Dagoberto I, seus dois filhos e alguns netos. Apesar de não ter pertencido a uma casa columbaniana em sua formação, suas ligações com essas atividades sugerem que ele fazia parte do esforço dessa rede monástica. Sua inserção possibilitou o desenvolvimento de alianças e relações pessoais entre o hagiografado e a família real, nos moldes já estabelecidos pelo monge irlandês antecessor. Além disso, parecia se beneficiar

do artifício dos bispos itinerantes nos mosteiros que construía ou a que atendia – depois de sua elevação ao cargo episcopal. Apesar das disputas políticas internas da monarquia merovíngia, o grupo manteve seu apoio ao monge, endossando sua posição e legitimando sua abordagem religiosa, marcada pela sua dupla nomeação como bispo. Amando claramente possuía uma posição de prestígio nas cortes da Nêustria e da Austrásia, o que permitiu que ele obtivesse recursos para seu estabelecimento monástico.⁴⁰

A ação missionária de Amando pode ser considerada pouco explorada em sua *Vita*, pela ausência de referências ao preparo necessário para cada tipo de objetivo que ele estabelecia.⁴¹ Entretanto, é possível perceber, em uma análise detalhada desses relatos, as estratégias utilizadas pelo monge no relato hagiográfico para cristianizar e converter as populações ditas pagãs ou com indícios de práticas consideradas supersticiosas. Essas estratégias eram adotadas por meio da “pregação a cristãos; pregação a não cristãos, ‘pagãos’ e ‘supersticiosos’; libertação, conversão e treinamento de cativos para atividade missionária; realização de milagres de cura e conversão das testemunhas, e construção de mosteiros e igrejas”.⁴² O sucesso dessas ações fez parecer que estava vinculado ao interesse monárquico no ato. Quanto mais próximo estivesse da corte, maior seria o apoio, associado à possibilidade da construção de mosteiros, que combinados levariam ao sucesso da missão.⁴³ Conforme já observado ao

⁴⁰ Ibidem. p. 118; 123.

⁴¹ Ibidem. p. 124.

⁴² SILVA, Leila Rodrigues da; RAFFAELI, Juliana Salgado. A atividade cristianizadora de Amando de Maastricht na *Vita Sancti Amandi*. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, ano 8, n. 22, p. 75-90, 2015. p. 77.

⁴³ FOX, Yaniv. Op. Cit., p. 124.

³⁷ VSA, c. 20-24, p. 163-165.

³⁸ VSA, c. 26, p. 165-166.

³⁹ FOX, Yaniv. Op. Cit., p. 123.

tratarmos dos antecessores monásticos de Amando, a estrutura cooperativa seria semelhante à encontrada – e posteriormente perdida – por Columbano. Dessa forma, tal cooperação reforça a nossa posição sobre o peso das figuras monárquicas no interior das disputas do campo religioso, não como um episódio isolado, mas como *modus operandi* do reino merovíngio do século VI e VII.

As relações episcopais na *Vita Sancti Amandi*

Dentro da trajetória religiosa narrada por seu hagiógrafo anônimo, Amando de Maastricht conheceu diversos bispos, alguns identificados pelo nome, localidade ou apenas coletivamente. Colocando em análise as relações estabelecidas com as figuras episcopais dentro da narrativa, percebemos que partes dessas menções são positivas e outras sinalizam conflitos. Não desconsideramos os possíveis *topoi* hagiográficos presentes nesse tipo de relato, mas ponderamos sua análise qualitativa relevante para o estudo sobre as relações de poder existentes entre os bispos francos e o monge-bispo-peregrino de Maastricht.

Dentre as situações positivas com a hierarquia eclesiástica, a primeira menção ocorre quando Amando era apenas um monge, começando seu período como eremita – que manteria por quinze anos – momento no qual valorizava mais o isolamento ascético que a cristianização como peregrino: “... Ele [Amando] viajou a Bourges, para o santo Bispo Austregésilo, que era então possuidor de excelência e fama nas Coisas Divinas. Ele foi recebido pelo bispo e pelo seu arqui-diácono [...], o santíssimo Sulpício, com

grande gentileza”.⁴⁴

Levando em consideração o grande prestígio alcançado pelos monges na sociedade franca do século VII,⁴⁵ um tratamento honrado por parte de membro da instituição religiosa não causaria estranhamento. Nesse momento, Amando não possuía consagração episcopal, que só ocorreu por influência monárquica: “Após pouco tempo, Amando foi forçado pelo rei⁴⁶ [Clotário II] e pelos bispos a ser consagrado bispo”.⁴⁷ A decisão de nomear o monge partiu do interesse real, com o endosso episcopal garantido na narrativa. Acreditamos que essa passagem poderia significar um reconhecimento do hagiógrafo sobre a necessidade da presença das autoridades religiosas, para reforçar a decisão monárquica.

Segundo apresentamos anteriormente, consagrar bispos monasteriais era uma característica atribuída ao monacato columbaniano, para servir apenas aos propósitos do grupo, sem outras atribuições típicas do cargo. Outra possibilidade é que pudessem se beneficiar das funções de bispos vizinhos e/ou itinerantes para os sacramentos e as ordenações, em detrimento

⁴⁴ VSA, c. 5, p. 159. Os grifos dos trechos dos documentos são nossos. “...*ab abbate ispius loci vel a fratribus benedictione percept, civitate Bituricas ad sanctum pediit Austrigisilum, qui tun in Dei rebus magnificus atque insignis habebatur. Cumque ab eo vel ab eius archidiacono, sanctissimo videlicet Sulpicio, postae vero episcopum, clementissime, fuisset susceptes, omnique ei humanitatis exhibita*”. VAE, c. 5, p. 433.

⁴⁵ FOX, Yaniv. Op. Cit., 43-44.

⁴⁶ A recusa ao mérito esperado pela atribuição do cargo episcopal é um dos *topoi* hagiográficos mais frequentes, fator que não inviabiliza a análise, a partir do momento que vem acompanhado de estruturas e elementos próprios de cada hagiografia.

⁴⁷ VSA, c. 8, p. 159. “... *paucis post transactis diebus, coactus a rege vel sacerdotibus, episcopum ordinatus est*”. VAE, c. 8, p. 434.

dos episcopos responsáveis pela diocese que se encontravam.⁴⁸ Amando não recebeu, nessa cerimônia, uma sede que desse a característica diocesana de sua nova função. Ele estava livre, então, para pregar e construir casas monásticas pelo território e suas fronteiras, servindo aos monges que lhe solicitassem.

Forçado pelo rei e pelos bispos ele aceitou o trono episcopal. E, por quase três anos, viajou pelas pequenas cidades e centros fortificados, pregando incessantemente a palavras do Senhor a todos os homens. **É quase desonroso relatar que muitos padres e diáconos recusaram sua pregação, desdenhando de ouvi-lo.**⁴⁹

O hagiógrafo reforça mais uma vez, nessa passagem, o pretense reconhecimento de um grupo episcopal e a vontade monárquica no ato de nomeação do monge. Entretanto, simultaneamente, destaca a falta de unanimidade em sua posição religiosa entre as fileiras menos poderosas da hierarquia eclesiástica. Mesmo se tratando de um *topos* hagiográfico, a intenção do autor de demarcar um conflito, entre o recém nomeado bispo e os clérigos a sua volta, destaca-se em uma narrativa que tem por um dos seus objetivos a exaltação da santidade de seu protagonista.

Entre aqueles que compartilhavam de sua tradição e trajetória religiosa, Amando assumiu a função episcopal de orientação espiritual com plenitude: “Não muito depois, o

⁴⁸ BITTERMANN, Hellen Robbins. Op. Cit., p. 232-237.

⁴⁹ VSA, c. 18, p. 163. “Coactus igitur a rege vel sacerdotibus, pontificalem suscepit cathedram, sicque per triennium fere vicos castra circumiens, verbum Domini constanter omnibus praedicavit. Multi etiam, quod dictu quoque nefas est, sacerdotes atque levatae preadicationem illius respuentes, audire contempserunt.” VAE, c. 18, p. 442-443.

santo homem recebeu o pedido de seus irmãos, que deixara em diferentes lugares para curarem as almas, **para os visitar e alimentá-los com o alimento da palavra**.”⁵⁰

Em outros momentos, Amando solicitou apoio episcopal junto ao rei, para realizar sua pregação e cristianização de populações não cristãs ou acusadas de práticas supersticiosas. Nesse sentido, a atuação amandina reforça as instituições eclesiásticas vigentes e também a legitimidade monárquica junto às localidades que buscava atingir.

... foi até Acário, bispo de Noyon e, humildemente, pediu-lhe que fosse o quanto antes **ao rei Dagoberto** e obtivesse dele cartas dizendo que qualquer um que não escolhesse livremente renascer nas águas do Batismo **deveria ser forçado pelo rei a receber o sacramento.** Isso foi feito. **Tendo recebido do rei o poder e da igreja a bênção, o homem de Deus, Amando, partiu intrepidamente.**⁵¹

A necessidade de apoio monárquico para as atividades religiosas que estavam direcionadas às fronteiras do território franco fica evidente mais uma vez no episódio que envolve o rei Dagoberto I e o batizado de seu primeiro herdeiro, Sigeberto

⁵⁰ VSA, c. 20, p. 163. “Nec multo post, cum a fratribus, quos ob animarum cura per diversa reliquerant loca, rogaretur, ut eis vir sanctus praesentia sua visitare dignaretur, et, ut eos verbi pabulo reficeret, invitaretur, tandem praece accepta.” VAE, c. 20, p. 443.

⁵¹ VSA, c. 13, p. 160. “...ad Aicharium episcopum, qui tunc Noviomensi urbi cathedram praesedebat sacerdotalem, adiit eique humiliter postulavit, ut ad regem Dagobertum quantotius pergeret epistolasque ex iussu illus acciperet, ut si quis se non sponte per baptismi lavarcrum regenerare voluisset, coactus a rege sacro ablueretur baptisate. Quod ita factum est. Perceptaque a rege potestate vel benedictione a pontifice, illuc vir Domini Amandus perrexit intrepide.” VAE, c. 13, p. 437.

III. A hagiografia conta que depois de muitas dificuldades para gerar um filho, o monarca busca a bênção de Amando, que a concede. Após o nascimento da criança “[Dagoberto] imediatamente, convocando seus ministros, sabiamente **ordenou que procurassem por Santo Amando** (pois pouco antes, **o bispo havia reprovado o rei por seus crimes capitais** – algo que nenhum dos bispos ousara).”⁵² A ocasião do convite demonstra não só o prestígio de Amando junto ao monarca, mas também conflitos anteriores que abalaram a relação dos dois e levaram a um período de exílio forçado do monge-peregrino. Essa tentativa de reaproximação por parte do rei, poderia significar uma nova oportunidade para as peregrinações e um estreitamento dos laços com a família real.

Disseram que, se o homem de Deus não se recusasse a fazer isso [batizar o filho de Dagoberto], **graças à sua amizade com o rei** ele poderia mais facilmente **obter a permissão de pregar em seu reino** ou onde quisesse e que, com o **favorecimento real**, poderia conquistar muitas nações em nome de Cristo.⁵³

Ao aceitar o convite, Amando não demoraria a encontrar os benefícios dessa relação, como sua nova nomeação episcopal, “[...] o bispo de Maastricht passou alegremente para o lado de

⁵² VSA, c. 17, p. 162. Os sinais de pontuação fazem parte da edição citada. “*Statimque, arcessitis ministris, ut sanctum perquirerent Amandum, sagaci intentione praecepit. Nam dudum ipse pontifex, dum pro capitalibus criminibus, quod nullos ex sacerdotibus facere ausus est.*” VAE, c. 17, p. 440.

⁵³ VSA, c. 17, p. 162. “*Hi humiliter ad virum Dei petierunt, ut praecibus regis daret adsensum atque filium ipsius sacro dignaretur dilui fonte, et ut eum enutriret atque legem inbueret divinam, quantotius adsentiret, dicentesque, quod si hoc vir Dei non rennueret, per hanc familiaritate liberius in regno ipsius, vel ubicumque eligeret, haberet licentiam praedicandi, seu et nationes quam plures per hanc gratiam se posse conquiri fatebantur.*” VAE, c. 17, p. 441.

Cristo. **O rei então convocou Santo Amando e, reunindo um grande número de bispos e pessoas, nomeou-o administrador da igreja em questão.**”⁵⁴

Outro relato de sua boa relação com episcopado surge após o fracasso de sua tentativa de cristianização junto aos bascos, que fez com que ele se deslocasse para outra região. Na narrativa, o bispo da cidade reconheceu a santidade do monge-peregrino. “Com os bascos insistindo em sua cegueira, o santo homem chegou a certa cidade. **Honradamente recebido pelo bispo** enquanto ele, como é costume dos anfitriões, derramava água sobre as mãos de Amando.”⁵⁵ A atribuição de reconhecimento é tanta, que o bispo da cidade teria guardado a água e com ela realizou milagres de cura em nome de Amando.

Sob os auspícios de outro rei, Childerico II, o bispo de Maastricht recebeu novos benefícios territoriais, que permitiriam que continuasse a construção de mosteiros. É nesse momento que temos o relato mais claro de como a interferência monárquica poderia causar a inimizade entre bispos diocesanos.

O rei [Childerico II] lhe deu um lugar chamando Nant, e ali o homem de Deus começou a erigir um monastério. Mas um certo **Momulos, bispo da cidade de Uzès, não gostou nada de o homem de Deus ter recebido um presente do rei.** Inflamado com inveja, procurou desalojar o homem de

⁵⁴ VSA, c. 18, p. 163 “*... adveniente obitus die, Treiectensium episcopus feliciter migravit ad Christum. Tunc vero rex sanctum arcessivit Amandum, congregataque multitudine sacerdotum populi que turbam non modicam, ad regendam Treiectensium ecclesiam eum praeposuit.*” VAE, c. 18, p. 442.

⁵⁵ VSA, c. 21, p. 163. “*Illis autem adhuc in eorum caecitate permanentibus, et vir sanctus ad alia deigraret loca, pervenit ad civitatem quendam. Ubi eum ab episcopo civitatis illius honorifice fuisset susceptu, dum ei hospitalitatis more episcopus aquam in manibus funderet*” VAE, c. 21, p. 444.

Deus. [...]. **Os agentes enviados pelo bispo para matar Amando nada podiam ver.** Em desespero prostraram-se diante dos pés do santo...⁵⁶

Esse relato, apesar de contrapor um episódio de boa relação de Amando com outro bispo, apresenta um detalhamento muito maior sobre os sentimentos e planos constituídos pelo bispo de Uzès, bem como os desdobramentos e consequências dessas ações. Acreditamos que, do ponto de vista da intencionalidade e do grau de dramaticidade empregados, o hagiógrafo pretendeu dar mais ênfase ao caso de traição no interior do campo religioso entre membros do episcopado – com o detalhamento do nome e diocese – se comparado ao relato anterior - da relação do peregrino com um bispo sem nome de uma cidade desconhecida, mas claramente favorável a ele.

Vale ainda destacar que desde o início de sua *vita* o hagiógrafo transmite a prosperidade que os instruídos por Amando possuíam, independentemente de suas origens, a associação ao monge-bispo garantia a inserção de novos nomes na rede monástica de patrocínio real ou aristocrático. “Se encontrava cativos ou garotos do além-mar, libertava-os por um preço, batizando-os e ensinando-os a ler. [...]. **Soubemos que alguns deles mais tarde tornaram-se bispos, padres ou abades distintos.**”⁵⁷

⁵⁶ VSA, c. 23, p. 164. “*Deditque praefatus rex ei locum noncupante Nanto, in quo vir Domini sagaci intentione coepit aedificare coenobium. Mommolus autem quidam Ozidinsis urbis antestis valde ferebater moleste, quod isdem vir Domini extinguere conabatur, missisque agilibus viris, ut eundem virum Dei a loco ipso contemptibiliter iniurias adfectum eicerent aut certe in eodem punirent loco. [...] ita ut apparitores, qui ad interficiendum eum fuerant missi, amisso lumine, nihil penitus viderent, spemque vitae nullam, habentes prostrati pedibus sancti viri...*” VAE, c. 23, p. 446.

⁵⁷ VSA, c. 9, p. 159. “*Si quos etiam captivos vel pueros transmarinus invenisset,*

Conclusão

A análise da interação de Amando de Maastricht e dos bispos do reino merovíngio, retratados em sua hagiografia, demonstra o quanto o monge estava inserido em uma relação político-religiosa pré-estabelecida, com dinâmicas e expectativas próprias de seu contexto. A associação entre mosteiros columbianos e o patrocínio monárquico ou das elites aristocráticas definiu a forma como era instituída a construção dessas casas, que não se restringiam às de tradição irlandesa. Apesar do peregrino não ser diretamente vinculado a uma habitação de Columbano, os laços estabelecidos são identificados em diversos momentos, seja pela família monárquica a qual se associava, seja pela proximidade com monges, como Jonas de Bobbio. Tais elementos só são percebidos por meio de documentação auxiliar, uma vez que a hagiografia de Amando não indica claramente ou omite essa afinidade e tantas outras.

Mais uma característica dessa tradição predecessora ficou identificadano período em que Amando setorna umbispo *peregrini*, dando assistência aos monges e cidades que necessitassem de sua orientação religiosa, mesmo que isso significasse o conflito com o clero. Apesar de não ter sido inaugurada ou motivada pela presença dos monges columbianos, estes fizeram uso da estrutura para seus objetivos religiosos, replicados por Amando e passados adiante pelos seus seguidores. Acreditamos, com base no nosso aporte teórico, que a ação monárquica era capaz de balancear ou acirrar conflitos no interior do campo religioso,

dato pretio redimebat, spiritalique eos regerans lavacro, litteris affatim imbui praecipiebat, [...] pluresque ex his postea episcopos vel presbiteros seu honorificos abbate fuisse audivimus.” VAE, v. 9, p. 435.

atribuindo legitimidade por meio de nomeações que eram apenas confirmadas pelo episcopado, ou retirando seu apoio, que permitia que as disputas se estabelecessem de formas diferentes.

As referências aos conflitos de interesse e competência entre bispos são discretas, contudo, não foram excluídas na narrativa da *Vita*. Em alusões quantitativas, as boas relações entre os bispos e Amando são maioria. Qualitativamente, elas se equiparam em gravidade quando lembramos do episódio de Momulos de Uzès. Concluimos que era interesse do hagiógrafo indicar tanto o prestígio de Amando entre seus iguais e admiradores, quanto demarcar as contendas existentes em sua trajetória religiosa. As mesmas oscilações interpessoais são apontadas na sua relação com o rei Dagoberto, mas que findam proveitosas para ambos.

Referências bibliográficas:

Documentos:

Les canons des Conciles Merovingiens (VIe – VIIe siècles). DE CLERCQ, C.; GAUDEMET, J.; BASDEVANT, B. (Ed. e Trad.) Paris: Du Cerf, 1989. 2v. (Sources Chrétiennes, 353-354).

Life of St. Columban. In: *Translations and reprints from the original sources of european history*. Ed. Carleton Dana Munro. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2008. V. II, n. 7.

Vie de Saint Amand. In: HAYE, Régis de La (Ed.) *Le Dossier Historique de Saint Amand*, p. 10-31. Disponível em: <http://www.academia.edu/30835759/Le_dossier_historique_de_saint_Amand>. Acesso em: 25 mar. 2017.

Vita Amandi episcopi. In: *Passiones vitaeque sanctorum aevi*

Merovingici: Monumenta Germaniae Historica. Ed. Bruno Krusch. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1910. t. V, p. 428-449.

Vita S. Amandi, episcopi et confessori. In: HILLGARTH, Jocelyn Nigel (Ed. e Trad). *Cristianismo e Paganismo, 350-750: A conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2004.

Bibliografia específica:

BITTERMANN, Hellen Robbins. The influence of Irish monks on merovingian diocesan organization. *The American historical review*, Bloomington, v. 40, n. 2, p. 232-245, 1935.

BOURDIEU, Pierre. *Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand/Difel, 1989.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.

BROWN, Peter. *Tempora Cristiana: Tempos Cristãos*. In: _____. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 52-71.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: _____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 266-278.

COLLINS, Roger. El cristianismo y los habitantes de las montañas en época romana. *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antig. crist.*, Murcia, n. 7, p. 551 - 557, 1990.

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

DUNN, Marylin. *The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Cornwall: Blackwell, 2000.

FLETCHER, Richard. *The barbarian conversion: from paganism to Christianity*. New York: Henry Holt, 1998.

FOX, Yaniv. *Power and religion in merovingian Gaul. Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*. Cambridge: Cambridge University, 2014.

GANSHOF, François-Louis. Hagiographie belge. *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 5, f. 1, p. 256-260, 1926.

KREINER, Jamie. *The social life of hagiography in the merovingian kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

LINAGE CONDE, José Antonio. Lo irlandés y lo romano en la adaptación de un fenómeno oriental: el monacato. In: VII SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 7., Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996. *Anais...* Instituto de Estudios Riojanos, 1997. p. 149-166.

MÍTRE FERNANDEZ, Emílio. Las comunidades célticas. *Cuadernos de História* 16, Madrid, n. 59, p.13-16, 1985.

MOREAU, Edouard de. La Vita Amandi Prima et les foundations monastiques de s. Amand. *Analecta Bollandiana*, v. 67, p. 447-464, 1949.

_____. *Saint Amand: Apotre de la Belgique et du nord de la France*. Louvain: Museum Lessianum, 1927.

RICHTER, Michael. Peregrinatio. In: DUFFY, Seán. *Medieval Ireland. An Encyclopedia*. New York/London: Routledge, 2005. p. 272-273.

SILVA, Leila Rodrigues da.; RAFFAELI, Juliana Salgado. A atividade cristianizadora de Amando de Maastricht na *Vita Sancti*

Amandi. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano 8, n. 22, p. 75-90, 2015.

VAN DAM, Raymond. Bishops and society. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Org.). *The Cambridge history of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 343-366.

VELÁZQUEZ, Izabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2002.

WOOD, Ian. *The merovingian kingdoms. 450-751*. Londres/ Nova Iorque: Longman, 1994.

PARTE III:
CAMPOS DO SABER
E PRODUÇÃO ISIDORIANA

AS “FASES DO FIEL”: UMA ANÁLISE DAS ETAPAS DO BATISMO NO DE *ECLESIASTICIS OFFICIIS* DE ISIDORO DE SEVILHA (SÉCULO VII)

Nathália Serenado da Silva

Resumo: *De ecclesiasticis officiis* foi escrito por Isidoro de Sevilha por volta de 598 e 615 e dedicado, conforme mencionado pelo autor, a seu irmão Fulgêncio, bispo de Égica. Configura-se como um manual litúrgico que, segundo a historiografia, teve certa circulação, tendo sido utilizado na educação de sacerdotes, bispos e monges. Versa a respeito dos ofícios sagrados e os papéis de cada classe de fiéis e clérigos na hierarquia eclesiástica.

Neste capítulo analisamos a descrição das *fases do fiel na iniciação cristã* no reino visigodo presentes no documento, especialmente, buscando identificar a relação com o episcopado e as referências a sua atuação nesses graus. Para tal, abordaremos o *De ecclesiasticis officiis*, visando compreender os aspectos modelares das etapas e dos papéis dos catecúmenos, competentes e batizados, dando ênfase, quando possível, à atuação dos bispos nesses momentos da vida do fiel.

Palavras-chave: Batismo; Bispo; Isidoro de Sevilha.

Abstract: *De ecclesiasticis officiis* was written by Isidore of Seville around 568 and 615, and dedicated, as mentioned by the author, to his brother Fulgentius, bishop of Ecija. It's configured as a liturgical manual that, according to historiography, had certain circulation, and was used in the education of priests, bishops and monks. It deals with the holy offices and the roles of each one in the ecclesiastical hierarchy.

In this chapter we analyze the description of the phases of the faithful in the Christian initiation in the Visigoth kingdom presented in the document, especially seeking to identify the relation between the episcopate and the references to their agency in these steps. For such, we will approach the *De ecclesiasticis officiis*, aiming to comprehend the modular aspects and roles played by the catechumens, competents and baptized, focusing, when possible, on the duties of bishops in the life of the faithful.

Keywords: Baptism; Bishop; Isidore of Seville.

Após o batismo, o Espírito Santo é concedido pelos bispos, mediante a imposição de mãos, como recordamos o que fizeram os apóstolos de acordo com os Atos dos Apóstolos (*De ecclesiasticis officiis*, c. 27)

Introdução:

No reino visigodo, a conversão ao credo niceno promoveu a intensificação da cooperação entre a instituição eclesiástica¹ e a monarquia visigoda por meio da participação e interferências recíprocas nos âmbitos de poder político e religioso. A intervenção régia atuou, por exemplo, na nomeação de bispos, na chamada à celebração de concílios e no regime administrativo de mosteiros.² Em contrapartida, o episcopado operou junto à monarquia na assistência dos bispos no estabelecimento do corpo legislativo, como quando participavam como juízes em casos civis; em sua presença na aula régia, instância de nobres que aconselhavam os reis;³ na confirmação legislativa do disposto nas assembleias episcopais; e na ratificação conciliar da sucessão real.

¹ Quando nos referirmos à instituição eclesiástica, Igreja ou igreja visigoda, no contexto dos reinos romano-germânicos, entendemo-la como uma instituição heterogênea e em constante processo de adequação e construção, que assumiu características locais e únicas conforme os reinos nos quais atuava. Seguindo as considerações desenvolvidas por Leila Rodrigues da Silva, somos partidários da ideia de que existiam elementos comuns às várias igrejas locais, como resultado principal da tradição cultural compartilhada pelo episcopado que adotou estratégias semelhantes no que toca ao seu trabalho pastoral de cristianização nos diferentes reinos. Cf.: SILVA, Leila Rodrigues da. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. p.13.

² ORLANDIS, José. *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad tardía: estudios varios*. Zaragoza: DL, 1984. p. 44-46.

³ ORTIZ DE GUINEA, Fernández. Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda. *Studia Historica*. Historia Antigua, Salamanca, v. 12, p. 159-167, 1994. p. 161-163.

Desse modo, a política religiosa empreendida pelo episcopado e pelo poder régio, no posterior à conversão de Recaredo e sua consolidação no III Concílio de Toledo em 589, compreendeu algumas frentes de atuação: a unificação religiosa e, por conseguinte, litúrgica; o fortalecimento identitário do episcopado; a convocação de concílios por parte do monarca; o empenho pela cristianização, dentre outras. Reconhecendo a estreita relação estabelecida entre várias das ações empreendidas nesta conjuntura, analisaremos o *De ecclesiasticis officiis*⁴ de Isidoro de Sevilha no que diz respeito às descrições das *fases do fiel na iniciação cristã*, nomeadamente, o catecúmeno, o competente e o batizado, relacionando-as com o episcopado e sua atuação nestes ritos, identificando as referências ao episcopado e verificando sua incidências na descrição nessas etapas.

Ao tratar do batismo, o manual litúrgico traça os graus que os neófitos ocupariam na comunidade religiosa em virtude do progressivo conhecimento das coisas divinas. O *DEO* enfoca tanto as características esperadas dos novos convertidos como os rituais que compõem a conversão. Assim, Isidoro de Sevilha indica condutas adequadas às etapas de catecúmeno, competente e batizado, além de, também, descrever a participação do episcopado nesse processo. Nomeamos tais graus como “*fases*”, “*momentos*” ou *etapas do fiel na iniciação cristã*.

A obra *DEO* foi escrita por Isidoro de Sevilha por volta de 598 e 615, como resposta a demandas de seu irmão Fulgêncio, bispo

⁴ Utilizaremos a sigla DEO quando nos referirmos a obra *De ecclesiasticis officiis*. Em nossa análise utilizaremos as seguintes edições: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. In: *Operum Diui Isidori Hispal. Episcopi pars altera*. Madri: ex Typographia Regia, 1599.; ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Ed. Antonio Viñayo González. León: Isidoriana. 2007.

de Égica, conforme informado pelo próprio autor. A natureza do documento é tida como um manual litúrgico que versa a respeito dos ofícios e sacramentos eclesiásticos⁵ e, também, acerca da atuação dos clérigos e fiéis na vida religiosa. Silva aponta que esse documento circulou nos âmbitos de aprendizagem de sacerdotes, monges e bispos, e foi citado, por exemplo, na obra *Regula Communis*, regra monástica produzida por Frutuoso de Braga.⁶

Formalmente o texto é dividido em dois livros: o primeiro, chamado *De origine officiarum*, apresenta e discorre acerca dos ofícios e dos cultos sagrados. O segundo, *De origine ministrorum*, aborda a hierarquia eclesiástica e social, os religiosos e suas responsabilidades e, também, os papéis desempenhados pelo fiel. Organizar o *DEO* em formato esquemático tinha como objetivo apresentar um mundo em que todas as respostas e questões litúrgicas parecessem resolvidas e fossem transmitidas com um padrão fixo em proposições simples. Para O’Loughlin, os manuais não apenas assumiram que a curiosidade poderia ser canalizada para um conjunto conhecido de respostas, como também, produziram a crença de que a fé cristã poderia ser apresentada como uma série de temas simples, e que todos os outros trabalhos

⁵ Para O’Loughlin durante o início da Idade Média surgiram coleções de cânones em um formato de manual que poderia ser usado para regular dioceses de acordo com um conjunto de padrões inscritos em livros. Os bispos tinham como certo que em toda igreja a mesma doutrina seria mantida, mas estavam igualmente, se não mais, ansiosos de que um visitante encontrasse as mesmas práticas e a mesma identidade de grupo entre o clero. Cf.: O’LOUGHLIN, Thomas. *The Latin West in the Period of Transition from “the Late Roman Empire” to “Early Medieval Europe”: Consolidation and Innovation*. In: LÖSSL, Josef, BRIAN-BAKER, Nicholas (Ed.). *A Companion to Religion in Late Antiquity*. Oxford: Willey-Blackwell, 2018. p. 81-97.

⁶ SILVA, Leila Rodrigues da. O paradigma de monge nos *De ecclesiasticis officiis e Regula Isidori*. In: XXV Simpósio Nacional de História. História e Ética, 2009, Fortaleza. *Anais...*Fortaleza: ANPUH, 2009. p. 3.

teológicos iriam simplesmente preenchendo-os com detalhes de um saber mais geral.⁷ Tendo em vista tal estrutura, nossa investigação irá deter-se no conteúdo do segundo livro por meio da seleção dos seguintes capítulos: XXI – Dos catecúmenos, dos exorcismos e do sal; XXII – Dos competentes; XIII – Do símbolo; XXIV – Da regra da fé; XXI – Do batismo; XXVI – Do crisma; XXVII – Da imposição de mãos e da confirmação. Tal seleção foi baseada em uma análise preliminar que tem a iniciação cristã como objeto basilar.

As fases do fiel na iniciação cristã⁸ se relacionam diretamente com a divisão formal em capítulos descritivos do *DEO* — aspecto marcante da tradição documental dos *De officiis*. Entendemos tais fases como graus sacramentais à iniciação cristã que compreendia o conhecimento de preceitos cristão e ritos litúrgicos, a fim de promover o acesso aos benefícios espirituais.

Entendendo liturgia como esquemas de celebração de ordem concreta que conjugam e alternam cantos, leituras bíblicas, orações do clero e do povo, os tempos de silêncio e outros elementos próprios de cada rito,⁹ ressalta-se que durante o período visigodo não alcançou a homogeneidade pretendida. Os aspectos litúrgicos, entretanto, eram um dos poucos mecanismos capazes de garantir no reino a circulação regular e efetiva de um conjunto de diretrizes programáticas e difundi-

⁷ O’LOUGHLIN, Thomas. Op. Cit., p. 88.

⁸ *DEO* não menciona diretamente tal expressão, construímo-la como recurso analítico e tendo em vista tornar didática nossa exposição. As fases do fiel na iniciação cristã se relacionam diretamente com a divisão feita por Isidoro de Sevilha no referido documento, e são caracterizadas por cerimônias específicas que trataremos mais a frente.

⁹ GODOY FERNÁNDEZ, Cristina. *Arqueología y Liturgia*. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Barcelona: Universidad de Barcelona, 1995. p. 25-42.

las de forma mais ou menos estáveis.¹⁰ Assim, acreditamos que o episcopado visigodo buscou implementar um sistema de controle e supervisão de mecanismos como linguagem, gestos e cerimônias, reforçando sua posição de dominantes no *campo religioso* por meio do monopólio litúrgico.

Em diálogo direto com a historiografia, é possível questionar se o bispo atuava como fiador da idoneidade e das virtudes daqueles que seriam batizados e passariam a participar da comunidade religiosa. Para tal, vamos nos valer dos questionamentos e argumentos apresentadas por Claudia Rapp, que compreende que este processo era mediado por um “patrocinador” (*guarantor*) espiritual cujos procedimentos que conduziram ao batismo de outrem eram garantidos por seu mérito, já que o rito batismal funcionava como a conclusão de uma fase de preparação guiada pelo “patrocinador” como guia espiritual.¹¹

***De Ecclesiasticis Officiis* de Isidoro de Sevilha**

O governo episcopal de Isidoro de Sevilha é tido como ponto de partida de unificações litúrgicas sistematizadas em relação ao projeto político-religioso empregado no reino visigodo no posterior a 589. O bispo sevilhano viveu em torno de 565 e 636, e nasceu em uma influente família hispânica, sucedendo seu irmão Leandro no bispado de Sevilha em 600. O hispalense

¹⁰ DELL'ELICINE, Eleonora. Discurso, gesto y comunicación en la liturgia visigoda (589-711). *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, n. 2, p. 1-23, 2008. p. 1.

¹¹ RAPP, Claudia. Spiritual guarantors at penance, baptism, and ordination in the late antique east. In: FIREY, Abigail. *A New History of Penance*. Leiden: BRILL, 2008. p. 121-148. p. 129-130.

atuou no processo de reorganização da igreja local e também na consolidação da monarquia visigoda.¹² Isidoro produziu um múltiplo conjunto documental que conta com obras como uma crônica, uma história, tratados, epístolas, etimologia e uma regra, além de ter presidido os II Concílio de Sevilha e IV de Toledo, respectivamente, reuniões provincial e geral.¹³

O *DEO* é um manual litúrgico que expressa influência de autores da patrística como Orígenes de Alexandria, Lactâncio, Jerônimo de Estridão, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, além de João Cassiano e, como de costume, dos textos testamentários.¹⁴ Tal influência se relaciona diretamente com a formação educacional de Isidoro, visto que foi promovida dentro dos padrões da tradição erudita “pagã” e cristã, dando ênfase aos autores da patrística e ao estudo das Escrituras.¹⁵

Isidoro de Sevilha, ao escrever *DEO*, vincula-se à tradição documental dos *De officiis*, tratados antigos e cristãos que buscavam descrever papéis sociais, uma moral prática e suas correspondentes obrigações. Com Ambrósio, bispo de Milão,

¹² SILVA, Leila Rodrigues da. Episcopado e relações de poder nos *De Ecclesiasticis Officiis* e *Sententiarum Libri Tres* de Isidoro de Sevilha. *Acta Scientiarum. Education*, v. 36, p. 181-187, 2014. p. 182.

¹³ Os documentos de maior impacto produzidos por Isidoro de Sevilha são *Chronicon; Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum; De viris illustribus; Synonymorum libri duo; De natura rerum; Regula monachorum; De etymologiarum libri; Sententiarum libri tres, e De ecclesiasticis officiis*. Cf.: SILVA, Leila Rodrigues da. A construção paradigmática da figura episcopal nos *De ecclesiasticis officiis* e *Sententiarum libri tres* de Isidoro de Sevilha. *Territórios e Fronteiras*, v. 1, n.2, p. 06-20, 2008.; SANCHEZ HERRERO, José. El pensamiento histórico, escriturístico, teológico e elesiástico o litúrgico y ascético de San Isidoro. In: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Julián (Coord.) *San Isidoro, Doctor de las Españas*. Sevilha: Caja Duero. Fundación Caja Murcia. Fundación el Monte, 2002. p. 137-169.

¹⁴ SILVA, Leila Rodrigues da. A construção paradigmática... Op. Cit., p. 9.

¹⁵ FONTAINE, Jacques. Op. Cit., p. 145-161.

percebemos o primeiro impulso de cristianização deste tipo de obra, em que o milanês destina seu escrito aos clérigos de seu entorno episcopal mediante as referências presentes nas Escrituras e nos Evangelhos ao serviço do culto litúrgico judeu — como no caso dos salmos — e cristão. A obra ambrosiana aborda pouco os ofícios religiosos do culto, ocupando-se das práticas virtuosas por parte dos clérigos. Ainda como referência textual, a palavra *Officiorum* nas Etimologias Isidoro de Sevilha é descrita como termo derivado de *efficere*, ou seja *realizar*, e, além disso, diz que muitas são as classes de ofícios, mas que as principais são as que trabalham com as coisas sagradas e divinas.¹⁶ Em *DEO* a palavra recebe dois sentidos, dos quais Isidoro fará uso para cunhagem de seu manual litúrgico: ofício litúrgico e ministério hierárquico da instituição eclesiástica. Passa a designar a ideia de um “dever” no qual diferentes posições na hierarquia eclesiástica e religiosa são incumbidas aos membros da Igreja, e que se estendem às funções que possuem nos papéis rituais do culto.¹⁷

O *DEO* se divide em dois livros: *De origine officiarum* e *De origine ministrorum*. O primeiro é de certo modo uma história da liturgia e se foca no estudo do culto; possui quarenta e cinco capítulos que tratam dos ofícios da igreja, dos livros das Escrituras e seus autores, da missa e suas variadas orações, festividades do ciclo cristológico, do jejum e da abstinência.¹⁸ O

¹⁶ ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae*. Ed. Manuel Marcos Casqueiro. Introdução geral por Diaz Y Diaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. p. 608-609.

¹⁷ FONTAINE, Jacques. Op. Cit., p. 145-146.

¹⁸ PÉREZ GONZÁLEZ, Maurilio. La liturgia Hispano-Visigoda ne la época de Isidoro de Sevilha. In: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Julián (Coord.) *San Isidoro, Doctor de las Españas*. Sevilha: Caja Duero. Fundación Caja Murcia. Fundación el Monte, 2002. p. 261-264.

mesmo é composto de cantos, leituras e orações, cerimônias da assembleia eucarística, ciclo das horas, tempos de festa do ano litúrgico.¹⁹ Configura-se, assim, como uma obra que compila os ofícios religiosos do serviço cerimonial.²⁰

Já *De origine ministrorum*, ao qual nos detemos neste capítulo, conta com vinte e sete capítulos em que Isidoro de Sevilha descreve as distintas ordens clericais e a posição dos fiéis na comunidade religiosa. Além disso, o hispalense discorre acerca das diferenças entre as categorias dos catecúmenos e sacramentos da iniciação cristã e acerca dos graus simbólicos do batismo e da pia batismal.²¹ Ele apresenta os diversos ministérios assumidos pelos cristãos na hierarquia religiosa e eclesiástica, desde os bispos aos laicos casados, ou mesmo catecúmenos e batizados, assim como os distintos níveis e deveres inerentes a esses papéis assumidos.²²

Batismo e episcopado visigodo

O batismo funcionava como a conclusão de um processo de preparação da iniciação cristã: buscava simbolizar a reconstituição da morte e a ressurreição de Jesus. Para além desse aspecto simbólico, ele operava como um sinal sob o qual a comunidade se unia — uma marca identitária que poderia ser utilizada frente a seus opositores e a estranhos. Atuava, também, como uma expressão ritual do poder do bispo sobre seus seguidores, principalmente pelo interesse de definir e controlar

¹⁹ Festas cristológicas/Temporal.

²⁰ FONTAINE, Jacques. Op. Cit., p. 145.

²¹ PÉREZ GONZÁLEZ, Maurilio. Op. Cit., p. 261-264.

²² FONTAINE, Jacques. Op. Cit., p. 145-146.

os processos de movimento na fronteira entre fiéis e não fiéis. O bispo estava, então, incumbido de criar e observar mecanismos que reforçassem a solidariedade de seu grupo, reafirmando sua posição proeminente no mesmo,²³ especialmente, no processo de fixação do batismo e dos papéis sociais do fiel em função do poder episcopal.

Segundo as Etimologias de Isidoro de Sevilha

O termo grego *batismo* é traduzido em latim por *lavagem*. E isso se chama lavagem porque nela o homem se torna melhor pelo espírito da graça e se torna muito diferente do que costumava ser. Antes de ficarmos manchados pela fealdade do pecado, com essa *lavagem* nos tornamos bonitos por causa da brancura das virtudes.²⁴

Os neófitos se preparavam para o batismo durante a quaresma recebendo instruções formais e detalhadas da fé cristã vindas do bispo ou do presbítero — principalmente pelo ensino do que Isidoro de Sevilha chama de “Símbolo”. O acolhimento dos novos fiéis no findar desta preparação, durante a liturgia da Páscoa, contava com a participação solene da comunidade a fim de atestar a vida digna e cristã dos batizados, como já destacado no início desse texto.²⁵ Sendo assim, o batismo era um evento que contava com diferentes grupos sociais da Igreja, congregando e obtendo a participação dos fiéis batizados, da comunidade, do

²³ WOOD, Jamie. Elites and Baptism: Religious ‘Strategies of Distinction.’ *Visigothic Spain. Elite and Popular Religion*, v.42, p. 3-17, 2006. p. 10.

²⁴ “*Baptismum Graece, Latine tinctio inter pretatur; quae ideirco tinctio dicitur, quia ibi home spiritu gratiae in melius inmutatur, et longe aliud quam erat efficitur. Prius enim foedi eramus deformitate peccatorum, in ipsa tinctione reddimur pulchra dealbationc virtutum.*”. ETYM, p. 614-615.

²⁵ RAPP, Claudia. Op. Cit., p. 129-130

presbítero e, especialmente, do bispo — sendo descrito, pelo *DEO*, por seu poder simbólico como o produtor dos ritos que se desenvolvem nessa liturgia:

Isto é o que só os bispos podem fazer: confirmar e dar o espírito santo; não só se demonstra pela tradição eclesiástica e também por aquela mais alta leitura dos Atos dos Apóstolos, que nos afirma que Pedro e João foram enviados para que dissessem o Espírito Santo aos já batizados. Os presbíteros, no caso da ausência do bispo, quando batizam, é lhes permitido ungir aos batizados, **mas com o crisma consagrado pelo bispo**, mas não podem assinalá-los na frente com o **crisma, ação reservada unicamente aos bispos que são o espírito paraclito.**²⁶

A separação dos ofícios destinados ao episcopado em detrimento do papel litúrgico do presbítero, especialmente no que toca aos atos vinculados ao batismo e aos graus do fiel, não são exclusividade deste manual litúrgico. O cânone oito do II Concílio de Sevilha, presidido por Isidoro em 619, delimitava como um presbítero deveria se portar e quais ofícios lhes eram proibidos na presença de um bispo.²⁷ No mesmo sentido, também censurava a unção com o crisma²⁸ do batismo e, além disso,

²⁶ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p. 180. Grifo nosso. “*Hoc autem folis Pontificibus deberi, vt vel confignent, vel vt Paracletum spiritum tradant, quod non folum consuetudo Ecclesiastica demonstrat verum & superiorilla lectio actuum Apostolorum, quae asseerit, & Petrum & Iohannem esse directos, qui iam baptizatis traderent Spiritum Sanctum. Nam presbyteris, seu extra Episcopum, siue praesente Episcopo cum baptizant, chrismate baptizatos vngere licet, fed quod ab Episcopo, fue rit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo figmare, quod folis debetur Episcopis, cum tradunt Spiritum Paracletum.*” Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 366.

²⁷ CHVR, p. 124.

²⁸ Diferentemente do que se compreende atualmente por crisma – um

reprimia que o sacerdote entrasse no batistério ou fizesse o sinal da cruz em uma criança quando da participação do epíscopo. A necessidade da imposição de mãos — tema do vigésimo sétimo capítulo de *DEO* — também aparece no mencionado concílio, porém, não é descrita como uma fase dentro da liturgia batismal, mas sim em relação àqueles que foram batizados em vertentes consideradas heréticas.²⁹

A adoção da fé nicena não contava com um segundo batismo, a Igreja reprovava tal prática conforme apresentado pelas atas conciliares do III Concílio de Toledo e pelo *DEO*. Indicava-se a realização de uma imposição de mãos, pois: “É correto que nós sejamos batizados em Cristo uma só vez, pois uma só vez Cristo morreu por nós.”³⁰ Sendo assim, “Nem o batismo único administrado em nome da Trindade pode ser repetido, o que está proibido; [...] pensa-se que é o ministro quem dá a eficácia, mas que Deus é quem doa apenas pelo poder.”³¹

No que se refere às dissidências referentes ao batismo, *DEO* discorre a respeito dos seus fundamentos dogmáticos, principalmente na importância da trindade para a execução

sacramento cristão católico que busca confirmar as diretrizes religiosas na maturidade do fiel –, para nosso contexto o crisma estava associado aos óleos utilizados na unção do fiel dentro dos ritos realizados na liturgia do batismo, conforme delimitado pelo *DEO*.

²⁹ CVHR, p. 124.

³⁰ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p. 175. “Semel autem nos oportet in Christo lauari, quia Christus semel pro nobis mortuus est.” Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 364.

³¹ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p. 169. “Neq. vnu Trinitatis baptismum (quod nefas est) iteretur: neq. pro diuerfitate tradetiu ministroru fingulis putetur quibusq. conferri, sed a Deo fingulati potestate donari.” Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 363.

considerada correta de tal liturgia. Essa questão foi amplamente discutida na *Hispania*, desde Martinho de Braga com a defesa de uma trina imersão, ainda no reino suevo.³² E em carta enviada por Gregório I, bispo de bispo de Roma, a Leandro de Sevilha e anexada às atas do VI Concílio de Toledo, mesmo contando com a confirmação de que tanto uma única imersão como três fossem consideradas pelo bispo de Roma como lícitas, preferiu-se a única imersão tendo em vista um afastamento da dita heresia ariana.³³ Portanto, em *DEO* o Hispalense afirma:

No Pai e no Filho e no Espírito Santo estão os dons salvíficos do batismo; de modo que a santificação nunca é dada pela administração do batismo, a menos que seja aquele que é batizado sob o mistério da Trindade, como o Senhor nos diz [...] Portanto, se o batismo é administrado omitindo qualquer uma das pessoas da Trindade, nada é alcançado com a cerimônia batismal, se toda a Trindade não for invocada.³⁴

³² Figurando como tema central da obra *De Trina Mersione* de Martinho de Braga, o batismo é alvo de intensa argumentação principalmente em relação às demandas cristológicas da época. Centrando-se na importância em torno da unificação da fórmula batismal, que, para o autor, deveria ser ministrada com menção ao nome da trindade de forma unívoca e com a tripla imersão ou aspersão, o bispo aponta, respectivamente, que esta fórmula deve demonstrar a importância da unidade de substância e a diferença das pessoas da deidade. Cf.: MARTINHO DE BRAGA. *De Trina Mersione*. In: MARTINHO DE BRAGA. *Obras Completas*. Ursicino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990. p. 167-169.

³³ CVHR, p. 191-193.

³⁴ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p. 174. “In Patre autem & Filio & Spiritu sancto salutaria baptismi dona consistunt. Vnde nequaquam baptismi sanctificatur officio, nisi qui sub Trinitatis tingitur sacramento, sicut & Dominus ait. Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti. Proinde si omnia qua libet Trinitatis persona baptismum detur, manifeste in regenerationis sollempnitate nihil agitur, nisi tota Trinitas inuocetur.” Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 364.

Acerca das disposições de papéis sociais aos batizados, o primeiro grau que aparece na obra *DEO* é o dos catecúmenos, depois o dos competentes e o terceiro o dos batizados, a partir de agora estas fases serão nosso foco de análise.

Catecúmeno: o ouvinte

Os catecúmenos são caracterizados por Isidoro de Sevilha como aqueles recém-saídos da “gentilidade”. São descritos como os desejosos de crer nas diretrizes religiosas dispostas pelo cristianismo. Tem, portanto, sua função delimitada na comunidade da seguinte forma: “Deus lhe fala pela primeira vez, e se chama catecúmeno, que quer dizer ouvinte, ou seja, que reconhecendo a um só Deus abandone os múltiplos erros referidos aos ídolos”.³⁵

Em *DEO*, Isidoro de Sevilha localiza essa etapa iniciática como fora da igreja; obviamente, acreditamos que este “fora” se expressa simbolicamente, pois deve obedecer a uma gradação das posições hierárquicas na comunidade religiosa. Para Godoy Fernandez, durante o processo de identificação entre a monarquia visigoda e o episcopado hispânico ocorreu uma sacralização litúrgica do espaço diocesano e/ou paroquial, permitindo que acontecessem celebrações nas ruas ou nas imediações da igreja, como nos pórticos e praças, locais que para a arqueóloga podem ser relacionados aos candidatos ao batismo e aos competentes.³⁶

³⁵ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p. 162. “*Deus primu loquitur, catechumenus, id est, audies, nominetur, fcilicet, vtvnu agnofecs Dnm, relinquat errores varios idoloru.*”. Cf: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 361.

³⁶ GODOY FERNÁNDEZ, Cristina. Op. Cit., p. 23-24.

Ao ter em consideração essa sacralização do espaço ou da cidade cristianizada, compreendemos o prescrito em *DEO* acerca dos catecúmenos e sua localização no espaço da igreja e na comunidade religiosa: “Os catecúmenos são apenas ouvintes, e nada pedem, são, por assim dizer, como hóspedes que coabitam com os fiéis, de fora escutam sobre os mistérios e a graça, mas não se chamam fiéis”.³⁷ Sendo assim, ele ainda não estaria inserido nas dependências físicas da igreja ou, principalmente, nas benesses salvíficas da comunidade religiosa. Nesta fase o fiel estava sendo preparado por meio daquilo que ouvia para entrar nos âmbitos e proteção do poder divino, e esta entrada era controlada em suas minúcias rituais e modelares pelo episcopado.

O catecúmeno deveria cumprir fases cerimoniais que o introduziriam no âmbito da igreja. O *DEO* delimita que em um primeiro momento fossem exorcizados, depois deveria ocorrer uma imposição de sal e por fim seriam ungidos. Segundo Isidoro de Sevilha esse processo de exorcismo tinha como objetivo repreender utilizando-se das palavras “o espírito imundo, dirigidas aos energúmenos e catecúmenos; por meio do exorcismo, expulsam deles o péssimo poder, a malícia inveterada, e a violenta invasão do demônio”.³⁸

Os ritos realizados estavam diretamente ligados ao

³⁷ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p. 164. “*na catechumeni tatum audiut, nec du petut. Sut enim quafi hospites, & vicini fidelium, de foris audiut mysteria & grátia, fed adhuc no appellatur fideles.*”. Cf: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 361.

³⁸ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p.163. “*Exorcismus aut fermo increpationis est contra immudum spiritu in energumenis, fue catrchumenis faeus, per que ab illis Diaboli nequissima virtus, & inuclerata malitia, vel violeta incurfio expulsa fugetur.*”. Cf: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 361.

seu futuro como batizados e membros da Igreja, e para tal o episcopado devia conformar em minúcias tais solenidades. Para Isidoro, a cerimônia do sal busca se relacionar à sabedoria de não se afastarem do “sabor de Cristo”, de forma a não se converterem em ímpios. Além disso, relembra a passagem das Escrituras em que a esposa de Ló, quando da destruição de Sodoma e Gomorra, olha para trás e se transforma em estátua de sal. Este aspecto do rito batismal buscava afastar o fiel de sua vida anterior, e dirigir seu porvir: “[...] enquanto eles permanecem firmes, seja um condimento para os outros. [...] para que não sintam nostalgia da vida passada, não voltem seu louvor ao mundo.”³⁹

Competente: aquele que pede

Funcionando como o segundo grau na projeção da iniciação cristã, os competentes são apresentados como uma fase transicional que se configura com a recepção da fé àqueles que já corrigiram sua vida e necessitam receber a graça da divindade no batismo. Neste sentido o *DEO* afirma que estes se chamam competentes, pois “quer dizer solicitantes da graça do senhor.”⁴⁰

Diferentemente dos catecúmenos, que ouvem e são ensinados fora da comunidade dos fiéis, como vimos anteriormente, aos

³⁹ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p.163-164. “Sales aut in ministriis catechumenis dados á Patribus ideo est institutu, vt eoru gustus codimentu sapiencie percipiat, neq. desipiant a sapore Chnstance fint fatui, & retro respiciant, sicut vxor Lot, ne malu exempli dantes ipfi remaneant, vt alios codiant [...] eius renutiant: vt affectionis pristinae no recordetur, neq. ad feculi illecebras reuocetur”. Cf: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 361.

⁴⁰ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p. 164. “Ideoq appellatur cõpetentes ideft, gratiã Chrifiti petetes” ? Cf: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 361.

competentes foi concedido o direito de pedir e receber, pois já foram catequisados, e estariam impregnados das instruções acerca do sacramento.⁴¹ Sendo assim, segundo Isidoro, tal fase seria marcada pela entrega do símbolo da salvação — fórmula doutrinária ou profissão de fé: “[...] algo assim como a cartilha da fé e catecismo da santa doutrina e, assim instruídos, saibam como devem se apresentar para receber a graça de Cristo.”⁴² O sistema simbólico desta fase é caracterizado em função da educação, além de já terem passado pelos ensinamentos do catecumenato,⁴³ o competente recebe um saber sistemático, mesmo que oral, dos referenciais dogmáticos do cristianismo niceno; tal fase se identifica, portanto, com o movimento de conversão.

Para Giordano a instituição do batismo e suas fases pedagógicas, propunham uma disciplina e uma didática de conversão ligadas à ideia de que os homens não nasciam, mas se faziam cristãos a partir de uma prática virtuosa. Neste sentido, o autor acredita que o banho iniciático e os instrumentos sacramentais raras vezes conseguiram “cancelar” o passado religioso do “pagão” com respeito à conversão individual. Não

⁴¹ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p. 164. “Istis enim fa lutare symbolum traditur, quafi communi torium fidci & fanctae cofefsionis indicium, quo instructi agnoscant, quales iam ad gratiam Chrifiti exhibere fe debeant”. Cf: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 361.

⁴² ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p. 164. “Istis enim salutare symbolum traditur quafi communi iorium fidei & fanctae cofefsionis indicium, quo instructi agnoscant, quales iam ad gratiam Christi exhibere se debeant.” Cf: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 361.

⁴³ Para Giordano o catecumenato deixa de ser um momento propedêutico de preparação para o batismo e passa a ser uma condição particular, um status na comunidade de fé. Cf: GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1983. p. 19.

é de nosso interesse compreender a religiosidade do batizado no campo subjetivo das transformações, já que acreditamos que a divisão das fases do fiel na iniciação cristã conforma um quadro hierárquico religioso e social.⁴⁴ Configurar o papel do fiel em uma sociedade em que os campos religioso e político estavam mobilizados em função de uma política religiosa foi caracterizar uma hierarquia social, e esse projeto foi comandado pelo episcopado visigodo. Sendo assim, entendemos que tal fase iniciatória está ligada a uma noção de conversão, mas que se vincula à uniformização de toda a comunidade religiosa, e não apenas motiva uma transformação individual, âmbito de interesse de Giordano.

Dentro deste quadro transicional, o competente já possuía uma posição, mesmo que marginal, na comunidade religiosa. Demarcava-se, portanto, uma situação hierárquica acima, por exemplo, de um catecúmeno, que estava afixada pela educação religiosa dada por meio da profissão de fé, e que se expressava numa identificação com um espaço na igreja.⁴⁵

Batizado: aquele que recebe

Os capítulos selecionados para esta análise do *DEO* têm por objetivo principal construir as diretrizes dos ritos e papéis envolvidos no batismo, que culminam na última fase iniciatória

⁴⁴ GIORDANDO, Oronzo. Op. Cit., p. 19-21.

⁴⁵ Como mencionado acima, para Godoy Fernandez, durante a associação religiosa entre a monarquia visigoda e o episcopado hispânico motivou a sacralização litúrgica do espaço urbano, permitindo que acontecessem celebrações nas ruas ou nas imediações da igreja, como nos pórticos e praças onde ocorriam os ritos do lucernário, e também teve nesses lugares cerimônias relacionadas aos competentes. GODOY FERNANDEZ, Cristina. Op. Cit., p. 24.

do fiel: o batizado. Ao abordar este estágio, Isidoro procura demonstrar com uma passagem das Escrituras o momento inicial do batismo e, principalmente, o vínculo que se objetiva estabelecer: “O batismo autêntico começou com Jesus [...]. Eu batizo na água, mas no meio de você está, a quem você não conhece; Ele vos batizará no Espírito Santo e fogo (Mt 3,11). [...] Deus é quem batiza para que os batizados se tornem filhos de Deus”.⁴⁶ Tornar-se filho de Deus no reino visigodo era participar da comunidade religiosa.

Wood considera o batismo como um demarcador de limites que tenta reforçar a lealdade entre os membros do grupo e excluir os não membros; logo, era um ritual litúrgico que completava a entrada na instituição eclesiástica e a fronteira vital na qual o acesso ou a exclusão da comunidade religiosa poderia ser representada e aplicada.⁴⁷ Acreditamos que, para além do movimento de exclusão, o batismo constrói as diretrizes de entrada e a pretendida coesão do grupo, o ponto de inflexão dessa inclusão está intimamente ligado àqueles ensinamentos sacramentais que Isidoro de Sevilha chama atenção nas fases anteriores. Do batizado espera-se que já tenha se afastado da sua vida não cristã no decorrer do exorcismo e do rito do sal, e aprendido os fundamentos dogmáticos por meio do “Símbolo”, sendo assim criou-se ritos em que aprendizados se desencadeiam e vinculam à vida do fiel ao momento de conclusão batismal.

⁴⁶ ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Op. Cit., p. 172-173. “Ego quidem baptizo in aqua, medius autem vestrum stetit, quem vos nescitis, ipse baptizabit vos in Spiritu Sancto, & igni. Haec est perfectio baptismi, Deus est enim, qui baptizat, vt pofsint & qui baptizantur fieri filij Dei.” Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 364.

⁴⁷ WOOD, Jamie. Op. Cit., p. 9.

Outro aspecto importante no *DEO* é promover uma legitimação do batismo como limite de grupo. Neste sentido, o hispalense demonstra as diferentes naturezas de batismos: das águas e do espírito; do martírio; e das lágrimas, penitência/regeneração. Aqui nos interessa o aspecto no qual Isidoro de Sevilha aproxima o ato de ter se batizado ao evento do martírio, especialmente, por que o mártir é um ideal de santidade de grande importância para as narrativas cristãs da época, visto que sofre pelo ideal da fé, e deve ser espelho da atuação do novo fiel na comunidade religiosa. Parece-nos, portanto, que ao fazer essa associação entre o batismo convencional, o martírio e, especialmente, penitência, o bispo objetiva construir uma vinculação e perpetuação deste nas condutas determinadas pelos representantes de Deus, em particular os episcopos.⁴⁸

O batizado é caracterizado por sua regeneração. E neste sentido, algumas diretrizes são propostas para os neófitos, como a renúncia ao diabo. “Duplo é o pacto do crente: primeiro por que renunciamos ao diabo, suas pompas e suas obras; segundo

⁴⁸ *Existem três classes de batismo: o primeiro é o batismo pelo qual é lavada a imundícia dos pecados no banho da regeneração; O segundo é o batismo com o qual alguém é batizado em seu próprio sangue pelo martírio. [...] Portanto, a água e o sangue, como gêmeos, são a figura do batismo: um no qual somos o que somos [por ser] regenerados pela água, o outro no qual somos consagrados pelo sangue. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. De Los Ofícios Eclesiásticos. Op. Cit., p. 173. “Tria sunt autem genera baptismi. Primum, quo fordes peccatorum per regenerationis lauacrum abluuntur. Secundum, quo quis sanguine suo per martyrium baptizatur quo baptismum etiam Christus baptizatus est, ut & in hoc, sicut & in caeteris, formam credentibus daret, sicut dicebat ad discipulos suos filios Zebedi. Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum, & baptismum quo ego baptizor baptizari? Itaque aqua & sanguis gemini est figura baptismatis: unum, quo reueramur ex lauacro, aliud, quo confecramur ex sanguine.” Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. De Ecclesiasticis Officiis. Op. Cit., p. 364.*

por que confessamos crer no Pai e no Filho e no Espírito Santo”.⁴⁹ E o arrependimento dos pecados: “Que os adultos aproveitem o batismo, para purgar a queda original, ou para apagar o pecado atual.”⁵⁰

Fases do fiel e o papel do bispo

Nas fases da iniciação cristã e do batismo, o papel dos bispos aparece com maior incidência documental na caracterização daquele que é batizado e nos seus aspectos rituais. Como apontado anteriormente, o tema das incumbências episcopais no que diz respeito ao batismo foi objeto não apenas do manual litúrgico aqui analisado, mas também do oitavo cânone do II Concílio de Sevilha de 619, que proibia aos presbíteros certos ofícios na presença de um bispo.⁵¹ Mesmo assim, no *DEO* é designado aos sacerdotes a administração do batismo:

Não é permitido batizar, nem para pessoas privadas nem para clérigos, mas apenas para os sacerdotes, como lemos no Evangelho, onde somente os apóstolos recebem esta permissão, [...] onde conta que o batismo deve ser administrado apenas por sacerdotes. Este ministério também é proibido aos diáconos sem a autorização do bispo ou do presbítero.⁵²

⁴⁹ ISIDORO DE SEVILHA. Op. Cit., p. 175. “*Duae sunt autem pactioes credentium. Prima enim pactio est, in qua renuntiat diabolo & pompis, & vniuersae conuersationi illius. Secunda pactio est, qua fe credite in Patrem & Filium & Spiritum Sanctum profitetur.*” Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. De Ecclesiasticis Officiis. Op. Cit., p. 364.

⁵⁰ ISIDORO DE SEVILHA. Op. Cit., p. 175. “*Perfectis autem aetate baptismum, vel ad purgationem originalis noxae, vel ad abolitionem actualis peccati proficere credimus.*” Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. De Ecclesiasticis Officiis. Op. Cit., p. 364.

⁵¹ CVHR, p. 169.

⁵² ISIDORO DE SEVILHA. De Los Ofícios Eclesiásticos. Op. Cit., p. 177. “*Illud*

No entanto, acrescenta-se um aspecto especial à importância do episcopo ao rito batismal: Isidoro afirma a necessidade da imposição de mãos e da unção, ato que visava confirmar os ritos realizados anteriormente, e que poderia ser desempenhado apenas por um bispo. Além disso, dá sinal de que os outros membros da hierarquia eclesiástica estão sempre vinculados e sob o poder do bispo e suas incumbências, como no caso da consagração do crisma.

Segundo Wood, mesmo nos casos em que um bispo não pudesse realizar o rito batismal, sua presença era necessária teologicamente para a confirmação do rito, e isso permitia afirmar seu *status* como líder da comunidade. Além disso, os eventos relacionados ao batismo ofereciam uma oportunidade para averiguar uma uniformidade litúrgica e reforçar as hierarquias existentes dentro e fora Igreja.⁵³ É neste intuito que o vigésimo sexto cânone das atas do IV Concílio de Toledo afirma que todos os sacerdotes designados às paróquias rurais deviam receber um livro dos ofícios, com objetivo de que todos chegassem instruídos acerca dos sacramentos, e quando de seu retorno à cidade ou da visita de um bispo prestassem contas da forma a qual estavam batizando.⁵⁴

Em nossa introdução nos questionamos se o poder episcopal

vero, quod nec priuatis nec clericis baptizare liceat, nisi tantum sacerdotibus, in Euangelio legimus sanctis Apostolis tantum permillum, Iesu post resurrectionem dicente [...] Vnde constat baptisma folis sacerdotibus esse tractandum, eiusque ministerium nec ipsis Diaconibus explere est licitum absq. Episcopo vel Presbytero. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Op. Cit., p. 365.

⁵³ WOOD, Jamie. Op. Cit., p. 9-10.

⁵⁴ CVHR, p.202.; Cf.: BEITIA, Philippe. *Le baptême et l'initiation chrétienne en Espagne du IIIe au VIIIe siècle*. Paris: L'Harmattan, 2010. p.142.

atuaria em *DEO* — conforme discutido por Claudia Rapp em seu artigo “*Spiritual guarantors at penance, baptism, and ordination in the late antique east*” — como um “patrocinador” daqueles que se preparavam para o batismo. Para a autora, esse mecanismo estava intrinsecamente ligado ao batismo e à penitência. Em suas análises de documentos do século III ao V no Oriente cristão — maioria hagiográfica — estão expostos alguns casos em que o bispo atestava a penitência do fiel ou mesmo as realizava. Um aspecto importante para a noção de “patrocinador” é a de que o pecador/batizado espera que aquele que lhe oferecia assistência espiritual também negociasse sua reconciliação. Neste sentido a função do bispo, para Rapp, seria compartilhar os encargos dos seus seguidores baseado no ato de *Imitatio Christi*, entre outros.⁵⁵

Este aspecto não encontrou eco em *DEO* e nas atas dos concílios visigóticos — fator que poderia ser motivado não só pela diferença de espaço e tempo, como pela natureza de nossa documentação —, em especial, por que percebemos uma tendência do episcopado em incidir na delimitação dos papéis sociais dos fiéis e, também, no controle dos aspectos ritualísticos da liturgia batismal. Como contraponto, encontramos no referido manual litúrgico um processo de sacralização do rito empreendido pelo poder episcopal, especialmente nos objetos e mecanismos como a unção, o crisma batismal e a imposição de mãos. Diferentemente da autora, e auxiliados pelas considerações de Wood, acreditamos que o batismo se relaciona com movimentos de inclusão e exclusão, ao passo que constrói condutas para a entrada de fiéis, mas também para a coesão do grupo a partir de ensinamentos sacramentais vinculados aos que

⁵⁵ RAPP, Claudia. Op. Cit., p. 125.

ouvem, pedem e recebem.

Além disso, a função do “patrocinador” demandaria uma responsabilidade que não terminaria com o ato do batismo, ele continuaria a manter uma obrigação especial pelo comportamento de outrem, na medida em que o responsável mantinha um ônus sob as subseqüentes transgressões por parte daqueles encarregados a ele.⁵⁶ O projeto de salvação relacionado ao batismo, capitaneado pelos episcopos no reino hispano-visigodo, resultou na formulação modelos de conduta voltado aos fiéis no caso deste manual litúrgico. As possibilidades documentais do *DEO* de Isidoro de Sevilha versam sobre as virtudes esperadas dos neófitos e evidenciam referências de maior ou menor intensidade à atividade episcopal no que tange as diferentes *fases do fiel da iniciação cristã*. Neste sentido, a *etapa* do batizado acumula articulações ao poder episcopal que supera os *momentos* anteriores, o catecúmeno e o competente.

Em contrapartida, para Rapp o batismo e/ou a readmissão do pecador à participação da eucaristia é marcada por uma abordagem gradual para a inserção/retorno pleno à comunidade, refletida em três estágios de iniciação: os atos de ouvir, receber a instrução, e receber a graça.⁵⁷ Neste sentido podemos realizar uma aproximação com as fases nomeadas no *DEO* como catecúmenos, competentes e batizados, e nas suas funções na comunidade religiosa: aquele que escuta o chamado; aquele que pede pela instrução; e aquele que é iluminado pela graça do batismo.

⁵⁶ Ibidem. p.130.

⁵⁷ Ibidem. p. 127.

Conclusão

Sendo impulsionado pela recém conversão da monarquia e pelo seu processo de identificação da instituição eclesiástica, a atividade episcopal de Isidoro de Sevilha foi um momento propício à reorganização da liturgia na Península Hispânica: nos papéis dos clérigos e fiéis nas cerimônias e, por conseguinte, de hierarquização da sociedade. Essas demandas litúrgicas acerca do batismo foram o interesse deste capítulo. Especialmente, a descrição modelar daquilo que nomeamos *fases, momentos ou etapas da iniciação cristã* trazida por *DEO*: o catecúmeno, o competente e o batizado.

Para tal, detivemo-nos nas fases rituais dos fiéis na liturgia batismal e na verificação de sua articulação com o poder episcopal no *DEO*. Tendo este objetivo como norteador, percebemos que **os catecúmenos** são caracterizados pela sua posição alheia à instituição eclesiástica, mesmo que do ponto de vista simbólico. A eles é incumbido o papel do ouvinte, no sentido em que aprendia em silêncio e eram afastados da vida anterior. Deveriam participar de cerimônias como o exorcismo e a imposição do sal, que, em nossa análise, objetivava inseri-los no âmbito da Igreja e construir sua atuação posterior como fiel. **O competente** é caracterizado em uma situação transicional como aquele que solicita o batismo, principalmente por ter sido educado nos conhecimentos necessários ao cristão e que corrigiram sua vida. Essa fase é marcada pela entrega do “Símbolo” e pela ideia de conversão, sinal que buscava atestar o aprendizado dos dogmas da fé. A fase do **batizado** é a que mais se aproxima ao bispo em referência às menções documentais. Vimos que para Isidoro de Sevilha o batizado se torna filho de Deus, e, desta maneira,

participante da comunidade religiosa. Tem como característica principal a regeneração, especialmente, na aproximação com as noções de martírio e de penitência.

Especificamente no que se refere aos bispos no batismo e nos graus que os fiéis assumem nesses ritos, percebemos que há uma elevação do papel episcopal em detrimento da atuação do presbítero; reservando àqueles a preeminência nos ofícios sacramentais quando de sua presença, ou exclusividade nos ritos de imposição de mãos ou unção. Além disso, cabe lembrar que, mesmo sendo permitida a unção aos sacerdotes, para o hispalense, isso só poderia ocorrer com a permissão do episcopo e atentando que o crisma utilizado descendia de seu poder. Neste sentido, todos os ritos, modelos para o fiel, ações dos presbíteros, objetos e métodos utilizados estariam em função e descenderiam do poder episcopal.

Diferentemente do disposto por Claudia Rapp, que em sua análise buscou demonstrar que durante o século III e V no Oriente os bispos atuavam como patrocinadores das virtudes daqueles que passariam pelo batismo e participariam da comunidade religiosa, esse aspecto não foi corroborado em nossa documentação. O manual litúrgico de Isidoro de Sevilha abriu margem para percebermos que o processo de sacralização do rito como um todo passava pelo poder episcopal, mas não como um mecanismo que servia para atestar a idoneidade dos participantes da liturgia batismal. Neste sentido, o ato de escrever a respeito do batismo em *DEO* afirma o direito do episcopado⁵⁸ de decidir sob quais condições o processo ritual e as atuações dos fiéis deveriam ocorrer, o que lança luz sobre o uso do batismo

para a diferenciação vertical entre bispos e seus seguidores, reforçando o papel do episcopado hispano visigodo como *portavoz autorizado* — em função da sua posição social de locutor do discurso legítimo.

Referências bibliográficas:

Documentos:

Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

ISIDORO DE SEVILHA. *De Ecclesiasticis Officiis*. In: *Operum Dñi Isidori Hispal. Episcopi pars altera*. Madri: ex Typographia Regia, 1599.

ISIDORO DE SEVILHA. *De Los Oficios Eclesiásticos*. Ed. Antonio Viñayo González. León: Isidoriana, 2007.

MARTINHO DE BRAGA. *De Trina Mersione*. In: MARTIN DE BRAGA. *Obras Completas*. Ed. Ursicino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990. p. 167-169.

ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae*. Ed. Manuel Marcos Casqueiro. Introdução geral por Diaz Y Diaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

Bibliografia específica:

ARCE MARTÍNEZ, J. *Esperando a los árabes*. Los visigodos en Hispania (507-711). Madrid: Marcial Pons, 2011.

BEITIA, Philippe. *Le baptême et l'initiation chrétienne en Espagne du IIIe au VIIe siècle*. Paris: L'Harmattan, 2010.

⁵⁸ WOOD, Jamie. Op. Cit., p.11.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. Alta costura e alta cultura. In: _____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 154-161.

CASIDAY, Augustine. Sin and salvation: Experiences and reflections. In: _____; NORRIS, Frederick W. (Org.). *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. Nova York: Cambridge University, 2008. p. 501-530.

DELL'ELICINE, Eleonora. Discurso, gesto y comunicación en la liturgia visigoda (589-711). *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, n 2, p. 1-23, 2008.

FONTAINE, Jacques. Ministérios y deberes en la Iglesia. In: _____. *Isidoro de Sevilha*. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Encuentro, 2002. p. 145-161.

GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad media*. Madrid: Gredos, 1983.

GODOY FERNÁNDEZ, Cristina. Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII): arqueología y liturgia. In: XI e congress international d'archéologie chrétienne, 1986, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève. *Atas...* Rome: École Française de Rome, 1989. p. 607-634.

_____. *Arqueología y Liturgia*. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Barcelona: Universidad de Barcelona, 1995.

O'LOUGHLIN, Thomas. The Latin West in the Period of Transition from "the Late Roman Empire" to "Early Medieval Europe": Consolidation and Innovation. In: LÖSSL, Josef, BRIAN-BAKER, Nicholas (Ed.). *A Companion to Religion in Late Antiquity*. Oxford: Willey-Blackwell, 2018. p. 81-97.

ORLANDIS, José. *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad tardía: estudios vários*. Zaragoza: DL, 1984.

ORTIZ DE GUINEA, Fernández. Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda. *Studia Historica*. Historia Antigua, Salamanca, v. 12, p. 159-167, 1994.

PÉREZ GONZÁLEZ, Maurilio. La liturgia Hispano-Visigoda ne la época de Isidoro de Sevilha. In: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Julián (Coord.) *San Isidoro, Doctor de las Españas*. Sevilha: Caja Duero. Fundación Caja Murcia. Fundación el Monte, 2002. p. 255-269.

RAPP, Claudia. Spiritual guarantors at penance, baptism, and ordination in the late antique east. In: FIREY, Abigail. *A New History of Penance*. Leiden: BRILL, 2008. p. 121-148.

SANCHEZ HERRERO, José. El pensamiento histórico, escriturístico, teológico e elesiástico o litúrgico y ascético de San Isidoro. In: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Julián (Coord.) *San Isidoro, Doctor de las Españas*. Sevilha: Caja Duero. Fundación Caja Murcia. Fundación el Monte, 2002. p. 137-169.

SILVA, Leila Rodrigues da. A construção paradigmática da figura episcopal nos *De ecclesiasticis officiis* e *Sententiarum libri tres* de Isidoro de Sevilha. *Territórios e Fronteiras*, v. 1, n.2, p. 06-20, 2008.

_____. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.

_____. O paradigma de monge nos *De ecclesiasticis officiis* e *Regula Isidori*. In: XXV Simpósio Nacional de História. História e Ética, 2009, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: ANPUH, 2009.

_____. Episcopado e relações de poder nos *De Ecclesiastici Officiis e Sententiarum Libri Tres* de Isidoro de Sevilha. *Acta Scientiarum. Education*, v. 36, p. 181-187, 2014.

VELÁZQUEZ, Izabel; RIPOLL, Gisela. Isidoro de Sevilla y su época. A modo de introducción. *AnTard: Isidore de Séville et son temps*, Paris, v. 23, p. 43-45. 2015.

WHITAKER, E. C. The History of the Baptismal Formula. *The Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge, v. 15, p. 1-12, 1965.

WOOD, Jamie. Elites and Baptism: Religious 'Strategies of Distinction'. *Visigothic Spain. Elite and Popular Religion*, v.42, p.3-17, 2006.

AS RELAÇÕES DE PODER E O CONHECIMENTO ASTRONÔMICO NA OBRA DE ISIDORO DE SEVILHA (SÉCULO VII)

Cíntia Jalles

Resumo: A produção atribuída a Isidoro de Sevilha tem proporcionado material de interesse para a pesquisa em diversas especialidades. A ordenação dos distintos campos do saber contidos, por exemplo, em sua obra enciclopédica - *Etimologias* - tem se mostrado essencial para a divulgação e, até mesmo, recuperação do conhecimento adquirido no passado. O período isidoriano, profícuo na produção de documentação escrita, foi responsável pela sistematização do conhecimento adquirido pelas culturas anteriores e sua reordenação de forma cristianizada.

Neste capítulo damos especial atenção ao saber astronômico apresentado particularmente em duas obras - *Etymologiae* e *De natura rerum*. Tal saber nos interessa sobretudo pela significativa quantidade de referências clássicas cujos “originais” se perderam através do tempo, pela História. Sua utilização na administração de atividades diversas foi essencial aos detentores do poder e fundamental no processo de fortalecimento da Igreja em expansão.

Palavras-chave: Isidoro de Sevilha, Astronomia, relações de poder.

Abstract: The production attributed to Isidoro of Seville has provided material of interest for the research in diverse specialties. The ordering of the different fields of knowledge contained, for example, in his encyclopedic work - *Etymologies* - has been essential for the dissemination and even recovery of knowledge acquired in the past. The Isidorian period, profitable in the production of written documentation, was responsible for systematizing the knowledge acquired by previous cultures and its reorganization in a Christianized way.

In this chapter we pay particular attention to the astronomical knowledge presented particularly in two works - *Etymologiae* and *De natura rerum*. That knowledge interests us mainly because of the significant number of classical references whose “originals” have been lost through time, history. Its use in the administration of diverse activities was essential to the holders of power and fundamental in the process of strengthening the expanding Church.

Keywords: Isidore of Seville, Astronomy, power relations.

Eu irei satisfazer sem demora o desejo do teu espírito, recorrendo aos antepassados, explicando de alguma forma o cálculo do dia e do mês, além do final do ano e a sucessão das estações, também a natureza dos elementos, finalmente, o curso do sol e da lua e as consequências de alguns astros, ou seja, como presságios de ventos e tempestades, bem como a posição da terra e a alternância das marés. (*De Natura Rerum*, introdução.).

Introdução

A primeira metade século VII, no reino visigodo, foi marcada pela considerável quantidade de obras produzidas pela elite eclesiástica, com destaque para a produção isidoriana. Ao examinarmos a produção historiográfica dedicada ao estudo da obra monumental de Isidoro, bispo de Sevilha no período de 600 a 636,¹ deparamo-nos com um grande volume de textos. A cada dia, surgem novos autores dedicados à vida e obra do bispo hispalense, na proporção do alcance de suas obras de referência. As novas gerações contam não apenas com o material produzido pelo hispalense, mas também com a produção, ainda que superada em alguns aspectos, de autores clássicos como Jacques Fontaine, cuja tese de doutorado foi pioneira para o conhecimento do bispo, A. Muñoz Torrado,² J. Pérez de Urbel,³ I. Quiles,⁴ J. Madoz.⁵

¹ Cf: FERRÁNDIZ ARAUJO, Carlos. Isidoro de Sevilla. In: GONZALEZ FERNÁNDEZ, Julián. (Coord.). *San Isidoro: doctor de las Españas*. León: Caja Duero. Fundación Caja Murcia. Fundación El Monte, 2003. p.27-28.

² MUÑOZ TORRADO, Antonio. *San Isidoro de Sevilla*. Sevilla: Imprenta Alvarez y Zambrano, 1936.

³ PÉREZ DE URBEL, Justo. *San Isidoro de Sevilla*. Barcelona: Labor, 1940.

⁴ QUILES, Ismael. *San Isidoro de Sevilla*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945.

⁵ MADOZ, José. *San Isidoro de Sevilla*. Semblanza de su personalidad literaria. León: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Centro de Estudios e Investigaciones San Isidoro, 1960.

Diversos são os aspectos relacionados à obra de Isidoro de Sevilha na consolidação de uma Igreja em construção. Sua atuação como bispo foi “marcada pela ascendência política que exerceu sobre alguns dos monarcas visigodos,⁶ assim como pelo esforço de organização da instituição eclesiástica na Península Hispânica.”⁷ Aqui, interessam-nos especificamente aqueles relacionados às formas de manifestação do saber adquirido e aplicado acerca da Astronomia.

O conhecimento da dinâmica celeste e de suas consequentes alterações é essencial para garantir o uso adequado do tempo e o bom desempenho dos empreendimentos e tarefas a ele relacionadas. O controle do tempo além de empregado para administrar as alterações ambientais é também, e principalmente, utilizado como instrumento de poder, exclusivo de alguns, para exercer o controle sobre os demais.

Tomando por base a ciência astronômica do período, neste capítulo destacaremos o papel de Isidoro de Sevilha ao difundir os saberes recuperados da Antiguidade - cuja sistematização demonstrou a sua especial habilidade em organizar o conhecimento adquirido das culturas anteriores, adequando-os de acordo com a sua função de bispo e *porta-voz autorizado* de uma Igreja em expansão.⁸

⁶ Recaredo, Sisebuto, Suintila e Sisenando.

⁷ SILVA, Leila Rodrigues da. O bispo na obra de *Ecclesiasticis Officiis* de Isidoro de Sevilha. In: SANTOS, B. S. & COSTA, R. (Org.). *Anais do VIII Encontro Internacional da Idade Média: Filosofia, Artes, letras, História e Direito*. Cuiabá: EDUFMS, 2011. p.17-24. p. 19.

⁸ SILVA, Leila Rodrigues da. A normatização da sociedade peninsular ibérica nas atas conciliares e regras monásticas: as concepções relacionadas ao corpo (561-636) – um projeto em desenvolvimento. Jornada de Pesquisadores do CFCH, 6, 2004, Rio de Janeiro. In: *Atas...* Rio de Janeiro: CFCH, 2004.

O reconhecimento de sua autoridade, apoiado em sua erudição - sobre o conhecimento acumulado até o seu período - atribuiu-lhe um poder simbólico⁹ estratégico no trato, não só das questões religiosas, como também das questões sociais e políticas. O saber astronômico, traduzido e representado em diversas formas, evidencia-se como mais uma ferramenta de controle e poder nas relações sociais. Nesse sentido, observamos que o poder eclesiástico de Isidoro - cuja atuação estivera longe de se restringir ao campo religioso - ultrapassava o habitualmente estabelecido pela sua função episcopal.

O controle sobre a dinâmica celeste expressa o quanto o tempo cósmico pode ser transformado pelas sociedades humanas que o cristalizam, conforme seus interesses sociais, econômicos, culturais, políticos e religiosos. Como detentor dessa ferramenta de controle e poder, Isidoro utilizou o saber astronômico não só para definir o mundo, delimitando o cosmos para relacioná-lo com o microcosmo - o homem -, como também fez uso do pensamento simbólico para associações de cunho religioso: Sol com Cristo e Céu com Igreja, por exemplo.

A ciência sobre os astros e a dinâmica celeste oferecia desta forma, além dos referenciais de ordem prática na organização de tarefas cotidianas, sua utilização simbólica - fundamental na adaptação do conhecimento (pagão) produzido anteriormente - para fins exegéticos.

⁹ Definido por Pierre Bourdieu como “o poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” Cf.: BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Berthand do Brasil, 1989. p. 7-8.

Isidoro de Sevilha

Com base documentos conhecidos é possível estimar a data e o local de nascimento de Isidoro. Conforme Antonio Hernández Parrales, seus pais saíram de Cartagena no ano de 554, antes do seu nascimento.¹⁰ Uma vez que se tornou bispo em 601e que era necessário ter o mínimo de trinta anos de idade para o cargo, podemos presumir que o seu nascimento deve ter ocorrido antes de 570.¹¹ Por todo o exposto na bibliografia referente, não é errado supor que ele seja de Sevilha mesmo e que tenha nascido entre 560 e 570.¹²

Com a morte precoce de seu pai, a educação de Isidoro ficou a cargo de seu irmão mais velho Leandro, que o antecedeu no cargo episcopal e lhe proporcionou familiaridade com os livros das ciências, tanto religiosas, como profanas. O conhecimento acumulado desde cedo permitiu que Isidoro - por mais de trinta anos no bispado de Sevilha - fosse reconhecido por seus contemporâneos como um erudito sem precedentes, exercendo enorme influência religiosa, social e política na Hispânia visigoda.

Isidoro atuou de forma decisiva no IV Concílio de Toledo em 633 e certamente influenciou as deliberações acerca da relação entre o poder do rei e o dever de obediência baseado na fidelidade e lealdade. O rei arbitrário perdia o direito de

¹⁰ HERNÁNDES PARRALES, Antonio. El XIV centenario del nacimiento de San Isidoro, Arzobispo de Sevilla. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n. 23, p. 9-34, 1960. p.10-11.

¹¹ MADDOZ, Jose. Op. Cit., p. 4.

¹² HERRERA CARRANZA, Joaquín. El pensamiento de San Isidoro de Sevilla y su influencia histórica a través de autores del siglo XX. *Grupo de Trabajo Scripturium Isidori Hispalensis del Aula de la Experiencia*. Universidad de Sevilla. p. 2. Disponible en <<http://institucional.us.es/aulaexp/PanelP/ISIDORO%20JOR%20INV.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

reinar, enquanto o rei virtuoso ficava plenamente legitimado. Desse modo, conforme ressaltado por Joaquín Herrera Carranza citando Luis Suárez Fernández, o exercício do poder real passava a ser um dever e não um direito¹³ e qualquer outra forma de usurpação do poder passava a ser considerada crime execrável.

Entre os diversos motivos que enfatizam o interesse de Isidoro pela Astronomia, podemos ressaltar, que além de ser um conhecimento essencial para o bom desempenho da vida eclesiástica e suas celebrações (calendário das festas litúrgicas), também se tornou útil, conforme observa Jacques Fontaine, fora da Igreja: “contra a persistência em terras hispânicas, (...), da astrologia erudita e imemoriais religiões astrais, contra os terrores arcaicos causados à população das zonas rurais pelos eclipses, contra as especulações planetárias da heresia priscilianista¹⁴”¹⁵

Documentação de referência

As diversas obras atribuídas a Isidoro de Sevilha – cuja produção literária foi arrolada pelo bispo Bráulio de Saragoça¹⁶ em documento conhecido como *Renotatio Isidori*

¹³ SUÁREZ, L. Apud HERRERA CARRANZA, Joaquín. Op. Cit., p. 4.

¹⁴ Doutrina cristã pregada por Prisciliano, no século IV, com base em ideais de austeridade e pobreza, desenvolvida na Península Ibérica (Hispania romana) e que foi posteriormente considerada como heresia pela igreja ortodoxa. Cf.: OLIVARES GUILLEM, Andrés. *Priscilianismo a través del tiempo*. Historia de los estudios sobre el priscilianismo. Fundación Pedro Barrié de la Maza. Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, 2004.

¹⁵ “(...) contra la persistencia en tierras hispánicas, (...), de la astrología erudita y de religiones astral es inmemoriales, contra los terrores arcaicos provocados en la población de las zonas rurales por los eclipses, contra las especulaciones planetarias de la herejía priscilianista.” Cf.: FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002. p. 221.

¹⁶ Reconhecido como discípulo de Isidoro.

– são fundamentais para a compreensão do contexto em que estão inseridas as emblemáticas atuações deste bispo. Isidoro ficou conhecido como um dos mais importantes intelectuais da Igreja no período visigodo. Sua trajetória no bispado de Sevilha é marcada pelo empenho na organização da instituição eclesiástica na Península Hispânica e pela influência que exerceu, não só pelos seus escritos, como também pela sua atuação no segundo Concílio de Sevilha (619) e no quarto de Toledo (633).

Dentre os diferentes temas abordados nos dezessete escritos, com temáticas variadas que foram amplamente reproduzidas ao longo do medievo, o saber astronômico, foco da abordagem selecionada para a produção deste capítulo, será observado à luz de duas delas - *Etymologiae* e *De natura rerum* - que examinaremos mais detalhadamente a seguir.

A obra *Etymologiae*

A distribuição atual do conteúdo das Etimologias, nem sempre corresponde em exatidão ao da primeira fase de elaboração compilada por Isidoro. A obra, solicitada por Bráulio, bispo de Saragoça, foi enviada ainda não editada (*Codex Inemendatus*). No entanto, já teria circulado com uma dedicatória ao rei visigodo Sisebuto, antes que Bráulio tivesse revisado.¹⁷ Esta seria a principal razão para a existência de dois blocos principais de manuscritos. Um, com um texto mais curto, com vários elementos omitidos, e outro, de texto mais longo com o acréscimo de interpolações.

Manuel C. Diaz y Diaz, estima que existiram cinco mil

¹⁷ Provavelmente por volta de 659. Cf.: ETYM, p. 102.

cópias da obra e que sua difusão começou muito cedo, desde meados do século VII, em diferentes versões que, quando contrastadas, tendiam a ser alteradas com o objetivo de completar as informações ausentes em determinados exemplares.¹⁸

Etymologiae, de forma enciclopédica e composta por vinte livros,¹⁹ é a obra que mais expressa a ampla instrução do autor e é também a que se tornou mais conhecida e analisada. Registra a transformação do conhecimento desde a Antiguidade até o século VII, apresentando, de forma sistemática, o acúmulo de diversos campos do saber.

Inicialmente elaborada para atender a um pedido do monarca Sisebuto (612-621), essa obra possuía outras motivações, que Jacques Fontaine distinguiu em quatro tipos: melhorar a cultura das elites leigas e eclesiásticas do reino, oferecendo-lhes uma espécie de manual prático; prosseguir a busca de um saber global, através da via aberta pelo enciclopedismo helenístico e romano; voltar a dar um sentido mais puro às palavras, contribuindo para a reconstrução linguística do latim, em uma Hispânia que ainda o falava; e, finalmente, atender a curiosidade pessoal do próprio Isidoro sobre alguns conhecimentos profanos, que poderiam ser considerados supérfluos para um bispo do século VII.²⁰

¹⁸ Ibidem. p. 200; 211.

¹⁹ I - Gramática; II - Retórica e Dialética; III - Aritmética, Geometria, Música e Astronomia; IV - Medicina; V - leis e tempo; VI - livros e ofícios eclesiásticos; VII - Deus, anjos e santos: hierarquias de Céu e Terra; VIII - Igreja e seitas; IX - línguas, povos, reinos, cidades e títulos; X - Etimologia; XI - homem; XII - animais; XIII - Mundo e suas partes; XIV - Terra e suas partes; XV - prédios públicos e estradas; XVI - pedras e metais; XVII - agricultura; XVIII - guerra, jurisprudência e jogos; XIX - navios, casas e vestes; XX - provisões e mobiliário.

²⁰ FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilla. Op. Cit., p. 122-124.

Etimologias inicia - como o próprio nome indica - explicando as origens das palavras em diversos campos do saber. Isidoro acreditava que a partir de uma interpretação sobre a origem dos vocábulos seria possível conhecer a essência das palavras e dos nomes, além de apreender a sua realidade. A Etimologia desempenhava aqui um duplo papel, epistemológico e teológico, pois agia tanto como meio de unificação do conhecimento quanto como uma forma de reconduzir os nomes e as coisas até o criador. Mas, no decorrer dos vinte livros que a compõem, torna-se muito mais que um trabalho sobre a linguagem, expressando, sobretudo, a *visão de mundo* de seu tempo.

A teoria astronômica nas *Etimologias* consistia na definição do que é o mundo, o céu, o lugar da esfera e seu curso, o eixo do céu e abóbada celeste, quais são as regiões do céu, que cursos seguem o sol, a lua e os astros, etc.²¹ A partir dessa delimitação do objeto da Astronomia e definição do cosmos passaria a sua ligação com o homem - microcosmos. Em diversas ocasiões apresenta características do pensamento simbólico, como na definição do movimento e intensidade do Sol e na sua associação espiritual como o próprio Cristo, ou ainda do Céu com a Igreja.

Com a hegemonia do cristianismo, o interesse geral dos intelectuais eclesiásticos esteve direcionado para o conhecimento da Sagrada Escritura, sobretudo pelas reflexões proporcionadas pelos Padres da Igreja. Dessa forma, o conhecimento herdado da cultura clássica foi, aos poucos, sendo esquecido.²² Neste contexto, destacamos a obra de Isidoro de Sevilha, cuja elaboração,

²¹ ETYM, p. 457.

²² Cf.: ISIDORO DE SEVILLA. *Los círculos de De natura rerum*. Ed. Luis A. Saiz Montes e Mariano Esteban Piñeiro. Valladolid: Maxtor, 2011. p. 3.

para muitos, seria suficiente para colocar em destaque o nome do bispo no período da História em que viveu e que o sucedeu. Foi fundamental para a propagação da cultura greco-romana na Hispânia visigoda tornando-se, com o passar dos anos, uma das principais fontes de assimilação dos trabalhos de Aristóteles e outros gregos por toda a Europa.

Entre os autores conhecidos e utilizados por Isidoro, podemos identificar, conforme as especificidades destacadas por Joaquín Herrera Carranza:

- Padres da Igreja: São João Crisóstomo, Tertuliano, São Jerônimo, Orígenes, Santo Agostinho e São Gregório Magno. Com relação à história cristã: Orósio e Eusébio de Cesárea.
- História pagã: Suetônio, Salústio, Tito Lívio, Júlio César e Varrão Na História natural e medicina: Plínio, Celso, Columela, Hipócrates, Galeno e Dioscórides.
- Criação literária: Virgílio, Cícero, Catão, Horácio, Sêneca, Cina, Lucano, Catulo, Ovídio, Apuleio, Enio, Terêncio, Marcial e Aurélio Clemente Prudêncio.
- Pensamento filosófico: Demócrito, Porfírio, Platão, Aristóteles, Epicuro, Heráclito, Lucrécio, Boécio, Cassiodoro e Mário Vitorino.²³

²³ “*Padres de la Iglesia: San Juan Crisóstomo, Tertuliano, San Jerónimo, Orígenes, San Agustín y San Gregorio Magno. Con relación a la historiocrisiana: Orosio y Eusebio de Cesárea. *Historia pagana: Suetonio, Salustio, Tito Livio, Julio César y Varrón. En la historia natural y medicina: Plinio, Celso, Columella, Hipócrates, Galeno y Dioscórides. *Creación literaria: Virgilio, Cicerón, Catón, Horacio, Séneca, Cinna, Lucano, Catulo, Ovidio, Apuleyo, Ennio, Terencio, Marcial y Aurelio Prudencio Clemente. *Pensamiento filosófico: Demócrito, Porfirio, Platón, Aristóteles, Epicuro, Heráclito, Lucrecio, Boecio, Casiodoro y Mario Victorino.” Cf: HERRERA CARRANZA, Joaquín. Op. Cit.. p. 6.

A obra *De natura rerum*

A obra é, de fato, uma espécie de manual de cosmologia que foi escrito por Isidoro de Sevilha, durante o reinado do rei Sisebuto - entre 612 e 621 -²⁴ com o objetivo de explicar o mundo de forma resumida e esquemática, atendendo a um pedido do monarca visigodo.

Em contraste com *Etymologiae*, *De natura rerum* não possui edições de fácil acesso. Podemos destacar algumas características que a tornam relevante para o esclarecimento de questões relacionadas à transmissão do conhecimento astronômico e para o exercício do poder incluído na sua propagação.

Escrita em cerca de quarenta e oito capítulos, a obra abrange temas astronômicos, meteorológicos, de cálculo para o cômputo do tempo e sobre os elementos que formam a matéria do universo. Tem início com uma explicação sobre as divisões do tempo - os dias, a noite, a semana, os meses, o ano, as estações - e segue analisando sobre o que se encontra entre o céu e a terra. O firmamento, tal como concebido na Bíblia, é abordado em trinta capítulos da obra. A água, segundo elemento, é tratada nos cinco capítulos seguintes. A terra, terceiro elemento, é tratada em dois capítulos e o fogo só é mencionado em uma série de considerações sobre o Etna. Ou seja, o céu - e todas as manifestações que produz e que lhe estão associadas - ocupam o primeiro lugar no

²⁴ Que alguns autores, tais como Jacques Fontaine, costumam relacionar com a necessidade que o bispo teve de esclarecer um eclipse total ocorrido em 613. Cf: FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilha, padre de la cultura europea. In: CANDAU MORON, José M.; GASCÓ, Fernando et RAMIREZ de VERGUER, Antonio (Ed.). *La conversión de Roma*. Cristianismo y Paganismo. Madrid: Clásicas, 1990. p. 259-286. p. 261.

entendimento sobre a natureza.²⁵

De forma sintética *De natura rerum* foi elaborada para padronizar o tempo e os costumes, estabilizar os sentidos ortodoxos da mensagem e dissipar superstições. Pois, ao explicar as leis do universo, revelava um saber verdadeiro, esclarecendo, desta forma, erros que embaçavam a vista e obscureciam a alma.²⁶

Com a intenção de explicar o mundo de forma resumida, Isidoro utilizou como recurso didático, a exibição de representações circulares. O elevado número dessas imagens acabou por atribuir uma segunda denominação ao *De natura rerum*, que passou a ser conhecido por *Liber rotarum* – livro das rodas – que Jacques Fontaine afirma ser frequente desde o século VIII.

O emprego de representações circulares faria parte de uma tradição antiga “segundo a qual o tempo e o espaço, por assim dizer, estão encerrados na perfeição, por sua vez finita e infinita, da figura circular – projeção plana da esfera”. Os círculos nos ajudariam a perceber mais claramente “os complexos harmônicos da fórmula *annus mundus homo*”, que resumiriam por sua vez, a “visão unificada do universo e do homem, assim como as razões de sua solidariedade constante ao longo do tempo.”²⁷

²⁵ RUCQUOI, Adeline. La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media. Flocel Sabaté. *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'Edat Mitjana* (Càtedra d'Estudis Medievals Comtat d'Urgell), Lleida, p. 73-98, 2007. Disponível em: <halshs-00530797>. Acesso em: 10 dez. 2017.

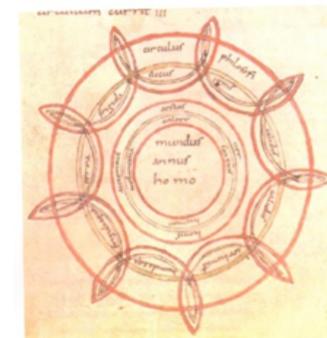
²⁶ DELL'ELICINE, Eleonora. Acerca de la naturaleza de las cosas: Isidoro de Sevilla y el intento de cristianizar el saber pagano sobre el cosmos. *XIV Jornadas Interescuela*. Departamentos de Història. Universidade nacional de Cuyo, 2013. p. 2-3.

²⁷ “(...) según la cual el tiempo y el espacio, por así decirlo, están encerrados en

No mínimo 18 capítulos da obra²⁸ são destacados com representações circulares, a saber: Sobre os dias (I); Sobre a semana (III); Sobre os meses (IV); Sobre a correspondência dos meses (V); Sobre os anos (VI); Sobre as estações (VII); Sobre os cinco círculos do mundo (X); Sobre os elementos do mundo (XI); Sobre o Céu e seu nome (XII); Sobre os sete planetas celestes e suas revoluções (XIII); Sobre as águas que estão acima dos céus (XIV); Sobre a natureza do Sol (XV); Sobre as dimensões do Sol e da Lua (XVI); Sobre a luz da Lua (XVIII); Sobre a posição das sete estrelas errantes (XXIII); Sobre o arco-íris (XXXI); Sobre os nomes dos ventos (XXXVI); e Sobre as partes da Terra (XLVIII).



Os cinco círculos do mundo



Os elementos do mundo²⁹

la perfección, a la vez finita e infinita, de la figura circular –proyección plana de la esfera”. (...) los complejos armónicos de la fórmula *annusmundus homo*”. (...) una visión unitaria del universo y del hombre, así como las razones de su constante solidariedad a lo largo del tiempo”. Cf: FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Op. Cit., p. 211.

²⁸ Dispostos na versão facsímile de 2011.

²⁹ Círculos procedentes de um código do final do século IX, originário da Bretanha ou Gales, constituído por 43 folhas em pergaminho, conservadas na biblioteca Estadual da Baviera e reproduzidos no livro *Los círculos de De natura rerum*. Op. Cit.

As representações circulares - com ocorrência significativa em diversos tipos de documento³⁰ - têm dado conta de explicar o mundo em diferentes períodos e contextos. Só o estudo desse elemento gráfico bem como o seu poder simbólico na organização e controle sócio-cultural, já seria o suficiente para destacar a relevância do estudo astronômico na obra.

A Astronomia no início da Idade Média

Quando pesquisamos sobre a Astronomia no início da Idade Média, é muito comum encontrarmos referências à existência de uma lacuna no desenvolvimento das ciências “fundamentais” neste período. Na verdade, tal lacuna pode ser verificada desde o Império Romano, quando percebemos claramente o destaque para a engenharia e a arquitetura.

O período medieval inicial foi mais realçado pelo aperfeiçoamento do modelo existente - aceito pelas autoridades eclesiásticas - do que por descobertas inovadoras. O astrônomo era, antes de tudo, um estudioso e não um investigador. E aqui ressaltamos o trabalho de Isidoro de Sevilha, na sistematização dos saberes mais substanciais da época e, sobretudo, daqueles responsáveis pela transmissão do conhecimento astronômico, que nos permite delinear a visão de mundo presente em sua obra.

O saber astronômico era valorizado, não só pela inserção do indivíduo no cosmos, como também pelo sentido metafórico

³⁰ Cf.: JALLES, Cíntia. Pintado, Gravado e Escrito: A materialização do saber astronômico em diferentes formas de registro. In: Christina Helena da Motta Barboza. (Org.). *Histórias de Ciência e Tecnologia no Brasil* (Mast: 30 anos de pesquisa, v.3). Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2016. p. 09-22.

e cristão de busca pelas “coisas do alto”. A partir da delimitação do objeto da Astronomia³¹ e a definição do cosmos, Isidoro demarca a associação com o homem - microcosmos. “(...) Desta forma, à imagem do mundo (Céu e Terra), o homem possui corpo e alma. Tal como as esferas do mundo (celeste, terrestre e infernal), três são as esferas humanas: inteligência, corpo e carne”³²

Os conhecimentos astronômicos e/ou geográficos de Isidoro de Sevilha podem ser extraídos a partir da leitura de alguns capítulos da obra enciclopédica *Etimologias*³³ (*Etymologiae*) e, de forma concisa e mais específica, na obra *Sobre a natureza das coisas* (*De natura rerum*). A despeito da relevância do conteúdo astronômico sistematizado em sua obra, destacamos alguns aspectos que, embora difusos e simbólicos, estavam em conformidade com a sua função eclesiástica. Algumas incoerências se tornam evidentes no processo de reunião dos conhecimentos clássicos e pagãos com os contidos nas Escrituras.

Desse modo, ao descrever, por exemplo, os cinco círculos da esfera celeste - ártico, trópico, equinocial, antártico e trópico invernal - para determinar as zonas climáticas, o sevilhano faz relação com a presença dos mesmos círculos sobre a Terra, assim

³¹ “Astronomia significa ‘lei dos astros’, e estuda, até onde o conhecimento permite, o curso dos astros, suas configurações e as relações que estes têm uns com os outros e com a Terra”. “Astronomia est astrorum lex, quae cursus siderum et figuras et habitudenes stellarum circase et circa terram indagabili ratione percurrit”. ETYM, p. 454.

³² ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A respeito dos homens e dos seres prodigiosos. *Revista da USP*, São Paulo, p. 77-83, 1999. p. 78.

³³ Além do capítulo III (sobre a Matemática) que apresenta a definição de Astronomia, também encontramos material relacionado, especialmente nos capítulos IX (linguagens, povos, reinos e cidades), XIII (o mundo e suas partes) e XIV (a geografia).

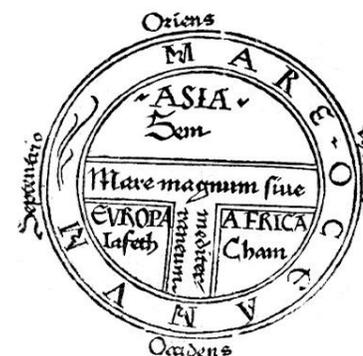
considerada como uma esfera.³⁴ E se contradiz quando afirma que indianos e bretões vêem o Sol ao mesmo tempo no momento do alvorecer³⁵ - só compatível com uma terra plana.

A concepção de mundo está manifestada nos mapas que pretendiam demonstrar o mundo em sua totalidade, como era então conhecido. Segundo a tradição vigente na literatura geográfica desde o período helenístico, atribuíam-se ao continente asiático a mesma superfície que o Europeu e Africano juntos.³⁶

A superfície da Terra se divide em três partes, das quais uma é chamada Europa, a outra Ásia e a terceira África. Europa é separada da África desde o último extremo do oceano até as Colunas de Hércules. Ásia é separada da Líbia pelo Egito e a foz do rio Tanais que desemboca no lago Maeotis [mar Azov]. Ásia, como diz o mais bem-aventurado Agostinho, estende-se desde o meio-dia para o norte, passando pelo leste. A Europa, do norte para o ocidente e, em seguida, a África do ocidente ao meio-dia. Portanto, metade do mundo está dividida em duas partes, Europa e África, e a outra metade é ocupada apenas pela Ásia. Estas duas partes se fizeram assim para que o mar penetre suas águas banhando a separação entre as terras,

formando o grande mar [Mediterrâneo]. Os geômetras estimaram que a extensão da terra é de 180.000 estádios.³⁷

Isidoro ressalta a explicação sobre a divisão em três continentes - algo comum na tradição geográfica e etnográfica greco-romana -, reforçando a coexistência do legado pagão com o pensamento cristão. Os três continentes são representados como domínios dos filhos de Noé: Sem (Ásia), Jafet (Europa) e Cham (África).³⁸



Representação impressa do mapa T-O por Günther Zainer, Augsburg, 1472, ilustrando a primeira página do capítulo XIV das Etimologias de Isidoro de Sevilha.

³⁴ “Em sua definição de mundo, os filósofos dizem que há cinco círculos, chamados pelos gregos de paralelos, ou seja, zonas em que se dividem a superfície (círculo) da terra (orbis terrae).”/”In definitione autem mundi circulos aiunt philosophi quinque, quos Graeci παραλήλωνες - id est zonas - uocant, in quibus diuiditur orbis terrae.” ISIDORO DE SEVILLA. *De Natura Rerum Liber*. Ed. Gustavus Becker, Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1967. p. 22-23.

³⁵ “O sol é semelhante para os indianos e para os bretões que o vêem levantar-se ao mesmo tempo. Seu tamanho aparente não é menor para os orientais do que para os ocidentais quando nasce e quando se põe”/ “Similis sol et Indis et Brittanis eodem momento uidetur cum oritur nec uergens in occasum minor apparet orientalibus, existimatur”. Ibidem. p. 32.

³⁶ ALBALADEJO VIVERO, Manuel. El conocimiento geográfico en las “Etimologias” isidorianas: algunas consideraciones. *Iberia*, v. 2, p. 201-211, 1999. p. 205.

³⁷ “Regio autem terrae uidetur trifarie esse diuisa, e quibus una pars Europa, altera Asia, tertia Africa uocatur. Europam igitur ab Africa diuidit mare ab extremis oceani finibus et Herculis columnis. Asiam autem et libyam cum Aegypto disternat os Nili fluminis quod Canopicon appellatur. Asiam autem - ut ait beatissimus Augustinus - a meridie per orientem usque ad septemtrionem peruenit. Europa uero a septentrione usque ad occidentem, adque inde Africa ab occidente usque ad meridiem, unde uidentur orbem dimidium duae tenere Europa et Africa; alium uero dimidium sola Asia. Sed ideo illae duae partes factae sunt, quia inter utramque ab oceano ingreditur quidquid aquarum terras interluit et hoc mare magnum nobis facit. Totius autem terrae mensuram geometrae centum octoginta milium stadiorum et quinque existimauerunt.” ISIDORO DE SEVILLA. *De Natura Rerum Liber*. Op. Cit., p. 79.

³⁸ MOLINA MARIN, Antonio Ignacio. La geografía en la historiografía cristiana: el inicio de la separación entre geografía e história. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, Murcia, n. 27, p. 379-397, 2010. p. 388.

Os mapas T-O como são conhecidos - onde o “T” representa a divisão entre os três continentes e o “O” o oceano ao redor - são caracterizados por sua alta carga teológica, descrevendo o mundo segundo a ideia de Isidoro de Sevilha. Tal perspectiva serviu como referência até o final da Idade Média (século XV), quando os renascentistas com suas novas descobertas, e principalmente com a descoberta do “Novo Mundo” (Américas), começaram a elaborar novos tipos de mapas.

O mapa³⁹ descrito nas Etimologias apresenta claramente referências cristãs - nomes bíblicos - em sua escrita. Mais do que representar o mundo, buscava representar uma visão cristã da Terra conhecida. O paraíso (jardim do Éden), por exemplo, era geralmente representado pela Ásia, situada na parte superior.

Astronomia e Astrologia

Podemos observar na obra de Isidoro, uma distinção entre o que hoje consideramos o campo de atuação da Astronomia e aquele que normalmente definimos por Astrologia. A primeira, que ele identifica como mais prática e científica, estudaria as evoluções dos corpos celestes, auxiliada por números. A segunda, que caracteriza como mais supersticiosa, teria por objeto o estudo da influência desses corpos celestes sobre o destino do homem.

Os romanos dão aos dias da semana os nomes dos planetas, ou seja, das estrelas errantes. O primeiro dia tem o seu nome a partir do Sol, que é o primeiro de todos

³⁹ Este conceito de cartografia medieval representa apenas o hemisfério norte de uma Terra esférica, dedução feita a partir da projeção da porção habitada do mundo conhecida nos tempos romanos e medievais.

os astros; o segundo da Lua, o terceiro da estrela Marte, chamada Vésper; o quarto da estrela Mercúrio; o quinto da estrela Júpiter, chamada Phaeton; o sexto da estrela Vênus, chamada Lúifer, a mais brilhante de todas as estrelas ; o sétimo da estrela Saturno. Os pagãos deram aos dias da semana, os nomes destas sete estrelas porque acreditavam que elas exerciam sobre eles uma certa influência. Afirmam receber do Sol o sopro vital, da Lua o corpo, de Mercúrio a palavra e a sabedoria, de Vênus o prazer, de Marte o ardor das paixões, de Júpiter a moderação, de Saturno a tranquilidade.⁴⁰

Por influência cristã, após a penetração definitiva do Cristianismo nos fundamentos da ideologia oficial do poder romano, as leis romanas adquiriram um compromisso mais exigente em sua luta contra o que consideravam ser superstição mântica e astrológica.⁴¹

Na tradição latina, os termos Astronomia e Astrologia se misturavam, reunindo tanto os conhecimentos úteis para a Igreja

⁴⁰ “(...) *Apud Romanos autem hi dies a planetis - id est erraticis stellis - nomina ceperunt. Primum enim diem a sole uocatum dicimus, quia princeps est omnium siderum, sicut et idem dies caput est cunctorum dierum, secundum a luna, quae soli et splendore et magnitudine proxima est, et exinde mutuatur lumen; tertium ab stella Martis quae uesper uocatur; 3. quartum a stella Mercurii, quam quidam candidum circulum dicunt; quintum a stella Iouis, quam phaethonta dicunt; sextum a Veneris stella, quam luciferum asserunt, quae inter omnia sidera plus lucis habet; septimum a stella Saturni, quae septimo caelo locata XXX annis fertur explere cursum suum. 4. Proinde autem gentiles ex his septem planetis nomina diebus dederunt e o quod per eosdem aliquid sibi effici existimarunt dicentes habere ex sole spiritum, ex luna corpus, ex Mercuri linguam et sapientiam, ex Venere uoluptatem, ex marte feruorem, ex Iole temperantiam, ex Saturno tardi tatem.* ISIDORO DE SEVILLA. *De Natura Rerum Liber*. Op. Cit., p. 09-10.

⁴¹ MARTÍN PRIETO, Pablo. Isidoro de Sevilla frente a los límites del conocimiento: etimología, astrología, magia. *Temas Medievales*, Buenos Aires, v.13, n.1, p. 125-156, ene./dic. 2005. p.134.

- como a fixação de ciclos e ofícios litúrgicos para o cômputo pascoal, por exemplo - com os de associação suspeita com a superstição pagã. Tal vínculo levou os Padres da Igreja a expressar sua desconfiança com a ciência dos astros, normalmente descrita como Astrologia. As superstições, diretamente relacionadas com o diabo, opor-se-iam à religião, que buscava a harmonia com Deus. Estariam vinculadas a um paganismo difícil de erradicar. A magia implicava em um pacto com o diabo, enquanto a adivinhação era menos reprovável, já que o objeto de alguns adivinhos era mais parecido com os dos “científicos”, os matemáticos e os médicos.⁴²

É neste contexto que, conforme expõe Pablo Martín Prieto, Isidoro sentiu necessidade de estabelecer, no 27º capítulo do 3º livro das Etimologias uma distinção clara entre Astronomia e Astrologia, por considerar as práticas supersticiosas como um forte obstáculo à evangelização.

A autoridade de Isidoro é responsável por ter estabelecido e fixado com clareza, para a posteridade medieval, os limites definidos dos campos semânticos ainda hoje associados às duas vertentes do conhecimento sobre os astros.⁴³

Apesar de evidenciar diferenças entre a *Astronomia* e a *Astrologia* em um período em que a divisão entre os campos de conhecimento era difícil estabelecer,⁴⁴ Isidoro demonstra, em

⁴² VERDON, Jean. Las supersticiones en la Edad Media. Buenos Aires: El Ateneo, 2009. p.12.

⁴³ “... la autoridad de isidoro es responsable de haber establecido y fijado con claridad, para la posteridad medieval, los límites definidos de los campos semánticos aún hoy asociados a las dos vertientes del conocimiento sobre los astros”. Ibidem. p.135.

⁴⁴ Os grandes astrônomos - desde Ptolomeu até Kepler - eram também astrólogos.

diversas ocasiões, uma atitude ambígua, porém reveladora do pensamento medieval.⁴⁵ Parecia, por exemplo, aceitar preceitos astrológicos médicos e também se preocupar com os efeitos nefastos provocados pela passagem de um cometa.

Conclusão

O conhecimento contido nas duas obras selecionadas retrata a extensa erudição do autor, que fez uso da bagagem adquirida pela leitura dos filósofos clássicos e de sua formação religiosa, procurando - como é comum em toda a sua obra - combinar as informações de procedência pagã com os ensinamentos das Escrituras. Para tal, fez uso, em diversas ocasiões, de linguagem simbólica - em associações de cunho religioso - o que tem gerado críticas quanto à transmissão do conhecimento “científico”. Por outro lado, o uso de símbolos proporciona material adequado para associações com outros tipos de representações encontradas em grupos sociais diversificados.

O Estudo dos símbolos tem se apresentado como forte aliado em pesquisas realizadas sobre sociedades - em geral, ágrafas - que não contam com o apoio documental escrito necessário para a identificação de relações como as de poder, por exemplo, que são objeto de interesse para a nossa pesquisa atual.

Fazendo uso das palavras de Pierre Bourdieu, lembramos que “as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material e simbólico acumulados pelos

⁴⁵ SAMSÓ, Julio. La Astrología en España durante la Alta Edad Media. Historia 16, n. 41, p. 102-109, 1979. p. 102.

agentes (ou pelas instituições)”⁴⁶

Desta forma, como exercício inicial para este tipo de estudo e reconhecendo as relações de poder envolvidas na transmissão do conhecimento astronômico aqui destacado, podemos descrever a obra de Isidoro de Sevilha como uma verdadeira manifestação de autoridade. Ao conduzir o saber astronômico recuperado e sistematizado desde a Antiguidade, reúne, não só explicações sobre o cosmos, como fórmulas orientações sobre o comportamento humano em direta associação, o microcosmos.

Referências bibliográficas:

Documentos:

ISIDORO DE SEVILLA. *De Natura Rerum Liber*. Ed. Gustavus Becker, Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1967.

ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Madrid: Ed. J. Reta e M. A. M. Casquero. Introducción de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, 1982.

ISIDORO DE SEVILLA. *Los círculos de De natura rerum*. Ed. Luis A. Saiz Montes e Mariano Esteban Piñeiro. Valladolid: Maxtor, 2011.

Bibliografía específica:

ALBALADEJO VIVERO, Manuel. El conocimiento geográfico en las “Etimologías” isidorianas: algunas consideraciones. *Iberia*, v. 2, p. 201-211, 1999.

⁴⁶ BOURDIEU, Pierre. Op. Cit., p. 11.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A respeito dos homens e dos seres prodigiosos. *Revista da USP*, São Paulo, p. 77-83, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

DELL'ELICINE, Eleonora. Acerca de la naturaleza de las cosas: Isidoro de Sevilla y el intento de cristianizar el saber pagano sobre el cosmos. *XIV Jornadas Interescuela*. Departamentos de História. Universidade nacional de Cuyo, 2013.

FERRÁNDIZ ARAUJO, Carlos. Isidoro de Sevilla. In: GONZALEZ FERNÁNDEZ, Julián. (Coord.). *San Isidoro: doctor de las Españas*. León: Caja Duero. Fundación Caja Murcia. Fundación El Monte, 2003.

FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilha, padre de la cultura europea. In: CANDAU MORON, José M.; GASCÓ, Fernando et RAMIREZ de VERGUER, Antonio (Ed.). *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990. p. 259-286.

_____. *Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002.

HERNÁNDEZ PARRALES, Antonio. El XIV centenario del nacimiento de San Isidoro, Arzobispo de Sevilla. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n. 23, p. 9-34, 1960.

HERRERA CARRANZA, Joaquín. El pensamiento de San Isidoro de Sevilla y su influencia histórica a través de autores del siglo XX. *Grupo de Trabajo Scripturium Isidori Hispalensis del Aula de la Experiencia*. Universidad de Sevilla. Disponible en <<http://institucional.us.es/aulaexp/PanelP/ISIDORO%20JOR%20INV.pdf>>. Acceso em: 10 mar. 2016.

JALLES, Cíntia. Pintado, Gravado e Escrito: A materialização do saber astronômico em diferentes formas de registro. In: Christina Helena da Motta Barboza. (Org.). *Histórias de Ciência e Tecnologia no Brasil* (Mast: 30 anos de pesquisa, v.3). Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2016. p. 09-22.

MADOZ, José. *San Isidoro de Sevilla*. Semblanza de su personalidad literaria. León: Consejo Superior de

MARTÍN PRIETO, Pablo. Isidoro de Sevilla frente a los límites del conocimiento: etimología, astrología, magia. *Temas Medievales*, Buenos Aires, v.13, n.1, p. 125-156, ene./dic. 2005.

MOLINA MARIN, Antonio Ignacio. La geografía en la historiografía cristiana: el inicio de la separación entre geografía e historia. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, Murcia, n. 27, p. 379-397, 2010.

MUÑOZ TORRADO, Antonio. *San Isidoro de Sevilla*. Sevilla: Imprenta Alvarez y Zambrano, 1936.

OLIVARES GUILLEM, Andrés. *Priscilianismo a través del tiempo*. Historia de los estudios sobre el priscilianismo. Fundación Pedro Barrié de la Maza. Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, 2004.

PÉREZ DE URBEL, Justo. *San Isidoro de Sevilla*. Barcelona: Labor, 1940.

QUILES Ismael. *San Isidoro de Sevilla*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945.

RUCQUOI, Adeline. La percepção de la natureza en la Alta Edad Media. Flocel Sabaté. *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'Edat Mitjana* (Càtedra d'Estudis Medievals Comtat d'Urgell), Lleida, p. 73-98, 2007. <[https://halshs.archives-](https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00530797/document)

[ouvertes.fr/halshs-00530797/document](https://halshs-00530797/document)>. Acesso em: 10 dez 2017.

SAMSÓ, Julio. La Astrología en España durante la Alta Edad Media. *Historia* 16, n. 41, p. 102-109, 1979.

SILVA, Leila Rodrigues da. A normatização da sociedade peninsular ibérica nas atas conciliares e regras monásticas: as concepções relacionadas ao corpo (561-636) – um projeto em desenvolvimento. Jornada de Pesquisadores do CFCH, 6, 2004, Rio de Janeiro. In: *Atas...* Rio de Janeiro: CFCH, 2004.

_____. O bispo na obra de *Ecclesiasticis Officiis* de Isidoro de Sevilha. In: SANTOS, B. S.; COSTA, R. (Org.). *Anais do VIII Encontro Internacional da Idade Média: Filosofia, Artes, letras, História e Direito*. Cuiabá: EDUFMS, 2011. p.17-24.

_____. O paradigma de monge nos *De ecclesiasticis officiis e Regula Isidori*. In: LIMA, Enilce; BEZERRA, Íalo; MOREIRA, Márcio. (Orgs.). Simpósio Nacional de História, XXV, 12 a 17 de julho de 2009, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: ANPUH, 2009.

VERDON, Jean. *Las supersticiones en la Edad Media*. Buenos Aires: El Ateneo, 2009.

A RELAÇÃO MESTRE-DISCIPULAR NO EPISTOLÁRIO DE ISIDORO DE SEVILHA (SÉCULO VII)

Rodrigo dos Santos Rainha

Resumo: A produção epistolar de Isidoro de Sevilha é pouco explorada pela historiografia. Seja pelo fato dos documentos serem controversos, ou ainda, por teoricamente não revelarem elementos singulares. Entendemos, entretanto, que a produção epistolar é rica, apesar de fragmentada, e pode ser melhor analisada se a considerarmos à luz do reconhecimento da pragmática atuação isidoriana. Assim, tendo referência na Antiguidade e no texto bíblico, o bispo de Sevilha aconselha e orienta seus interlocutores.

Sob esta perspectiva, em continuidade aos estudos desenvolvidos sobre a educação no reino visigodo, concentramos este capítulo especificamente nas perspectivas sobre o estudo epistolar e o entendimento das relações mestre-disciplinares, elemento primordial àquela perspectiva e presentes nas missivas do sevilhano.

Palavras-chave: Isidoro de Sevilha, Epístolas e Educação.

Abstract: The epistolary production of Isidore of Seville is little explored by historiography. Either because the documents are controversial, or because, theoretically, they do not reveal singular elements. We understand, the other side, is that the epistolary production is rich, although fragmented, and can be better analyzed if we consider it in the light of the acknowledgment of the pragmatic Isidorian performance. So, illuminated with references about antiquity and a biblical text, the sevillian bishop advise and guide yours partners.

From this perspective, in continuity with the studies on education in the Visigoth kingdom, we have concentrated in this chapter specifically on the perspectives about letters study and a master-disciple relations, primordial element that perspective, present in the missives of the Sevillian.

Keywords: Isidore of Seville, Epistles and Education.

És o que crê? Que os dons de Deus foram dados somente para você? São teus e nossos, de todos e não só teus. Pois se Deus te confiou a administração de seus tesouros, de suas riquezas, da salvação, da sabedoria e da ciência, por que insiste em não dividi-la? (Bráulio a Isidoro. Ep. V.)

Introdução

Os estudos das cartas medievais foram valiosos ao longo de nossa trajetória acadêmica. As cartas de Bráulio de Saragoça compreenderam nosso corpus documental principal de pesquisa na monografia de conclusão de curso, na dissertação, e foi um dos documentos epistolares analisados por nós no doutorado concluído em 2014, sob o título: A educação e as relações mestre-disciplinares no reino visigodo: um estudo referenciado nas epístolas dos bispos Bráulio de Saragoça e Isidoro de Sevilha. De fato, por meio do estudo do epistolário brauliano e da reunião das cartas de Isidoro de Sevilha, pudemos pensar sobre a hierarquia presente, conhecimento de textos e discussões intelectuais do momento, notar problemas pastorais e de disciplina eclesiástica no referido reino.

O problema que elegemos ao longo desses anos de pesquisa se vincula à análise das relações de poder, com destaque ao papel da educação. Em nossa investigação, notamos que o ensino assume papel preponderante no discurso eclesiástico, passando a regular e indicar posições do clero frente à sociedade. Tal importância, no entanto, é colocada em segundo plano pela historiografia que debate o período, não aventando os múltiplos recursos educacionais utilizados pela Igreja visigoda no seu processo de fortalecimento no século VII.

Observamos que o episcopado afirma um modelo hierárquico em torno de relações mestre-disciplinares e utiliza a base deste discurso no trato com segmentos diversos. Para tal, valoriza uma fórmula presente nos espaços escolares, em especial suas relações pessoais em sentido mestre-disciplinar, ou pedagogo-aluno, como fundamento da organização de sua proposta.

Na análise desta documentação, tomamos como desafio a percepção de relações dialógicas, categorias relacionais, em que se pressupõe necessariamente interação. Neste sentido as cartas se transformam em um objeto singular para análise. Neste capítulo, buscamos explicitar como é possível abordar documentos epistolares, como as cartas de Isidoro de Sevilha. A partir de sua abordagem, desdobraremos nossa análise para perceber dois aspectos fundamentais: o desafio de lidar com um documento historiograficamente controverso, mas rico para compreendermos as dinâmicas políticas, os elementos simbólicos e a retórica, além de outras especificidades epistolares. No âmbito da relação de poderes no reino visigodo entendermos a atuação do bispo sevilhano, percebendo a dinâmica das relações mestres-disciplinares.

As cartas como gênero específico

Podemos afirmar que o gênero epistolar teve um papel singular na documentação produzida durante o longo período de organização eclesiástica. Esta afirmação pode ser confirmada na observação do papel das cartas dos Apóstolos, nas trocas entre os membros da Patrística e na documentação do bispado de Roma. Podemos afirmar que a troca de missivas foi uma das práticas recorrentes de busca de integração da Eclésia Cristã ao longo da

Antiguidade e do Medievo.

Para estudar as cartas é necessário uma metodologia própria, como destaca Villela Masana,¹ na qual é fundamental buscar: determinar se a carta é a primeira da troca ou uma resposta; observar aspectos do formalismo do período; sublinhar as práticas que as cartas contêm, como troca de presentes, estrutura argumentativa ou as formas de tratamento; perceber os trajetos geográficos, em especial, livros que acompanham a troca da documentação, assim como, quem é o portador da carta, se houver. Estes elementos podem revelar a dinâmica de produção do documento, demonstrando a importância do interlocutor, o esforço para que determinado documento exista e as relações de poder entre remetentes e destinatários.

Ao contrário de outros documentos, a análise das cartas visigóticas durante as décadas de 1970 a 1990 não foram privilegiadas pela historiografia. Sendo considerado uma documentação de difícil precisão e marcada por uma série de repetições, este material ficou em segundo plano, sendo enfocado somente de maneira pontual, quando necessário para a ratificação de algum pressuposto já estabelecido.

As edições críticas das cartas de Isidoro de Sevilha e de Bráulio de Saragoça datam do fim da década de 1960 e princípio de 1970 e evidenciam preocupações estritamente filológicas. Da segunda metade da década de 1990 para cá, mais uma vez a filologia foi a responsável por fortalecer os estudos desta modalidade documental.²

¹ Cf.: VILELLA MASANA, Josep. El Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT), *Mainake*, Málaga, n. 31, p. 299-308, 2009.

² Nomes como Ruth Miguel e Salvador Iranzo têm se voltado para estes

Tovar Paz nos fornece os fundamentos necessários para pensarmos a tradição epistolar visigótica. De acordo com este autor tal produção está referenciada em elementos romanos, reconstruindo uma prática comum presente no campo erudito, em que são valorizados e disputados elementos específicos de cada momento.³ Este autor sublinha a perspectiva de que as cartas têm um “jogo de elementos” que requer consideração, uma vez que nelas se misturam *topoi* e informações novas. Dentre as preocupações que realça, está a observação do modo como a forma discursiva apresenta uma roupagem que nos remete a relações de caráter pessoal, como um documento que denota proximidade entre os interlocutores. Por outro lado, as cartas são frequentemente construídas com o entendimento de que se trata de um texto público, que será lido por um conjunto de pessoas que compreende o interlocutor.

Em nosso enfoque das cartas, privilegiaremos a linha proposta pelo autor, uma vez que, ao abordar o conjunto epistolar isidoriano, verificamos tanto a presença de elementos tópicos e de determinados padrões retóricos, mas também de respostas específicas a questões conjunturais. Chama atenção

materiais, produzindo edições críticas, apresentando novos manuscritos, e redimensionando aspectos até então pouco valorizados. Seus trabalhos têm permitido ao historiador ter contato com documentos que não possuíam uma edição crítica, como as cartas de Tajon, Eugênio, Valenciano, entre outros. Cf.: MIGUEL FRANCO, Ruth. Ecos del Epistolarium de Braulio de Zaragoza en la Carta prefacio de Tajón de Zaragoza a Eugenio de Toledo (CPL 1267) en los moralia in Job. *Lemir*, Valência, n. 14, p. 289 - 300, 2010; IRANZO ABELLÁN, Salvador. En torno al epistolario del Conde Bulgarano. In: *Actas [del] II Congreso Hispánico de Latín Medieval* (León, 11-14 de noviembre de 1997). León: 1999. v. 2, p. 569-574.

³ Cf.: TOVAR PAZ, Francisco Javier. La Producción Epistolar de los autores cristianos de los siglos IV y V en Hispania. *Anuario de Estudios Filológicos*, Cáceres, n. 24, p. 421-435, 2001.

o fato de que o autor, reconhecido em sua prédica pela ampla teorização e determinação sobre determinadas questões, mostre-se ora cauteloso, ora pragmático na resolução de questões que lhe são postas.

Epistolário de Isidoro de Sevilha

As cartas de Isidoro de Sevilha não foram sistematizadas, não existe historicamente um epistolário de Isidoro de Sevilha, mas sim reunidas pela primeira vez e assim nomeadas por Faustino Arévalo em 1790.⁴ Este conjunto foi publicado na *Patrologia Latina* (volume 83), em 1950, com doze cartas.⁵ A versão do epistolário que utilizamos é bilíngue e foi realizada por Gordon Ford Jr., em 1970.⁶ Apesar de uma pequena introdução, a preocupação filológica e o cuidado com a tradução são o seu foco, e não uma análise crítica do conjunto. Nesta introdução, o autor informa que incluiu duas cartas: a de número catorze, carta que constava no Epistolário de Bráulio de Saragoça, e não na versão de Arévalo, e a quinze, a pequena carta enviada para Sisebuto, que consta nos manuscritos das *Etimologias*. A

⁴ A historiografia sobre Isidoro de Sevilha, como Manuel Cecílio Diaz y Dias, José Madoz e José Orlandis, em materiais diversos, aponta que vários bispos dão indícios de que pretendiam, ou tentaram, organizar um epistolário de Isidoro de Sevilha, mas, por motivos ignorados, tal empreitada nunca encontrou seu termo.

⁵ Este material era composto por doze cartas: 1. Isidoro para Ludefredo (espúria); 2. Isidoro para Bráulio; 3. Isidoro para Bráulio; 4. Isidoro para Masona (dúvida); 5. Isidoro para Heládio; 6. Isidoro para General Claudius (espúria); 7. Isidoro para Redempto (espúria); 8. Isidoro para Eugênio I (dúvida); 9. Isidoro para Bráulio; 10. Bráulio para Isidoro; 11. Isidoro para Bráulio; 12. Braulio para Isidoro.

⁶ *The Letters of St. Isidore of Seville*. Ed. Gordon Ford Jr.. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1970. Daqui por diante, passando à análise deste documento adotaremos a abreviação de Epistolário de Isidoro de Sevilha. (EIS)

documentação foi organizada a partir de documentos diversos, mas só recebeu este nome na exposição de Arévalo Rios.

Embora contidas na *Patrologia Latina*, o epistolário de Isidoro de Sevilha ficou em segundo plano, tratado como falso. Isso ocorreu principalmente pelo fato do códice do qual tal material foi retirado ser composto por uma grande série de falsificações. A perspectiva sobre esse conjunto mudou, quando foi mais detalhadamente analisado por três especialistas: o historiador Jacques Fontaine, os filólogos Diaz y Diaz e José Madoz, na década de 1950.⁷

Para Díaz y Díaz, o epistolário de Isidoro de Sevilha era basicamente uma grande falsificação, excetuando a carta a Heládio e as cartas escritas por Isidoro a Bráulio de Saragoça, que constam no epistolário do segundo e na introdução dos principais manuscritos sobre as *Etimologias*.⁸ Sendo assim, das doze cartas do epistolário organizado por Arévalos Rios, sete são reconhecidamente verdadeiras, seis trocadas com Bráulio e enviadas a Heládio. A polêmica sobre a originalidade ou não desta documentação aumentou, quando Madoz defendeu que a carta escrita para Masona de Mérida e Eugênio I de Toledo poderia ser verdadeira, posição com a qual concordamos.

⁷ Cf.: FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentros, 2002. p. 99-112; DIAZ Y DIAZ, Manuel. *De Isidoro al siglo XI*. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona: Albir, 1976. p. 12-14; MADDOZ, José. *San Isidoro de Sevilla, semblanza de su personalidad literaria*. León: Consejo superior de investigaciones, Centro de estudios e investigaciones S. Isidoro, 1960.

⁸ BRAULIO. Epistolário. In: *The Fathers of The Church: Iberian Fathers Braulio of Saragossa; Fructuosus of Braga*. Ed. Claude W. Barlow. Washington: The Catholic University of American Press, 1969 ; ETYM.

Em síntese, consideramos que das catorze cartas presentes na edição de Ford, existem quatro falsificações, que não serão utilizadas pois fogem ao padrão e o sentido do período, e dez cartas que são do período, incluindo duas missivas duvidosas, que analisamos como apoio. Em outras palavras, este apoio vai ao encontro do nosso posicionamento em relação a este debate, uma vez que concordamos com Madoz, e com os recentes trabalhos de Iranzo Abellán e José Carlos Martín Iglesias, que afirmam que o documento presente no epistolário de Arévaldo Rios foi escrito pelo sevilhano.⁹

As cartas de Isidoro de Sevilha e a relação mestre-discípulo

Não obstante a intensidade da produção isidoriana, infelizmente, a documentação epistolar do prelado é ínfima se comparada ao conjunto da produção do autor. Apesar de pequeno, o conjunto não deixa de apresentar elementos da prática isidoriana à frente de seu bispado. As primeiras seis, trocadas com o bispo de Saragoça, por exemplo, são de importância singular por revelarem aspectos das suas próprias relações mestre-disciplinares.

Passemos então à análise do material:

A primeira carta do epistolário de Isidoro de Sevilha é a enviada ao bispo Leudefredus, escrita provavelmente no século VIII ou IX. Reconhecida por toda a historiografia como espúria, não nos dedicaremos a ela.

A segunda carta do EIS é enviada pelo hispalense para

⁹ IRANZO ABELLÁN, Salvador; MARTÍN IGLESIAS, Jose Carlos. Un nuevo manuscrito de la Epistvla ad Evgenivm episcopvm (CPL 1210) atribuida a Isidoro de Sevilla. *Revue d'Histoire des Textes*, Paris, v. 11, p. 301-318, 2016.

o então arqui-diácono de *Caesaraugusta*. A missiva é curta, repetindo as características das cartas escritas por Isidoro de Sevilha que chegaram até nós. Começa com um ensinamento: “Quando você receber uma carta de um amigo, querido filho, você não deve demorar para abraçá-lo como um amigo.”¹⁰ O tom de afago observado é uma característica isidoriana em suas cartas a Bráulio de Saragoça. A carta não tem figuras de linguagem, ou exercícios de convencimento, é marcada principalmente pelos seus conteúdos simbólicos:

Eu lhe enviei um anel por causa do meu amor e um manto (*pallium*) como uma capa da nossa amizade, da qual palavra para manto, *amictus*, para os antigos deriva a palavra para a amizade (*amicitia*).¹¹

A questão da autoridade é em nossa opinião o cerne do argumento isidoriano. Durante muito tempo a historiografia defendeu que Bráulio de Saragoça havia sido educado por Isidoro de Sevilha, proposição já rechaçada por José Carlos Martín, entre outros autores.¹² No entanto, defendemos que entre Isidoro e Braulio, como lideranças políticas importantes, construiu-se, sim, uma relação mestre-disciplinar, reconhecida e difundida por ambos. Esta carta revela um dos principais marcos da confiança envolvida e afirmação de poder com o envio de três elementos simbólicos: um anel, um *pallium* e um livro.

¹⁰ “*Dum amici litteras, charíssime fili, suspicis, eas pro amico ampleci non moreris.*” EIS. Carta 2. p. 29.

¹¹ “*Direximus tibi annulum propter nostrum animum, et pallium pro amicitiarum nostrarum amictu, unde antiquitas hoc traxit vocabulum.*” EIS. Carta 2. p. 29.

¹² Cf.: BRAULIO de Zaragoza. *La Renotatio Librorvm Domini Isidori de Braulio de Zaragoza (651)*. Ed. José Carlos Martín Iglesias. Logroño: Fundacion San Millan de la Cogolla, 2002. p. 36.

Acreditamos que estas cartas além de sublinhar a amizade, fora dos padrões das demais, indicam a intenção isidoriana em dar reconhecimento a Bráulio como um discípulo importante.¹³ As prendas em questão são um anel, um *pallium* e um livro de ofícios, ou seja, elementos concedidos no momento da ordenação de bispos.¹⁴ É praticamente impossível afirmar que Bráulio estaria sendo ordenado à distância por Isidoro. No entanto, parece ser bastante razoável acreditar que o interesse do mestre em elevar o discípulo a um plano superior, lembrando que as cartas têm um caráter público.¹⁵

Já que pretendemos identificar as relações de Isidoro de Sevilha e sua atuação como mestre devemos sinalizar como uma das suas características, ao tratar Bráulio de Saragoça, a argumentação simples, direta e marcada por um viés suave e meigo. Outro elemento associado ao conjunto epistolar isidoriano diz respeito à relevância do mensageiro. Neste caso, tal papel foi atribuído a Maurício, principal secretário de Isidoro de Sevilha.¹⁶ O fato de Isidoro enviar seu mais importante auxiliar para entregar a carta em questão indica que a relação entre os clérigos apresenta traços de reconhecimento, o que é importante na compreensão da dinâmica episcopal.

¹³ É importante ressaltar que a troca de presente é referência incomum em todo o Epistolário, pois excluídos livros, o único bem enviado nas demais quarenta e três cartas é uma medida de azeite na carta XIII, para seu irmão Fronimiano.

¹⁴ Cf.: ETYM. Livro VI. p. 679-685 e II Concílio de Sevilha, CHVR, p. 163-185.

¹⁵ Acredito que o intuito de Isidoro é ser o responsável por dar os elementos simbólicos de ordenação a seu discípulo, ainda que esta tenha ocorrido, de fato, provavelmente em cerimônia de âmbito local. Cf.: DINIZ, Rita de Cássia Damil; RAINHA, Rodrigo dos Santos. O discurso do episcopado visigótico sobre a morte no século VII: normatização e legitimidade. *Oracula*, v. 7, n. 12, p. 105-116, 2011.

¹⁶ Cf.: EIS. Carta 2. p. 35.

A terceira carta do epistolário que foi enviada por Isidoro de Sevilha para Bráulio de Saragoça não possui um tom tão amistoso quanto a anterior. O sevilhano utiliza sua clareza gramatical, sem exaltação retórica, no entanto, fazendo o perfeito trajeto lógico: o bispo cobra o envio de um livro, prometido pelo *Caesaraugustano*.

Unirmo-nos seriam bons se fosse permitido; mas posso ser ao menos aliviado por você em pensamento, se eu não posso ter a visão de sua pessoa. Quando estávamos juntos, pedi-lhe que me enviasse a sexta década de Santo Agostinho. Eu peço que de alguma forma você me faça ter a oportunidade de conhecer este material.¹⁷

A reclamação pelo não envio do documento revela a circulação de livros no reino visigodo.¹⁸ Tal aspecto, além do valor material que este tipo de bem encerra, remete-nos à preocupação com a organização de bibliotecas, o papel que a busca da formação intelectual tem na formação do clero, sinalizando como o não envio pode ser considerado uma ofensa. E continua:

Enviei-lhe um livro de sinônimos, não porque ele pode ser de algum uso, mas porque você queria. Eu recomendo, além disso, este menino que o receba como se fosse eu, e rogo para que você possa orar por mim na minha miséria, porque eu sou muito fraco, tanto com as enfermidades da carne e com a culpa da mente.¹⁹

¹⁷ “*Utrumque bonum esset, si liceret; sed vel mente de te reficiari, si corporal obtutu non valeo. Dum pariter essemus, postulavi te, ut mihi decadem sextam sancti Augustini transmitteres; poco ut quoquomodo me cognitum ei facias.*” EIS. Carta III. p. 37.

¹⁸ Cf.: DIAZ Y DIAZ. Manuel. *Libros y Librerías en La Rioja Altomedieval*. Logroño: CSIC, 1991.

¹⁹ “*Misimus vobis Synonymorum libellum, non pro id quod alicujus utilitatis*

O argumento isidoriano é estabelecido de forma direta em um discurso causal: quando Bráulio lhe fez um pedido foi prontamente atendido, e a justificava era que ele precisava. Logo, ao solicitar um livro não enviado, Isidoro evidencia descontentamento com uma falha injustificável.²⁰ Terminada a construção retórica, o sevilhano volta à normalidade, em tom humilde, saudoso, o que é interessante notar, imediatamente após reclamar com o discípulo da falta de humildade.

Na relação de Bráulio e Isidoro devemos buscar pontos que nos permitam avaliar qual o entendimento que o bispo de Saragoça tem acerca do que significa ser um discípulo. Assim, notamos, sobretudo, a intimidade do bispo de Sevilha com o discípulo, que ainda nem era bispo, bem como sua preocupação em se manter humilde, apesar de insatisfeito.

Os conflitos são componentes importantes na relação entre os bispos, uma vez que a relação mestre-discipular tornava-se um compromisso. Quando Bráulio escreve a carta número III para Isidoro, a primeira em que ele cobra que o sevilhano lhe envie as *Etimologias*, demonstra preocupação com a perda de prestígio, uma vez que já recebera notícias que tal obra, ainda que mutilada, poderia ser encontrada com outros membros da elite. Nesta, apesar do tom humilde, o *Caesaraugustano* solicita

sit, sed quia eum volueras. Commendo a autem hunc puerum, comendo et memetipsum, ut ores pro me misero, quia valde langueo et infimitatibus carnis, et culpa mentis.” EIS. Carta 3. p. 39.

²⁰ É importante considerar que, por conta da formalidade necessária ao documento, estas cobranças são sempre feitas de modo a enfatizar a humildade e polidez. Cf.: NAVARRO COMA, Francesc. La correspondência de Paulino de Nola con África durante los años 394 y 395. Una reconstrucción. *Vichiara*, v.1, p. 62-81, 1999.

enfaticamente o envio da obra, afirmando saber de sua circulação.

É interessante que Bráulio chama a atenção que Isidoro é seu protetor e que ele sofre por não o ver. Esta sua súplica tem como elemento principal a indignação e a surpresa porque outros clérigos já possuíam a obra e ele ainda não. A diferença de estilos salta aos olhos, a eloquência brauliana é marcada pelo excesso de palavras, retórica exaltada. Comparando com a posição sevilhana, Bráulio em momento algum, mesmo não admitindo desigualdade, expressa o sentimento de amor, de tristeza e de saudade, visto em Isidoro. A argumentação brauliana utilizou referências de proteção e instrução. Outro elemento da sua intervenção diz respeito à maneira clara com que destaca o fato de Isidoro ser seu mestre, do que decorre a exigência de que este exerça esta função.

Para manter o nexu da análise e ter uma perspectiva de comparação, vejamos a carta número IX do Epistolário de Isidoro de Sevilha. Desse modo, preservaremos o foco no bloco referente às cartas trocadas em Bráulio e Isidoro de Sevilha.

A carta IX do epistolário de Isidoro de Sevilha é curta, e a reproduzimos abaixo:

Isidoro a Dom Braulio, meu senhor e servo de Deus.

Com todo desejo, desejei ver seu rosto, e desejo que Deus cumpra o ensejo de minha oração algum tempo antes de morrer. No presente, no entanto, oro para que você possa me elogiar a Deus em suas orações para que, tanto nesta vida ele possa cumprir a minha esperança e no futuro pode conceder-me comunhão de sua bem-aventurança. Com a minha própria mão envio o que pede e peço: Ore por mim, senhor e irmão muito

abençoado.²¹

Esta carta com tom de despedida é a última, cronologicamente – ordem que não é seguida na organização do epistolário de Isidoro de Sevilha – enviada pelo hispalense a Bráulio. Como se pode constatar, é monotemática contendo apenas a preocupação do sevilhano em demarcar que gostaria que seus ritos finais fossem feitos pelo bispo de Saragoça. Esta carta fornece pálidos indícios de que o material escrito por Redempto²² levou em consideração um pedido de Bráulio de Saragoça, que não esteve presente, mas estaria preparando uma hagiografia sobre Isidoro. Infelizmente, estes indícios não são confirmados.²³

A questão das *Etimologias* é o assunto principal nas cartas X e XII. São duas cartas do bispo de Saragoça, ambas solicitando de forma recorrente a obra em questão. Na primeira, o episcopo se coloca em posição de humildade e oferece informações importantes sobre o contexto. Bráulio fala sobre ataques externos e revoltas partindo da região, de uma peste hostil que se abateu e a qual ajudou a eliminar. Afirma que venceu estes desafios apesar dos pecados de sua alma, mas se sente vazio, por isso:

²¹ “*Domino meo et Dei servo, Braulioni episcopo, Isidorus. Omini Desiderio desideravi nunc videre faciem tuam, et utinam a aliquando impleret Deus votum meum, antequam moriar. Ad praesens autem deprecor ut commendes me Deo orationibus tuae consortim mihi concedat. Et manu sua. Ora pro nobis, teatissime domine et frater.*” EIS. Carta IX. p. 49.

²² Redempto seria o autor de uma descrição dos ritos funerários de Isidoro de Sevilha. Cf.: MALDONADO, Pedro Castillo. La muerte de Isidoro de Sevilla: apuntes de crítica histórico-hagiográfica. *Habis*, n. 32, p. 577-596, 2001.

²³ *Scripta de Vita Isidori Hispalensis episcopi*: Braulionis Caesaraugustani episcopi, *Renotatio Librorum domini Isidori*; Redempti clerici Hispalensis, *Obitus beatis- simi Isidori Hispalensis episcopi*; *Vita sancti Isidori ab auctore anonymo saeculis XI-XII*. Ed. José Carlos Martín Iglesias. Tounholt: Brepols, 2006. (Corpus Christianorum – Série Latina – 113 B).

Eu estou prostrado e humilhado de coração e de corpo, melhorando o poder mais excelente de você abençoado para licitar que um servo especial que você sempre recebeu com a sua respeitosa consideração de dignidade sagrada seja elogiado até o fim.²⁴

E desta segunda afirmação vem a repetida ideia de que foi a pedido do bispo de Saragoça que Isidoro de Sevilha teria escrito as *Etimologias*:

Eu solicito, mais precisamente imploro, com todo o tipo de súplica que você atenda, que esteja consciente de sua promessa, ofereça a mim o livro de *Etimologias*, que eu ouvi está agora terminado com o favor do Senhor, que este seja enviado a seu servo porque, como estou ciente, você sofreu para construí-lo em grande parte pelo pedido deste seu servo. E, portanto, seja gentil comigo primeiro; seja assim considerado nas assembleias dos santos, tanto afortunados quanto os primeiros.²⁵

A posição de liderança de Isidoro de Sevilha é proporcional à exaltação do bispo de Saragoça. Mas o reconhecimento tem seu preço, já que Bráulio assume o papel de discípulo, e exige do sevilhano a manutenção da ordem estabelecida, quer dizer, tome seu papel como líder da *Ecclesia* e cumpra sua função de mestre, como exemplo e professor.

²⁴ “*Et cordis et corporis humilitate prostratus, imprecans excellentissimam tuae beatitudinis potestatem, ut peculiarem famulum, quem pio illo sacrae dignitionis intuitu semper habuisti susceptum, usque in finem habere jubeas commendatum.*” EIS. Carta X. p. 43.

²⁵ “*Suggero sane, et omnimoda supplicatione depono, ut librum Etymologiarum, quem jam, favente Domino, audivimus consummatum, promissionis vestrae memores, servo vestro dirigere jubeatis, quia, ut mihi sum conscius, magna ibi ex parte servi tui postulatione sudasti.*” Idem.

A carta em sua segunda parte tem um tom político sobre a indicação de bispos, e Bráulio ainda pede que Isidoro exerça sua influência junto ao rei, chamado de seu filho, para que consiga a cópia de alguns materiais, como as atas do concílio e um sínodo. É provável que a carta tenha sido escrita durante o governo de Sisebuto.²⁶

A comparação de estilos é inevitável:²⁷ Bráulio era enérgico, eloquente em suas proposições, Isidoro era teórico, meticuloso cuidadoso, um intelectual. A carta é finalizada também com menção ao desejo de rever o mestre, como manda o modelo, mas sem exibir neste momento o tom exasperado empreendido no restante do documento.

Já a segunda é uma longa e importante epístola do então bispo de Saragoça, que deixa evidente a expectativa característica de uma relação que pressupõe a superioridade intelectual de uma das partes. Em tal superioridade estaria assentado o compromisso de Isidoro para com Bráulio.

(...) não ousou, presumindo como um tolo que sou, acrescentar nada de novo, porque eu sou ignorante e você é um homem sábio. Mas não me envergonho, apesar da minha falta de jeito, em falar com você porque eu me lembro o conselho do apóstolo, que ordena que nos apoiemos, e que o sábio deve boas-vindas ao ignorante (...) Se não estou enganado, já se passaram sete anos desde que eu estou pedindo, o que me lembro, os livros de Orígenes, escritos por você e que pedi que o fizesse quando eu estava com você, e desde então você tem me enganado mil evasivas.²⁸

²⁶ EIS. Carta XI. p.45.

²⁷ Ainda que as limitações dos documentos devam ser lembradas, pois temos quarenta e quatro cartas de Bráulio e apenas onze cartas relacionadas a Isidoro.

²⁸ “(...) *non praesumentes ut stultus non sum, quia ego novi aliquid addendo*

Ressaltamos como a demanda de Bráulio se expressa textualmente em referências bíblicas, mostrando conhecimento do interlocutor e a argumentação comum e inteligível a ambos, neste exercício de compartilhamento da mesma educação e *habitus*.²⁹ Verificamos no trecho a força da retórica, pautada especialmente em metáforas e comparações, sem dúvida as figuras de linguagem preferidas no discurso brauliano, no seu exercício de convencimento de que seu mestre falhara para com ele.

Bráulio, ao construir o seu discurso de cobrança a Isidoro, mostra conhecimento de elementos escolares, assim como a necessidade de ser humilde como um bom clérigo. Mas, esta posição no discurso serve também ao intuito de tratar e ser tratado por Isidoro como igual. Vejamos:

Ele é cada membro de Cristo (Deus é o corpo e Cristo a união de seus membros), nós somos a Cabeça, possuímos outros sobre nosso comando, os que não tem, mas sabendo que você tem o dever diante dos outros. É você, talvez, avarento conosco, porque você não encontra em nós nada que possamos emprestar-lhe? Mas se você dá quando você

atque ignarus sis sapientis. Sed non pudet me, non obstante factis rusticitatem meam: ego memini dicere ad vos de Apostolo consilium iubens, ut eos, et sit prudens, ut ex ignarus receperint (...) Si Im 'non erro, quod suus' been septem annorum me quaerentem, quid meminisse est quod Origenes in libris scriptis et per vos rogavi ut faciam ut cum essem apud vos, quoniam estis et mille modis me ludificatust scitis obviam itum fraudibus.” EIS. Carta XII. p. 51.

²⁹ Cf.: O *habitus* ressalta que um grupo é regido por práticas comuns que têm o papel de integrar, fundamentar e legitimar determinados interesses. Podemos verificar este conceito como o elo integrador, que aproxima estes elementos em torno de um conhecimento comum, suas práticas e formas de obtê-las. BOURDIEU, Pierre. *Gênese e estrutura do campo religioso*. In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 27-69.

tem, você tem um ganho insignificante; Mas se você der aquele que não tem, você cumprirá os mandatos do Evangelho.³⁰

Nesta mesma carta, a décima segunda do epistolário de Isidoro de Sevilha (ou a V do Epistolário de Bráulio de Saragoça), Bráulio deixa claramente especificado qual é o papel da educação na constituição da Igreja local, como um instrumento valorizado, e recorrente no episcopado local.

Por quanto tempo você segurará a distribuição de talentos e não partilhará os alimentos que foram confiadas a você? Deve abrir os seus bens e distribuí-los entre as famílias para que não pereçam de fome. (...) Lembre-se de que com alguns pães foi saciada a multidão (...) Ou você acha que tem os dons que lhe foram dados para si mesmo? Eles são seus e são nossos, todos, não apenas seu. (...) **Se Deus confiou a gestão dos seus tesouros, a sua riqueza de salvação, sabedoria e ciência.**³¹

O bispo de Saragoça neste item dá mostras da função do mestre na estrutura eclesiástica pretendida. Assim, indica que, seja para o corpo da Igreja ou para Isidoro, ser mestre requer um compromisso e não uma possibilidade.³² Esta passagem marca a

³⁰ “*Na cum in membris superni capitis unusquaisque quod non accepit sic in altero possideat, ut alteri quod habet possidendum sciat, tu forsitan ideo nobis parcus existis, quia quod mutue a nobis resumas non inuenis? Set si habenti das, tantille mercedi fructum reportas. Sin uero non habenti tibiuis, preceptis euangelicis satisfacis, ut reddatur tibi in retributione iustorum.*” EIS. Carta V. p. 53.

³¹ “*Quamobrem accipe clamores calumnie. Cur, rogo, talentorum distributionem et cibariorum dispensationem tibi creditam hucusque retentas? Iam solue manum, impetire familiis, ne inópia pereant fimis. Nosti quid creditor ueniens reposcat a te. Non mineuetur tibi quidquid dederis nobis. Memor esto paruis panibus multitudinem satiatam et superasse reliquias fragmentorum magnitudinem punum.*” Idem. p. 53. Grifo nosso.

³² É importante destacar a presença de dois elementos: a retórica e a transcrição

importância da educação como elemento reconhecível, uma vez que uma das formas de exercer e difundir os princípios escolares está na atuação e na garantia daquele que domina este tipo de informação e pode difundi-lo no meio social. O ensino sob o controle eclesiástico é buscado e compreendido pelo episcopado como base de sua existência e poder em suas disputas, mais que isso, uma vez estabelecido é elemento vital para a dinâmica da instituição.

Bráulio considera esta questão como central, por isso utiliza os principais argumentos, conhecimentos clássicos, citações bíblicas, metáforas, metonímias, analogias. Escreve um texto longo, o que é estranho para o período, uma vez que as cartas visigóticas são em sua grande maioria muito mais curtas.

A indignação de Bráulio é fruto do desprestígio que o bispo observa da ação de seu mestre: outras pessoas já possuíam as *Etimologias* e ele ainda não. O conhecimento eclesiástico e seu ensinamento é posto, então, como preponderante na valorização dos membros do episcopado.

Mas, apesar do protesto de Bráulio, a hierarquia e o posicionamento de mestre-discípulo não são quebrados. Neste sentido, Isidoro não dispensa sua posição como autoridade e, ainda que idoso, quase um *decrepitus*,³³ confere uma última missão a seu discípulo:

de trechos redigidos por membros da Patrística, uma vez que a construção deste texto é inspirada em Jerônimo. Cf.: MADDOZ, José. Citas e reminiscencias clásicas en los padres españoles. *Sacris Erudiri*, Brugge, n. 5, p. 105-132, 1953.
³³ *Decreptus* é a última das idades do homem dentro da divisão elaborada no período. Esta nomenclatura é a sucessão da fase em que o homem é entendido como mais sábio, senex, fase em que as dores do corpo superam a capacidade de agir. Cf.: HOMET, Raquel. *Los Viejos y La Vejez en la Edad Media*: Sociedad e imaginario. Rosário: PUC–Argentina, 1997. p. 10.

A carta de Vossa Santidade chegou até mim na cidade de Toledo. Para lá eu tinha ido por causa do concílio. Mas, embora a ordem do rei me aconselhasse a voltar depois de eu ter começado a minha viagem (a reunião conciliar não aconteceu), preferi não parar o curso da minha viagem, porque eu estava mais perto de sua presença (rei) do que em casa. Enviei-vos os manuscritos e as Etimologias juntamente com outros manuscritos, e embora não tenha sido corrigido por causa da minha saúde, resolvi apresentá-lo para que você pudesse corrigir, acreditando encontrá-lo no lugar destinado ao concílio.³⁴

Depois de tanto ser cobrado pelo discípulo, Isidoro resolve passar adiante o trabalho de terminar as *Etimologias*, impondo sua condição de mestre, mas como um presente, que acabaria de ser o passaporte definitivo de Bráulio à condição de seu principal discípulo. Nesta carta e nas seguintes, o tom é de despedida. Utilizando referências à sua própria saúde, o bispo de Sevilha transmite ao seu discípulo a função de mestre do episcopado. Este, de fato, durante o final da primeira metade do século VII, torna-se um dos bispos de maior relevo no reino visigodo.

Alguns elementos destacados nas cartas trocadas entre os bispos chamam atenção, como o fato de Isidoro se dirigir a Heládio e Sisebuto como irmão em Cristo ou servos de Cristo, e

³⁴ “Tuae sanctitatis epistolae me in urbe Toletana invenerunt. Nam permotus fueram causa concilii. Sed quamvis jussio principis in itinere propositum remeare me admonuisset, ego tamen, quia propinquior eram praesentiae ipsius quem regression, malui potius cursum itineris non intercludere. (...) codicem Etymologiarum cum allis codicibus de itinere transmisi, et, licet inementatum prae valitudine, tamen tibi modo ad emendandum studerem offerre, si ad destinatum concilli locum pervenissem... Ora pro nobis, beatissime domne et frater.” EIS. Carta XIII. p. 67.

a Bráulio como meu filho em Cristo. Em suas últimas cartas, a XIII e XIV³⁵ faz referência ao envio deste livro, além de outros manuscritos, a Sisebuto e Bráulio e realça a missão de que o último organizasse e difundisse a obra. Com essas ações Isidoro de Sevilha legitimou o bispo de Saragoça como seu sucessor.³⁶

O tom da epístola é amistoso, Isidoro de fato busca proximidade com seu interlocutor, trabalha a eloquência de forma pouco ativa, sem muitas figuras de linguagem. Sua retórica é branda, buscando mais uma vez preservar o tom carinhoso.

Passemos então à correspondência de número quatro do epistolário de Isidoro de Sevilha enviada a Heládio de Toledo,³⁷ bispo sobre o qual temos poucas informações constantes no *De Viris Illustribus*, de Hidelfonso de Toledo.³⁸ Nesta carta de Isidoro de Sevilha a Heládio de Toledo, metropolitano e por isso tendo em torno de si um grupo de bispos, o hispalense apresenta a formalidade necessária, sem deixar, contudo, de indicar as medidas a serem tomadas. Assim, inicia com um tom brando, humilde, sublinha a dor diante do problema, elogia a decisão tomada, mas argumenta sobre as próximas medidas.

³⁵ A segunda foi incluída pelo tradutor pela existência da mesma no livro das *Etimologias*.

³⁶ “I sent you the manuscript of the Etymologies along with other manuscripts, and although it was not corrected because of my ill health, I decided to present it to you for correcting if I came to the destined place for the council. Concerning the establishment of the bishop of Tarragona, I realized that of the king was not what you desired, but he himself still remains uncertain when he might be certain.” EIS. Carta XIII.

³⁷ Conforme anunciado anteriormente, havíamos tratado de todo o conjunto de cartas trocadas com Bráulio. Retornamos, portanto, às demais.

³⁸ Cf.: IDELFONSO DE TOLEDO. *The Lives of Famous Men*. In: *Lives of the Visigothic Fathers*. Ed. Andrew T. Fear. Liverpool: Liverpool University, 1997. p. 107 - 122.

O caso é de um membro importante do episcopado sevilhano, líder da Igreja em Córdoba, que é acusado de atos libidinosos. Nas palavras de Isidoro:

Sei que o sacerdote de Sevilha da igreja de Córdoba alto episcopal falhou com um pecado carnal e submergiu de um alto patamar de honra à profundidade dos pecados como uma ruína triste e porque o cuidado pastoral cai sobre você e, ainda, como é um decreto divino e ordenado que os erros dos delinquentes devem ser punidos com o seu julgamento.³⁹

Uma carta marcada pela tensão e o cuidado retórico isidoriano, sem muitas analogias ou figuras de linguagem, que demonstram o domínio do sevilhano sobre elementos modelares da tradição romana no que diz respeito à escrita. Ao que tudo indica, o bispo de Toledo consultara Isidoro de Sevilha sobre se deveria punir ou não o clérigo que incorreu em falta. Buscando tornar o caso exemplar, o sevilhano diz que ele já foi punido no sínodo e agora deveria ser punido perdendo todas as dignidades sacerdotais. Na tradicional saudação em que pede orações, Isidoro agradece que Heládio o tenha consultado. Aqui, lembra que ele próprio já havia errado e sido perdoado pela dignidade do bispo, seu superior. Não podemos afirmar se tal referência é um efeito retórico que busca a humildade, ou se já havia um histórico na relação entre os clérigos. Em seu texto, o que Isidoro solicita não é clemência, mas sim agilidade, dando a entender que prefere

³⁹ “*Cognovimus enim Hispalensem Cordubensis ecclesiae sacerdotem in pontificali culmine carnali labe dilapsam, et de altitudine honoris in profundo flagitiorum flenda ruina demersam; et quia vobis sollicitudo pastoraes incumbit, vestroque iudicio delinquentium errores dicuntur censura divina disposuit.*” EIS. Carta V. p. 57.

que o julgamento seja executado em Toledo.

A afirmação da ordem, e de sua manutenção, o reconhecimento da autoridade do bispado toledano e o posicionamento isidoriano são os três pontos que devemos observar. O sevilhano não promove exceção, com tratamento especial àqueles que teriam buscado o próprio mal. A ordem eclesiástica deveria ser respeitada. Coloca-se diante do bispo de Toledo com humildade, o que não quer dizer subordinação, mas afirmação de sua própria posição como sacerdote, como mestre, responsável por indicar o caminho que entende para a correção.

Devemos, no entanto, aventar que a retórica isidoriana, marcada em suas epístolas pela sutileza, solicita ao bispo de Toledo algo mais do que o cumprimento estrito da lei eclesiástica. Isidoro, quando direciona o julgamento para Toledo e pede velocidade, afasta tensões que, como metropolitano da Bética, viveria ao ter que punir um membro de sua própria aristocracia. Neste processo fica marcada a valorização da normatização, elemento importante na retórica isidoriana.

Chegamos às cartas enviadas para Masona e Eugênio I, reunidas por serem as cartas controversas em termos de autoria, embora defendamos seu pertencimento ao conjunto isidoriano.⁴⁰ A primeira carta seria escrita por Isidoro ainda bastante jovem, tendo assumido há cerca de três anos seu bispado. Como não existe precisão sobre o período em que Masona esteve à frente do bispado de Mérida, muitos defendem que a carta não poderia ser

⁴⁰ Lembramos que estas duas cartas respectivamente cartas IV e VIII do Epistolário de Isidoro de Sevilha, para Masona de Mérida e Eugênio I de Toledo, tem autoria discutível, e em nossa proposição aparecem no sentido de observar os elementos de proximidade presentes neste documento.

real, pois, quando Isidoro se torna bispo, o emeritense já estaria morto. O ponto mais importante é que a prédica e a estrutura esperada não são rompidas.

A carta tem o formato de consulta, comum entre os clérigos visigóticos, o que denota a importância dos membros consultados. A epístola tem o recorrente discurso de humildade como sua tônica, uma vez que quase metade de seu texto é para afirmar o quão Isidoro é indigno de ser consultado por Masona, como esperado a um discípulo diante de um mestre. Finalmente chega-se aos temas centrais: o questionamento sobre o uso do candelabro de velas, elemento de tradição judaica, nos cultos cristãos e seus desdobramentos. Devemos salientar que a preocupação sobre as festas judaicas e a associação com o cristianismo e, em especial com a Páscoa, é vital na Península ibérica.⁴¹

Isidoro de Sevilha aponta para as mesmas preocupações nas *Etimologias*, na sua explanação, afirma que as festas devem ser divididas em celebração e solenidade. O termo celebração, segundo o autor, faz menção aos céus e deve ser a forma correta de se referir às festividades, pois todo evento deve ser feito para “a glória do Senhor”: “*uma celebração é assim denominada porque lá devem se tratar unicamente de coisas que se referem aos céus, não a terra.*”⁴²

Mas existe o segundo tipo de festa que Isidoro destaca como mais importante e denomina de solenidade. Solenidade tem um caráter imutável e intransferível e é sempre o principal momento

⁴¹ Cf: SILVA, Paulo Duarte. Calendário Litúrgico e Poder Episcopal nos reinos romano-germânicos: considerações historiográficas. *Brathair*, Maranhão, v. 12, n. 1, p. 137-151, 2012.

⁴² “*Celebritas autem vocatur quod non ibi terrena, sed caelestia tantum agantur.*” ETI, Livro VI. p. 605.

para a Igreja, quando esta deveria, de maneira mais intensa, marcar suas bases. O autor ressalta, como a mais importante das solenidades, a Páscoa. “Solenidade tem um sentido sagrado, pois é um dia que é marcado e não pode ser modificado sem ir contra o estabelecido pela religião: seu nome deriva de sólido, quer dizer o que é firme.”⁴³ A tensão diz respeito à preocupação de que a rigidez dos rituais, assim como sua prévia definição, estejam claros, logo a pergunta reverbera na tradição constituída pelo autor.

Podemos caracterizar o discurso isidoriano nesta missiva como de tom professoral, didático, repleto de citações de passagens bíblicas e com retórica branda, afinal ele é o discípulo em busca de legitimidade. O texto apresenta todos os elementos de uma missiva senatorial, apresentação, proposição de questões, argumentação retórica e solicitação de contraposição. Pode-se afirmar que a epístola é, também, um exemplo de carta de consulta eclesiástica, inicia-se com posicionamento humildade, seguido pela preocupação em construir uma linguagem compreensível, argumentativa, mas sem uma estrutura complexa. Isidoro de Sevilha explica que o candelabro de velas de origem judaica não pode ser utilizado por cristãos, pois apesar de seu sentido de reconciliação, é um símbolo carnal e de uma superstição perigosa.

Seu último exemplo sobre a importância simbólica de que a posição ortodoxa deve ser mantida alude a quedas, punições e purificação por crimes eclesiásticos. Exemplifica utilizando o ocorrido com Mirian, irmã de Moisés.⁴⁴ Assim como ela foi

⁴³ “*Sollemnitas a sacris dicitur, ita suscepta ut mutari ob religionem non debeat, ab solito, id est firmo atque solido nominata.*” Idem.

⁴⁴ Na tradição bíblica Números 12 capítulo 1 – 16.

punida por sete dias, por duvidar da palavra de Moisés, fiel de Deus, e sua mensagem - segundo a tradição -, o cristão deve ficar afastado de sua comunidade eclesial por sete anos quando se opuser à liderança e a Igreja, e quando retornar, antes deve assumir publicamente seu erro depois do período e correção. O exemplo de Mirian é emblemático, como diz Isidoro de Sevilha, ela era carne de Aarão e Moisés. Tomada de orgulho mereceu punição mais intensa e aplicada diretamente por Deus.

A hagiografia de Masona de Mérida, contada na vida dos Padres Emeritenses relata que o próprio Masona foi vítima de desterro e depois reconduzido à sede episcopal. Logo o debate e a discussão sobre as ações de grupos que se posicionaram contra ortodoxia também são pertinentes ao período, como sublinha a própria Isabel Velazquez.⁴⁵ Por fim, chama atenção a valorização da autoridade em torno de Masona. A consulta sugere que se tratava realmente de um bispo buscando consolidação de sua posição e indicando àquele como mestre.

A epístola VIII, para Eugênio I de Toledo é outra carta de consulta. Seu tema central trata de um elemento muito importante na consolidação do cristianismo católico no reino visigodo, o arianismo, problema teoricamente superado com o III Concílio de Toledo.

As cartas de consulta são uma das principais formas de relação e disputas entre os bispos. Suas trocas indicavam o poder de remetentes e destinatários e permitiam notar posicionamentos sociais. Isidoro de Sevilha nesta carta mais uma vez não adota um tom de grande exaltação, sua retórica em tom elevada, poderia

⁴⁵ *Vidas de los santos Padres de Mérida*. Ed. Isabel Velásquez. Madrid, Trotta, 2008.

ser facilmente fazer parte de manuais de Cícero e Quintiliano é voltada para o convencimento. Nesse sentido, reafirma o equívoco das heresias, seja dos acéfalos ou dos arianos, que representariam um erro a ser superado.

Assim, aquele que, separado da cabeça (do episcopado), não lhe apresenta a devida obediência, torna-se sujeito ao cisma dos acéfalos, na medida em que a Santa Igreja aprova e defende a seguinte declaração do santo Atanásio a respeito da crença na Santíssima Trindade, Como se fosse um artigo da fé católica: A menos que todos acreditem isso fiel e firmemente, ele não será capaz de salvar.⁴⁶

A última carta que analisamos pode ser facilmente chamada de um bilhete. Uma carta de três linhas enviada pelo bispo ao monarca Sisebuto, um dos seus principais interlocutores políticos.

Reproduzimos:

Como eu prometi, eu envio agora a você o trabalho sobre a origem de certas coisas, compilado com a memória de leituras de anos e anos. Portanto, em algumas passagens, ele aparece anotada de acordo com o que haviam escrito nossos antepassados.⁴⁷

Nesta carta é mais importante o presente, o envio das

⁴⁶ *“Qui igitur debitam ei non exhibet reverenter obedientiam, a capite se junctus, acephalorum schismati se reddit obnoxium, quod sicut illud sancti Athanasii de fide sanctae Trinitatis sancta Ecclesia approbat, et custodit, quae sit fidei catholicae articulus: Quod nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.”* EIS. Carta XIII. p. 67.

⁴⁷ *“Omini Desiderio desideravi nunc videre faciem tuam, et utinam aliquando impleret Deus votum meum, antequam moriar. Ad praesens autem deprecor ut commendes me Deo orationibus tuis, et, ut in hac vita spem meam impleat, et in futura beatitudinis tuae consortium mihi concedat. Et manu sua. Ora pro nobis, beatissime domine et frater.”* EIS. Carta XIV. p. 69.

Etimologias, provavelmente não organizadas como conhecemos, que só ganhou forma final pelo menos cinco anos depois, em 635, quando enviada a Bráulio de Saragoça. Ainda que com os dados que temos só possamos conjecturar a respeito, acreditamos que a relação entre o monarca Sisebuto e Isidoro de Sevilha também pode ser caracterizada como de mestre-discipular.

Após a análise das poucas cartas de Isidoro de Sevilha, tanto enviadas a seu principal discípulo, Bráulio, como nas poucas demais que podemos analisar, notamos que a posição do bispo de *Hispalis* é coerente com suas proposições presentes nas *Etimologias*. Concordamos, portanto, com as reflexões de Riché e Fontaine,⁴⁸ que defendem que Isidoro assume nos seus escritos a função de ser o tutor do reino visigótico, buscando ordem, valorização da hierarquia e principalmente a organização do episcopado visigótico, garantindo assim também, o seu próprio *status* como um dos principais interlocutores da elite visigótica.

O tutor é o condutor, o sujeito capaz de liderar e ser reconhecido como tal, segue regras, busca a ordem e tem uma proposição política e social. O mestre isidoriano é a representação da liderança, mas necessita em sua apresentação de uma série de características para alcançar tal status, como, por exemplo, a condição de douto, estar preparado para guiar e direcionar aqueles que o seguem, ser um pedagogo, com a didática necessária no momento apropriado, mas saber que a hierarquia é a posição central de sua proposição. A proposta idealizada de Isidoro de Sevilha encontra eco e acaba por personificar em si a figura do

modelo de mestre.

Considerações Finais

Neste capítulo observamos aspectos da abordagem epistolar, seus desafios e caminhos possíveis. Neste sentido passamos a tratar o epistolário de Isidoro de Sevilha com o objetivo de discutir as relações mestre-disciplinares, elemento que já destacamos em nossa tese doutoral como fundamental à educação no reino visigodo.

Sobre Isidoro de Sevilha muito foi explorado pela historiografia sua atuação como teórico, nosso intento, com este texto, foi perceber também elementos de sua atuação como liderança política para a Igreja visigoda.

Defendemos que a posição do sevilhano, a julgar pelos escritos que foram preservados, destaca referências teóricas associadas à formulação religiosa e política, pautadas nos estudos de autores da Antiguidade romana - que na documentação analisada se mostram no domínio da retórica, na construção argumentativa de sua dialética - e nas chamadas *Sagradas Escrituras*. A proposição isidoriana busca o equilíbrio entre as duas tradições, propondo práticas ressignificadas, mas que demonstravam sentido em meio ao espaço visigótico e sua busca por consenso. Nas cartas de Isidoro, observamos a presença de elementos que ora se remetem a tópicos, ora indicam claramente a natureza pragmática de sua postura frente às questões que lhe são apresentadas.

Quando vislumbramos a atuação de Isidoro de Sevilha, apreendida a partir de suas cartas, observamos epístolas curtas,

⁴⁸ Cf.: RICHÉ, Pierre. L'Education a L'epoque Wisigothique: Les "Institutionum Disciplinae." *Anales Toledanos*, Toledo, v. 3, p. 171-180, 1971; FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilla. Op. Cit.

em que a retórica é sempre estabelecida de forma direta – causa-consequência – e que a eloquência não era tônica. Em todas as cartas que possuímos, encontramos um bispo com tom sereno, mas que ao mesmo tempo, não abre mão de sua condição de liderança. Seja para cobrar do seu discípulo ou para tratar de querelas, observa-se um bispo que defende a correção dos gestos.

É importante sublinhar que as propostas isidorianas permanecem em consonância com o modelo empreendido em suas *Etimologias*, afirmando em torno de sua produção um conjunto que visa ser coerente. Neste sentido a condição de mestre e discípulo em Isidoro é uma condição específica, organizadora, que deve se manifestar de maneira visível no meio social, garantindo ao mestre a condição de comando na hierarquia eclesiástica.

Referências bibliográficas:

Documentos:

BRAULIO DE ZARAGOZA. *La Renotatio Librorvm Domini Isidori de Braulio de Zaragoza (651)*. Ed. José Carlos Martín Iglesias. Logroño: Fundacion San Millan de la Cogolla, 2002. p. 36.

BRAULIO. Epistolário. In: *The Fathers of The Church: Iberian Fathers Braulio of Saragossa; Fructuosus of Braga*. Ed. Claude W. Barlow. Washington: The Catholic University of American Press, 1969.

Concílhos Visigóticos e Hispano-Romanos. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

IDELFONSO DE TOLEDO. The Lives of Famous Men. In: *Lives of the Visigothic Fathers*. Ed. Andrew T. Fear. Liverpool: Liverpool University, 1997. p. 107 - 122.

ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Ed. Jose Oroz Rita. Madrid: BAC, 1982.

Scripta de Vita Isidori Hispalensis episcopi: Braulionis Caesaraugustani episcopi, Renotatio Librorum domini Isidori; Redempti clerici Hispalensis, Obitus beatis-simi Isidori Hispalensis episcopi; Vita sancti Isidori ab auctore anonymo saeculis XI-XII. Ed. José Carlos Martín Iglesias. Tounholt: Brepols, 2006. (Corpus Christianorum – Série Latina – 113 B).

The Letters of St. Isidore of Seville. Translated from the Latin with an introduction Gordon Ford Jr. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1970.

Vidas de los santos Padres de Mérida. Ed. Isabel Velásquez. Madrid, Trotta, 2008.

Bibliografía específica:

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 27-69.

DIAZ Y DIAZ, Manuel. *De Isidoro al siglo XI*. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona: Albir, 1976.

_____. *Libros y Librerías en La Rioja Altomedieval*. Logroño: CSIC, 1991.

DINIZ, Rita de Cássia Damil; RAINHA, Rodrigo dos Santos. O discurso do episcopado visigótico sobre a morte no século VII: normatização e legitimidade. *Oracula*, v. 7, n. 12, p. 105-116,

- 2011.
- FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentros, 2002.
- HOMET, Raquel. *Los Viejos y La Vejez en la Edad Media: Sociedad e imaginario*. Rosario: PUC-ARGENTINA, 1997.
- IRANZO ABELLÁN, Salvador. En torno al epistolario del Conde Bulgarano. In: *Actas [del] II Congreso Hispánico de Latín Medieval* (León, 11-14 de noviembre de 1997). León: 1999. v. 2, p. 569-574.
- _____; MARTÍN IGLESIAS, Jose Carlos. Un nuevo manuscrito de la Epistvla ad Evgenivm episcopvm (CPL 1210) atribuida a Isidoro de Sevilla. *Revue d'Histoire des Textes*, Paris, v. 11, p. 301-318, 2016.
- MADOZ, José. Citas e reminiscencias clásicas en los padres españoles. *Sacris Erudiri*, Brugge, n. 5, p. 105-132, 1953.
- _____. *San Isidoro de Sevilla, semblanza de su personalidad literaria*. León: Consejo superior de investigaciones, Centro de estudios e investigaciones S. Isidoro, 1960.
- MALDONADO, Pedro Castillo. La muerte de Isidoro de Sevilla: apuntes de crítica histórico-hagiográfica. *Habis*, n. 32, p. 577-596, 2001.
- MAYMÓ I CAPDEVILA, P. Política de lo Sacro y Sacralización de la Política según el Epistolario de Gregorio Magno. In: DELAMAIRE, R. & DESMULLIEZ, P. G. *Correspondances: documents pour l'hstoire de l'antiquité tardive*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2009. p. 361 - 389.
- MIGUEL FRANCO, Ruth. Ecos del Epistolarium de Braulio de Zaragoza en la Carta prefacio de Tajón de Zaragoza a Eugenio de Toledo (CPL 1267) en los moralia in Job. *Lemir*, Valência, n. 14, p. 289 - 300, 2010.
- NAVARRO COMA, Francesc. La correspondència de Paulino de Nola con África durante los años 394 y 395. Una reconstrucción. *Vichiara*, v.1, p. 62-81, 1999.
- RICHÉ, Pierre. *Education et Culture dans L'occident Barbare*. Paris: Du Seuil, 1962.
- _____. L'Education a L'epoque Wisigothique: Les "Institutionum Disciplinae." *Anales Toledanos*, Toledo, v. 3, p. 171-180, 1971.
- SILVA, Paulo Duarte. Calendário Litúrgico e Poder Episcopal nos reinos romano-germânicos: considerações historiográficas. *Brathair*, Maranhão, v. 12, n. 1, p. 137-151, 2012.
- STOCKING, Rachel L. *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589 - 633*. Michigan: The University of Michigan, 2003
- TOVAR PAZ, Francisco Javier. La Producción Epistolar de los autores cristianos de los siglos IV y V en Hispania. *Anuario de Estudios Filológicos*, Cáceres, n. 24, p. 421-435, 2001.
- VILELLA MASANA, Josep. El Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT), *Mainake*, Málaga, n. 31, p. 299-308, 2009.

PARTE IV:
FACETAS DA ATIVIDADE
ECLESIAÍSTICA

DISCERNIMENTO E PODER NA OBRA MONÁSTICA DE JOÃO CASSIANO (SÉCULO V)

Bruno Uchoa Borgongino

Resumo: João Cassiano foi um monge com formação oriental e que se estabeleceu numa comunidade no entorno da cidade de Marselha. No primeiro terço do século V, redigiu dois documentos dirigidos ao público monástico: as Instituições Cenobíticas, que possuía doze livros, sendo quatro a respeito do cotidiano monacal e oito sobre a natureza dos principais vícios e as formas de combatê-los; e as Conferências, composta por vinte diálogos em que expunha ensinamentos sobre a vida ascética atribuídos a proeminentes monges orientais.

Dentre os temas abordados por João Cassiano nesse conjunto, consta o discernimento (*discretio*), para o qual foi dedicada a segunda conferência. Em sua produção destinada ao público monástico, João Cassiano destacava a necessidade de submissão do monge à direção espiritual de um superior, mais aperfeiçoado na disciplina ascética. O objetivo deste capítulo é avaliar a relação entre o conceito de discernimento e o poder nas Instituições Cenobíticas e nas Conferências.

Palavras-chaves: Discernimento; Poder; Monaquismo.

Abstract: John Cassian was a monk with an Eastern background and established himself in a community around the city of Marseille. In the first third of the fifth century he wrote two documents addressed to the monastic public: the Cenobitic Institutions, which had twelve books, four of which were related to monastic daily life and eight to the nature of the principal vices and ways of combating them; and the Conferences, composed of twenty dialogues in which he exposed teachings on the ascetic life attributed to prominent Eastern monks.

Among the topics addressed by John Cassian in this set is discernment (*discretio*), for which the second conference was dedicated. In his production destined for the monastic public, John Cassian emphasized the need for submission of the monk to the spiritual direction of a superior, more perfected in ascetic discipline. The purpose of this chapter is to assess the relationship between the concept of discernment and power in the Cenobitic Institutions and Conferences.

Keywords: Discernment; Power; Monasticism.

E a primeira prova dessa humildade consiste em submeter ao exame dos antigos todos os nossos pensamentos e ações, de tal maneira que nada confiemos ao nosso próprio julgamento (...) (*Collationes*, 10, 2)

Introdução

A *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, comumente referida como *Instituições Cenobíticas*,¹ foi composta provavelmente entre 420 e 424 por João Cassiano, monge de formação oriental que se estabeleceu numa comunidade no entorno da cidade de Marselha. O conjunto compreendia doze livros, sendo que os quatro primeiros discorriam sobre elementos diversos do cotidiano monacal, enquanto os quatro últimos, sobre os oito principais vícios que acompanhavam a vida monástica. Conforme esclarecido no prefácio, o material fora requisitado pelo bispo Castor de Apt para orientar uma comunidade recém-fundada.

As *Collationes patrum*, mais conhecidas como *Conferências*,² foram possivelmente redigidas entre 426 e 428,³ também por João Cassiano. O documento é composto por vinte diálogos, cada qual dedicado a um aspecto pertinente à vida monástica. Conforme alegado por João Cassiano, todas

as conversações reproduziriam os ensinamentos que o próprio autor e seu companheiro Germano receberam de proeminentes ascetas do Oriente.

Dentre os temas abordados nos documentos, interessamos dois neste capítulo. O primeiro consiste no discernimento (*discretio*),⁴ conceito empregado em ambos os escritos e que figura como tema central da Coll. II, atribuída ao abade Piamun. O segundo, numa determinada modalidade de relação de poder em que o monge se submeteria à perpétua direção espiritual de um superior. No contexto da obra monástica de João Cassiano, esses dois tópicos estariam associados? Caso positivo, de que maneira? O objetivo deste capítulo é justamente avaliar o papel do discernimento nas relações de poder previstas na Inst. e nas Coll.

Para desenvolver a investigação proposta, recorro à “Analítica do Poder”, baseando-me na forma como foi apresentada por Michel Foucault em *O sujeito e o poder*.⁵ Nessa abordagem, pressupõe-se que poder seja um tipo de relação tensa entre desiguais na qual um sujeito age sobre o campo de possibilidades de ação do outro. Logo, exercer poder significa conduzir a conduta alheia.⁶ Abdicando da formulação de uma teoria geral e a-histórica do poder, Foucault propunha procedimentos para a

¹ Ao longo deste trabalho, empregarei a sigla Inst. para aludir ao documento. Para esta investigação, recorro à edição bilíngue publicada pela Cerf na coleção Sources Chretiennes: JEAN CASSIEN. *Conférences*. Paris: Du Cerf, 2008.

² No decorrer deste capítulo, utilizarei a sigla Coll. para me referir ao documento. Esclareço análise esse texto a partir da edição com o original em latim e a tradução em francês publicada pela Cerf na coleção Sources Chretiennes: JEAN CASSIEN. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, 3v.; para as citações diretas, emprego a tradução para o português: JOÃO CASSIANO. *Conferências*. Juiz de Fora: Subiaco, 2011. 3v.

³ CHADWICK, Owen. *John Cassian. A study in primitive monasticism*. London: Cambridge University, 1950. p. 188-189.

⁴ O termo latino *discretio* é comumente traduzido tanto como “discernimento” quanto como “discrição”. Defendo que ambas seriam alternativas válidas, uma vez que o conceito contempla os dois sentidos. Opto, aqui, por adotar como padrão a palavra “discernimento”, a fim de favorecer a inteligibilidade do capítulo.

⁵ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

⁶ *Ibidem*. p. 242-245.

descrição do funcionamento desse tipo de relação em contextos locais e específicos.

Minha análise é constituída por quatro procedimentos sucessivos, cada qual contemplado num tópico do presente capítulo. Primeiramente, avalio a relação que João Cassiano estabeleceu entre a sua obra monástica e a experiência monacal que indicava como adequada, com o fim de compreender as condições expressas pelo autor para o uso do documento como instrumento orientador da vida dos monges. Em seguida, identifico os critérios que estabeleceriam desigualdades entre os monges, possibilitando sua hierarquização. Posteriormente, descrevo as finalidades atribuídas aos exercícios de poder. Por último, exponho as técnicas disponíveis para a condução de comportamentos de alguns monges por outros.⁷ O emprego do conceito de discernimento será avaliado em cada passo do processo analítico exposto.

O conceito de *discernimento*

Antes de empreender a análise proposta, cabe responder à seguinte indagação: o que seria a *discretio*, que aqui traduzo como “discernimento”?

O termo consistiria numa tradução ao latim da expressão grega *diakrisis*. Antony D. Rich apontou que, na Antiguidade Clássica, o conceito significava simplesmente “divisão” ou “separação”, em oposição a “agregação” ou “combinação”. Poderia ser empregado como um termo técnico legal para ser referir

⁷ As etapas do método analítico do poder aqui propostas não correspondem àquelas expostas por Michel Foucault. Optei por definir procedimentos mais adequados às especificidades do meu projeto de pesquisa.

ao julgamento correto de disputas, como fizeram Píndaro, Xenofonte e Homero. Nas Escrituras e na literatura cristã, a palavra começaria a ser uma referência à ação de escolher entre alternativas, fossem pessoas, coisas, pensamentos, situações, ideias, doutrinas, valores morais, etc.⁸

Diakrisis e seus cognatos constavam em contextos diversos do Antigo e do Novo Testamento, conforme demonstrado no levantamento realizado por Rich.⁹ Contudo, o debate cristão posterior sobre o tema estaria centrado em 1 Cor 12:10. Segundo Lienhardt, nessa passagem em particular, Paulo se referiu ao *diakrisis pneumaton* (“discernimento dos espíritos”) como um dos dons espirituais que adviria da inspiração de Deus e que teria como finalidade o bem comum.¹⁰ Em alguns dos outros trechos da documentação paulina em que constaria a expressão, o termo poderia também se referir ao discernimento entre bons e maus pensamentos ou escolhas; porém, tal sentido seria menos recorrente.¹¹

O *Tratado dos Princípios*, escrito por Orígenes no século III, foi o primeiro após Paulo a recorrer ao conceito de *diakrisis pneumaton* em alusão ao processo de escolha entre dois caminhos – no caso, a opção entre se deixar influenciar pelos

⁸ RICH, Antony. *Discernment in the desert fathers*. Διακρισις in the life and thought of early egyptian monasticism. Bletchley: Paternoster, 2007. p. 1.

⁹ Ibidem. p. 2-11.

¹⁰ LIENHARD, Joseph T. On “discernment of spirits” in the Early Church. *Theological Studies*, v. 41, n. 3, p. 505-529, 1980. p. 508-509. Recentemente, Villiers demonstrou que o conceito de *diakrisis* nos livros do Novo Testamento, particularmente no *Ato dos Apóstolos* não seria apenas uma competência individual, contemplando também uma dimensão comunitária, igualmente de origem divina. Cf.: VILLIERS, Pieter G. R. Communal discernment in the Early Church. *Acta Theologica*, n. 17, p. 132-155, 2013.

¹¹ LIENHARD, Joseph T. Op. Cit., p. 508-509.

bons ou pelos maus espíritos.¹² Associando a concepção estoica de que o homem era agitado por pensamentos involuntários anteriores a qualquer emoção ou julgamento ao conceito de *maus pensamentos* (*logismoi*, em grego; *cogitationes*, em latim), Orígenes atribuía ao demônio e à inevitável fraqueza humana os pensamentos pecaminosos que assaltariam a mente.¹³ A capacidade de discernimento dos espíritos seria um presente de Deus, constituindo um sinal do aperfeiçoamento do sujeito no exercício da contemplação.¹⁴

No final do século IV, o termo *diakrisis pneumatou*, na literatura cristã oriental, começou a ser substituído por *diakrisis logismon* ou, simplesmente, *diakrisis*. Nessa forma, a expressão aludia à virtude de identificar inclinações pecaminosas pessoais.¹⁵ A obra de Evágrio Pôntico desempenharia papel fundamental nesse processo de transformação do conceito. Como sintetizou Rich, Evágrio afirmava que seria impossível evitar que os maus pensamentos (*logismoi*) atormentassem a alma, porém, o monge poderia combatê-los usando o autoexame e a *diakrisis* para compreender a natureza dos pensamentos e escolher sucumbir ou não. O fracasso na resistência às tentações derivaria de uma *diakrisis* mal sucedida.¹⁶

Na coletânea de escritos ascéticos conhecidos como *Dizeres dos Pais* (*Apophthegmata Patrum*), o conceito de *diakrisis* adquiriu mais um sentido: o de moderação. De acordo com John

Wortley, a ideia filosófica clássica de que o bem seria um meio entre dois extremos estava ausente nos escritos cristãos anteriores ao advento do monaquismo. Foi com os *Dizeres dos Pais* que a *diakrisis* foi promovida ao patamar de maior de todas as virtudes, além de ser indicada como recurso para se evitar uma ascese excessiva que prejudicasse o corpo.¹⁷

Em sua produção destinada aos monges, João Cassiano recorreu às proposições vinculadas na obra origenista e evagriana, ainda que não mencione o nome de nenhum dos dois autores. A abordagem do marselhês em relação ao combate dos vícios assemelha-se à doutrina dos *logismoi* – inclusive, as oito cogitações (*cogitationes*) debatidas do livro V ao XII da Inst. correspondem aos oito maus pensamentos listados por Evágrio Pôntico.¹⁸ Na avaliação de Antony D. Rich, a posição de João Cassiano concernente ao discernimento possuía referências intelectuais comuns às de Evágrio, ainda que versasse sobre o assunto de maneira mais prática.¹⁹

Nos documentos compostos pelo autor marselhês, o conceito de discernimento foi definido de maneira mais precisa nas Coll. A primeira aproximação ao tema foi realizada logo na primeira conferência, em que o abade Moisés esclarecia o fim e o escopo do monge. Ao abordar as involuntárias cogitações e a capacidade humana de acolhê-las ou rejeitá-las, o personagem enumerou três origens possíveis para os nossos pensamentos:

¹² Ibidem. p. 511-514.

¹³ SORABJI, Richard. *Emotion and peace of mind*. From stoic agitation to Christian temptation. New York: Oxford University, 2000. p. 8; 66-70; 182; 346-347; 352-353.

¹⁴ LIENHARD, Joseph T. Op. Cit., 511-514.

¹⁵ Ibidem. p. 519-520.

¹⁶ RICH, Antony. Op. Cit., p. 55-62.

¹⁷ WORTLEY, John. Discretion: greater than all the virtues. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n. 51, p. 634-652, 2011. p. 637-642.

¹⁸ Na análise empreendida por Sorabji a respeito da doutrina evagriana dos *logismoi*, por vezes indica as aproximações entre Evágrio Pôntico e João Cassiano. Cf.: SORABJI, Richard. Op. Cit., p. 357-371.

¹⁹ RICH, Antony. Op. Cit., p. 78.

em Deus, no demônio e no próprio sujeito. O discernimento consistiria em identificar a procedência, causa e autoria de cada pensamento que irrompa para avaliar como lidar com ele.²⁰

O exercício do discernimento teria quatro dimensões, de acordo com a primeira conferência: verificar se o pensamento é de fato bom ou apenas aparenta ser, descartar toda cogitação dissimulada que tenha a ilusão de autenticidade, repelir as inclinações que imprimam um sentido herético e vicioso às Escrituras e recusar os pensamentos que perderam seu valor por conta da vaidade. Conviria que tal exame atento de si mesmo fosse incessante para prevenir o acesso dos vícios à alma.²¹

Na Coll. II, o abade Moisés prosseguiria em sua exposição a respeito do discernimento. Além de indicar novamente a verificação constante dos pensamentos, o personagem atribuía outra competência ao discernimento: precaver a rigorosidade extrema na renúncia ascética. João Cassiano argumentou que a privação excessiva debilitaria, resultando num estado de negligência e apatia. Portanto, seriam nocivos tanto o extremo da voracidade, quanto da abstenção.²² Nesse aspecto, destaca-se a atenção à alimentação, uma vez que as restrições quanto aos horários, aos pratos e às quantidades nas refeições, assim como a indicação do jejum, constituiriam numa luta diária e necessária.²³

Neste mesmo diálogo, o abade conferencista narrou

²⁰ Coll. I, p. 98-105.

²¹ Coll. I, p. 105-107.

²² Coll., II, p. 131-132.

²³ Na obra de João Cassiano, a ingestão de determinados tipos de alimentos foi associada ao fortalecimento do espírito de fornicação. Dessa forma, o combate pela castidade demandava austeridade ao comer. Para uma síntese dessa relação entre alimentação e sexualidade, cf.: STEWART, Columba. *Cassian the monk*. New York, Oxford: Oxford University, 1998. p. 62-84.

sobre sua experiência em estar dias sem dormir ou comer, sem que houvesse a ideia de romper a abstinência, por instigação demoníaca. Na conclusão dessa história, Moisés esclarecia que a repugnância exagerada ao sono e ao alimento era mais perniciosa que os assaltos da gula ou da preguiça, sobretudo porque impossibilitaria o retorno à austeridade devida. Mais adiante, indicou aquela que seria a diretriz para o exercício da abstinência: a moderação.²⁴

Produção monástica de João Cassiano e a vida monacal

Segundo Manté Lenkaityté, os monges orientais eram recorrentemente mencionados na literatura monástica latina. Os “Pais orientais”, particularmente os egípcios, eram evocados como modelos da perfeição para quem pretendia conformar toda a sua vida à profissão monástica. Ainda de acordo com o autor, era comum a referência explícita aos “Pais” em formato de apelo à autoridade para justificar alguma prescrição.²⁵

No decorrer dos seus textos monásticos, João Cassiano vinculou seus apontamentos sobre o monaquismo às experiências ascéticas dos “Pais”, dos quais teria sido testemunha. De acordo com Augustine Casiday, alguns especialistas avaliaram que o documento teria apenas valor teológico, uma vez que vinculava diversas imprecisões históricas a respeito do monaquismo oriental. Criticando tal perspectiva, Casiday sublinhou que o objetivo de João Cassiano não era estabelecer uma exposição

²⁴ Coll. II, p. 131-134.

²⁵ LENKAITYTÉ, Manté. *Patris nostri*. Présence des Pères dans les règles monastiques anciennes d'Occident. *Revue d'études augustinienes et patristiques*, n. 52, p. 261-285, 2006. p. 261-262.

fidedigna dos acontecimentos, mas transmitir uma tradição.²⁶

No prefácio das suas Inst., o marselhês alegou que Castor de Apt requisitava uma exposição das instituições que testemunhara nos mosteiros do Egito e da Palestina e que seguiam a tradição dos antigos.²⁷ Já no prefácio das Coll. I-X,²⁸ afirmava que iria transmitir de maneira integral os ensinamentos dos mais eminentes “Pais”, de modo a tê-los como mestres e conservar suas tradições.²⁹ Logo, João Cassiano não se apresentava como autor das orientações existentes em seus escritos, mas como reproduzidor das diretrizes estabelecidas pelos “Pais”.

O marselhês discorria sobre a necessidade de aplicação nas comunidades da Gália das práticas estabelecidas pelos renomados ascetas orientais. Em sua obra, a defesa da tradição dos “Pais” estava associada à crítica à diversidade e às inovações que os fundadores de mosteiros criaram na região. Nas Inst., João Cassiano denunciava que as normas em voga nos cenóbios expressariam a disposição pessoal de cada fundador:³⁰ após formarem a comunidade, desempenhariam o papel de abade e, por inexperiência nos antigos ensinamentos, imporiam aos discípulos a observância de invenções, não de tradições.³¹

²⁶ CASIDAY, Augustine. Tradition as a governing theme in the writings of John Cassian. *Early Medieval Europe*, v. 16, n. 2, p. 191-214, 2008. p. 191-192.

²⁷ Inst., Praefatio, p. 22- 33.

²⁸ As Coll. possuíam três prefácios, cada um contemplado uma certa quantidade de livros: o primeiro, os livros I ao X; o segundo, do XI ao XVII; o terceiro, do XVIII ao XXIV.

²⁹ Coll, Praefatio I. p. 74-76.

³⁰ Inst, Praefatio, p. 30-31.

³¹ Inst, II. p. 62-65.

A prática da fundação de igrejas e mosteiros de forma independente das autoridades eclesíásticas foi prática recorrente na Gália durante a Primeira Idade Média. De acordo com Susan Wood, a construção de mosteiros por iniciativa laica poderia decorrer de diversos interesses: a expansão de terras

Na Coll. I, por meio dos dizeres do abade Moisés, o autor aludia aos perigos de certas práticas monásticas que não procediam dos antigos. Embora por vezes aparentassem conformidade disciplinar, consistiam em artifícios demoníacos para ludibriar o monge incauto e conduzi-lo ao vício. Equiparando metaforicamente os hábitos ascéticos a moedas, João Cassiano apontava os “Pais” como os moedeiros legítimos, enquanto os demônios seriam fabricantes de moedas fraudulentas, mas com brilho ilusório de ouro.³²

Na argumentação de João Cassiano, as tradições antigas não consistiam em criação humana, pois os “Pais” as teriam recebido por mensagens dos céus através de anjos.³³ A profissão monástica em si adviria da pregação apostólica, que definiram preceitos a serem seguidos por toda a *Ecclesia* e que as comunidades descritas nos *Atos dos Apóstolos* vivenciavam. Os fieis teriam perdido progressivamente a austeridade prescrita pelos apóstolos; contudo, alguns, posteriormente denominados como monges, optaram por perseverar nas regras antigas.³⁴ Tal

sob a posse da comunidade mediante o ingresso de novos membros ou por doações, os benefícios da imunidade, as possibilidades de comércio com mercados distantes ou o estabelecimento de centros de comunicação e de viagem. Por essas razões, o controle de mosteiros era almejado por bispos e nobres. Cf.: WOOD, Susan. *The proprietary church in the medieval West*. Oxford: Oxford University, 2006. p. 110.

Acredito que os escritos de João Cassiano não inibiam a prática de erigir mosteiros por particulares, mas estabeleciam critérios para identificar uma comunidade como legítima, tornando-a passível de razoável subordinação ao episcopado.

³² Coll., I. 101-105.

³³ Inst., II. p. 64-65.

³⁴ Coll., XVIII. p. 14-16. A menção à sociedade formada pelos apóstolos como referência ao monaquismo já havia sido realizada por autores precedentes, conforme levantamento realizado por Bartelink. A especificidade dessa alusão na obra de João Cassiano consiste em defini-la como origem do monacato

como avaliou Robert Markus, João Cassiano propôs o mosteiro como último lugar para uma vivência cristã genuína, ressaltando a posição dos monges como elite ascética observante das diretrizes apostólicas.³⁵

A Coll. XXIV, que encerra o conjunto, aludiu à correspondência entre o número de conferências aos vinte e quatro anciões citados no livro de *Apocalipse*, que cediam suas coroas ao Cordeiro. Os “Pais” com os quais o autor e seu companheiro Germano teriam aprendido foram caracterizados como merecedores de uma coroa de glória para oferecê-la também ao Cordeiro.³⁶ Na verdade, o marselhês menciona o encontro com apenas quinze ascetas, tendo mais de uma conferência com alguns deles. A alusão ao número vinte e quatro para coincidir com a referência bíblica foi empregada para frisar o alegado respaldo nas Escrituras das lições vinculadas nas Coll. e, portanto, sua procedência divina.

Apesar de ter recebido uma educação aristocrática apropriada e demonstrar domínio sobre a sintaxe latina e as convenções literárias, o marselhês depreciava em sua obra a sua capacidade de discursar com eloquência. No prefácio das Inst., alegou que iria transmitir antes a fé do que a elegância na linguagem;³⁷ semelhantemente, no primeiro prefácio das Coll, declarou que escreveria de forma fiel e integral os ensinamentos

cristão. Cf: BARTELINK, Gerard. J. M. Monks: the ascetic movement as a return to the *aetas apostolica*. In: HILHORST, Anthony. (Ed.). *The apostolic age in patristic thought*. Leiden, Boston: Brill, 2004. p. 204-218.

³⁵ MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 169.

³⁶ Coll. XXIV, p. 170-171.

³⁷ Inst., Praefatio, p. 29.

que obteve dos “Pais”.³⁸ Na avaliação de Goodrich, essas afirmações consistiriam no uso do artifício retórico clássico da *insinuatō*, em que era denotado que a falta do bom estilo seria compensado com a verdade – no caso de João Cassiano, obtida por sua experiência oriental.³⁹ Nesse sentido, o marselhês apresentava sua obra como texto que, se observado, proporcionaria a adequação do monaquismo à legitimidade proporcionada pelos preceitos antigos.⁴⁰

Cabe salientar, ainda, o caráter modelar do discernimento dos “Pais”. No livro V das Inst., João Cassiano discorreu sobre o vício da gastrimargia, ou seja, a concupiscência do comer.⁴¹

³⁸ Coll., Praefatio I, p. 74-76.

³⁹ GOODRICH, Richard J. *Contextualizing Cassian*. Aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul. Oxford: Oxford University, 2007. p. 66-75.

⁴⁰ Acredito que a figura dos “Pais” na obra de João Cassiano cumpriria papel próximo daquele que o sábio desempenhava no discurso filosófico antigo. De acordo com Pierre Hadot, a Filosofia na Antiguidade era considerada uma escolha de vida que implicava no desejo do saber perfeito, de caráter sagrado e sobre-humano, e da virtude da alma. No discurso filosófico, o sábio era uma figura rara, detentora do perfeito exercício da razão e capaz de se consagrar à vida do espírito, num estado de perpétua indiferença às coisas que perturbam aos outros homens – por isso, sua experiência era considerada norma transcendente que determinaria o modo de vida. Era comum a reivindicação, por parte dos filósofos, de que o próprio mestre ou um personagem famoso do passado consistiria em sábio perfeito. Cf: HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 1999. p. 313-328.

O monaquismo cristão era uma forma de vida que incorporou práticas e noções provindas das escolas filosóficas antigas e era adotado por segmentos sociais formados na cultura clássica. Tendo isso em vista, defendo heurísticamente que a aproximação entre os Pais e a ideia de sábio constituiria num recurso para a apresentação do texto em moldes inteligíveis e aceitáveis por parte do público destinatário. Evidentemente, reconheço que algumas diferenças na natureza entre as sabedorias antiga e cristã, como aquelas identificadas em: FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 266-267.

⁴¹ A natureza da gastrimargia seria tripla: comer fora do horário fixado para a

Sendo a alimentação algo necessário, o combate ascético deveria ser contra o alimento supérfluo, nunca pela privação completa de comida.⁴² Nesses casos, o monge deveria recorrer às indicações fixadas pelos egípcios, pois continham uma excelente regra de controle de si e um método perfeito de discernimento.⁴³ Por outro lado, na Coll. II, o personagem do abade Moisés demonstra que a virtude do discernimento só poderia ser obtida pela adoção da tradição dos antigos e ignorando quaisquer acréscimos.⁴⁴

Em seu livro *Altíssima Pobreza*, Giorgio Agamben aponta a nova relação entre norma e vida que emerge com as regras monásticas, sem precedentes nos dispositivos jurídicos romanos, nem nas escolas filosóficas da Antiguidade. No movimento monacal, o texto legislativo se tornou elemento que constituía a própria comunidade, sendo a profissão monástica uma forma de vida indissociável de um código que incidiria sobre cada pormenor cotidiano.⁴⁵ João Cassiano não escreveu nenhuma regra monástica propriamente dita; entretanto, seus escritos determinavam os preceitos comportamentais que, conforme pretendia, necessariamente deveriam conformar a vida monacal tida como legítima.

João Cassiano pretendia o emprego imediato da Inst. para orientar os monges de um cenóbio recém-criado. As Coll.,

refeição, alimentar-se com avidez e se deleitar com pratos bem preparados e suculentos. Cf: Inst., V, p. 230-231.

⁴² Inst. V, p. 212-213.

⁴³ Inst. V, p. 192-195.

⁴⁴ Coll. II, p. 123-124.

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

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014.

conforme alegado pelo autor, eram destinadas aos que venceram os vícios e que almejavam serem instruídos no cume da perfeição. A despeito de pretender que cada documento alcançasse um perfil monástico distinto, João Cassiano afirmava ambos como portadores de uma tradição antiga, legitimamente estabelecida e que necessariamente deveria modelar a vivência monástica autêntica. O conceito de discernimento sublinhava a pertinência dos ensinamentos dos “Pais”: dotados de perfeito método de discernimento, suas técnicas ascéticas deveriam ser imitadas; por outro lado, a virtude do discernimento só poderia ser cultivada mediante a adequação aos preceitos dos antigos.

Crítérios de desigualdade entre os monges

João Cassiano definia seu programa ascético como um percurso de paulatino aperfeiçoamento. Segundo Conrad Leyser, o marselhês caracterizou a ascese como uma perícia a ser adquirida por meio de um processo educativo gradual que requisitaria esforço e que seria constantemente passível de falha. As lições necessárias à ascese não adviriam do conhecimento mundano, mas do espiritual, proveniente da tradição dos “Pais”.⁴⁶

Na Inst., tal ideia foi proposta no livro V ao representar a luta contra vícios por meio de metáforas olímpicas e militares: o monge seria tanto um atleta que se engajaria em provas cada vez mais difíceis até obter a palma da vitória, quanto um soldado que combateria o inimigo enclausurado dentro de si de maneira a pacificar e subjugar todos os opositores externos.⁴⁷

⁴⁶ LEYSER, Conrad. *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University, 2000. p. 33-61.

⁴⁷ Inst., V, p. 207-227.

De acordo com Owen Chadwick, a disposição dos oito últimos livros da Inst. não seria casual. Do livro V ao X, há uma sequência de seis vícios: gastrimargia, fornicação, avareza, cólera, tristeza e acedia. Essas cogitações estabeleceriam entre si uma relação de causa e efeito, em que seria necessário atacar um anterior para poder enfrentar o próximo. Dessa forma, o sucesso na disputa com qualquer um desses vícios seria requisito para a conquista dos demais.⁴⁸ Encaminhamentos semelhantes constam igualmente na Coll. V.⁴⁹

O ordenamento atendia também ao nível de dificuldade para discernir e, portanto, curar. Na Inst. V, lê-se que o espírito gastrimargia deveria ser o primeiro a ser desafiado, pois seria indecente se envolver em batalhas mais difíceis sem ter abatido o adversário mais difícil.⁵⁰ Os dois últimos livros da Inst. abordavam os vícios da vanglória e do orgulho, ambos causados pela adequação disciplinar e de difícil identificação.⁵¹

Tal como esclarecido na Coll. XXIV, a alma estaria dividida em três partes, cada qual afetada por um tipo de diferente de vício. A faculdade concupiscível (*pithymetikón*) seria afetada pela gastrimargia, fornicação, apego aos materiais, avareza e desejos terrenos e perniciosos. A irascível (*thymikón*) seria ferida pelo furor, impaciência, tristeza, acedia, pusilanimidade e crueldade. Por fim, a racional (*logikón*) poderia ser prejudicada pela vanglória, enaltecimento, soberba, presunção, controvérsia e heresia.⁵² O ordenamento proposto para o combate às cogitações

⁴⁸ CHADWICK, Owen. Op. Cit., p. 94-95

⁴⁹ Coll. V. p. 188-217.

⁵⁰ Inst., V. p. 210-211.

⁵¹ Inst. XI. p.430-435; XII, p. 450-451.

⁵² Coll. XXIV. p. 186-187.

corresponderia, portanto, aos diferentes âmbitos da alma a serem curados, indo do mais fraco e propenso à tentação para o mais resistente e forte.⁵³

No decorrer da obra de João Cassiano, a possibilidade de aperfeiçoamento estava associada ao exercício do discernimento. Na Coll. XVI, atribuída ao abade José, apontava que os movimentos da cólera poderiam ser contidos pelo governo do discernimento, sendo o sábio capaz de atenuá-lo pouco a pouco até fazê-los desaparecer por meio dessa competência.⁵⁴ Em outra conferência, argumentou que, após desenvolver a meditação incessante e a confiança plena na palavra divina, o monge continuaria progredindo utilizando o discernimento como arma para exterminar as serpentes peçonhentas e subjugar Satã.⁵⁵ Na Inst. XII, indicou-se que o discernimento preveniria os assaltos perigosos do orgulho.⁵⁶ Conforme apontado por Antony D. Rich, o discernimento, na obra de João Cassiano, seria a virtude primeira, sem a qual as demais não poderiam ser controladas.⁵⁷

A noção de progressão ascética constituía um elemento que estabelecia uma desigualdade entre os monges. Ao prever gradações no sucesso da renúncia, João Cassiano possibilitava

⁵³ A ideia de progressão espiritual perpassava as Coll. Nota-se, por exemplo, na Coll. XI, o sequenciamento das motivações que impeliriam o homem a evitar os vícios, em que começaria por medo do Inferno e das leis humanas, prosseguiria pela esperança do reino dos céus e, por fim, faria por amor às virtudes. Na Coll XII, o combate pela castidade foi ordenado em seis graus sucessivos que culminariam na perfeição, sendo o primeiro constituído pela resistência às tentações da carne durante a vigília e terminaria com fim das ilusões com atraentes imagens femininas inclusive durante o sono. Cf.: Coll XI, p. 104-107; XII. p. 131-133.

⁵⁴ Coll. XVI. p. 244-255.

⁵⁵ Coll. X. p. 90-93.

⁵⁶ Inst. XII. p. 495.

⁵⁷ RICH, Antony. Op. Cit., p. 84.

que uns pudessem ser considerados mais aperfeiçoados que outros. Esse desnível fundamentava uma forma de interação entre ascetas em que o monge experiente desempenharia o papel de diretor espiritual do inexperiente. De acordo com Leyser, o estabelecimento da autoridade ascética sob os crivos do domínio das técnicas ascéticas e da conformidade com a tradição constituiria numa forma de salvaguarda contra lideranças carismáticas.⁵⁸

A associação entre a liderança da comunidade e o desnível no domínio ascético consta, por exemplo, na Inst. II. Conforme a argumentação de João Cassiano, aquele que ingressa num mosteiro retornaria à primeira infância, desconsiderando sua idade ou os anos que perdeu na vida secular, por conta da novidade de seu aprendizado. Por isso, caberia obedecer sem hesitar mesmo aos mais jovens. Ainda nesse mesmo livro, o marselhês apontou que dirigir uma congregação demandaria a renúncia a todos os bens, o reconhecimento de que não tem autodomínio nem poder por si mesmo, a formação nos preceitos dos Antigos e a instrução em todas as disciplinas das virtudes.⁵⁹

Logo, a idade por si só não constituiria parâmetro para eleição de um monge para uma posição de comando. Na Coll. II, João Cassiano indicava que o ancião fosse seguido apenas se sua vivência monástica remontasse à juventude, independentemente dos seus cabelos brancos. A longevidade não asseguraria o conhecimento da tradição, podendo um homem envelhecer na tibieza e no relaxamento e seguir suas próprias ideias.⁶⁰ Portanto,

⁵⁸ LEYSER, Conrad. Op. Cit., p. 33-61.

⁵⁹ Inst. II. p. 60-63.

⁶⁰ Coll. II. p. 124-130. Era recorrente que os autores cristãos do período precavesses que nem todo aquele com idade avançada seria necessariamente

somente quem alcançasse o domínio do discernimento poderia estar à frente da comunidade.

Finalidades atribuídas ao exercício do poder

De acordo com Owen Chadwick, a obra de João Cassiano propunha como objetivo último da vida monacal o reino dos céus, mas o cerne do progresso ascético seria a conquista da “pureza da mente” (*puritas mentis*) ou “pureza do coração” (*puritas cordis*).⁶¹ Tal terminologia consistiria numa adaptação latina empregada pelo marselhês do conceito filosófico grego de *apatheia*, que aludiria a um estado de tranquilidade que não poderia ser perturbado por pensamentos involuntários.⁶² Nota-se, nesse tocante, uma aproximação com a abordagem evagriana do tema.⁶³

Na Coll. VII, atribuída ao abade Sereno, recorreu à figura

virtuoso. Segundo Georges Minois, a literatura cristã frequentemente apontava que alguns viviam no pecado mesmo com a proximidade da morte, sendo ainda mais condenáveis os velhos que mantivessem vícios, uma vez que seria mais fácil resistir a eles. Cf: MINOIS, Georges. La vieillesse dans la littérature religieuse du Haut Moyen Age. *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, v. 92, n. 4, p. 389-4901, 1985.

Na Coll. XIV, prevê-se condenação ao inferno a quem ousar ensinar aquilo que negligencia. Cf: Coll. XIV. p. 192-195.

⁶¹ CHADWICK, Owen. Op. Cit., p. 91.

⁶² Mark Sheridan argumentou que não há clareza se João Cassiano deliberadamente evitou o termo *apatheia* por conta das críticas realizadas por Jerônimo e outros autores proeminentes de sua época, tal como a historiografia comumente aponta. Segundo o autor, João Cassiano empregou expressões latinas equivalentes que já existiam, indicando que a escolha derivaria de propósitos didáticos. Cf: SHERIDAN, Mark. The controversy over *απαθεια*: Cassian's sources and his use of them. *Studia monastica*, v. 39, n. 2, p. 287-310, 1997.

⁶³ Para as posições de Evágrio Pôntico sobre essa questão, cf: SORABJI, Richard. Op. Cit., p 257-371.

metafórica do centurião para discorrer sobre esse estado de pureza. Utilizando uma passagem das Escrituras para descrever a atuação do centurião, apontou que esse cumpriria ordens superiores e teria soldados que iriam e viriam conforme seu comando. O asceta, ao alcançar alta dignidade, disporia de força e poder de comando para ordenar o afastamento dos maus pensamentos e requisitar a vinda dos bons. Também seria capaz prescrever ao corpo, apontado como “servo”, a observância da castidade e da abstinência de maneira que ele obedecesse sem rebeldia.⁶⁴ Columba Stewart demonstrou que a conquista dessa tranquilidade possibilitaria a contemplação, ou seja, uma visão do divino e da vida futura.⁶⁵

Squires demonstrou que a meta de “pureza do coração” definida por João Cassiano não significaria um estado de impecabilidade. Na avaliação do estudioso, o marselhês rejeitava a doutrina pelagiana, segundo a qual seria possível uma vida mundana sem pecado, buscando argumentos consoantes com o seu programa ascético para sustentar tal discordância. Para Squires, João Cassiano atrelava a vida sem pecado à permanente contemplação de Deus, o que seria impossível, uma vez que as necessidades físicas inevitavelmente distrairiam a mente – uma consequência do Pecado Original. Porém, por conta do treino ascético, o monge conseguiria lidar com esses desvios da atenção e manter o foco em Deus.⁶⁶ Para tanto, tal como demonstrou

⁶⁴ Coll. VII. p. 249-252.

⁶⁵ STEWART, Columba. Op. Cit., p. 47-48.

⁶⁶ Segundo Squires, a retórica do monge marselhês sobre a questão era muito distinta daquela sustentada por Agostinho e por Jerônimo, ainda que concordassem com a impossibilidade de uma vida mundana isenta de pecado. João Cassiano é muitas vezes classificado como “semi-pelagiano” pelos estudiosos por não se adequar aos posicionamentos agostinianos Na

Rich, seria necessário o recurso ao discernimento no exercício contemplativo.⁶⁷

A progressão espiritual que João Cassiano delimitou para a vida monacal era norteado pela conquista da “pureza do coração”. A graça divina concederia a inspiração, a proteção e o auxílio necessário para o cumprimento dessa meta, mas caberia ao homem o desejo do bem e o empenho na virtude.⁶⁸ Em consonância com essa perspectiva, o personagem do abade Moisés descreveu, na Coll. II, o discernimento como uma das dádivas advindas da graça divina a que o monge deveria se

avaliação de Squires, isso ocorre porque a historiografia normalmente atribui ao período compreendido entre o século V e o advento da Escolástica uma vinculação entre ortodoxia e adesão às teses de Agostinho. Squires argumenta que a ortodoxia era eclética e, frequentemente, pouco coerente, sendo as ideias de Agostinho proeminentes, mas não as únicas consideradas válidas. A inserção de João Cassiano na querela pelagiana era de oposição ortodoxa a Pelágio, ainda que não sob o viés agostiniano. Cf.: SQUIRES, Stuart. *Reassessing pelagianism: Augustine, Cassian, and Jerome on the possibility of a sinless life*, 2013. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Catholic University of America, 2013. p. 8-9; 51-52.

⁶⁷ RICH, Antony. Op. Cit., p. 82.

⁶⁸ A Coll. XIII, proferida pelo abade Queremon, foi dedicado ao debate sobre o papel da graça divina e do mérito humano na vida ascética. Cf.: Coll. XIII. p. 147-181.

A historiografia tradicionalmente aponta que essa Coll. em particular refutava a doutrina agostiniana da predestinação, atribuindo a ela um suposto caráter “semi-pelagiano”. Stéphanie Gioanni sublinhou que a rejeição tanto da tese pelagiana de que o homem por seu próprio empenho seria capaz de atingir a perfeição, quanto da ideia de Agostinho de que apenas a graça divina salvaria era comum nos autores provençais do século V. Ao reivindicarem a importância do mérito, os autores do sudoeste da Gália legitimariam um elitismo espiritual que confirmaria a formação intelectual e as origens sociais dos monges da região no âmbito da comunidade dos fiéis, em detrimento de uma formulação em que, relegando a salvação unicamente ao poder divino, situaria todos os homens no mesmo plano. Cf.: GIOANNI, Stéphane. *Moines et évêques en Gaule aux Ve et Vie siècles: la controverse entre Augustin et les moines provençaux. Médiévales*, n. 38, p. 149-161, 2000.

esforçar para alcançar.⁶⁹ Na Inst. V, os que não se empenham nos antigos preceitos concernentes à alimentação sequer obtiveram a graça do discernimento.⁷⁰

Na Coll. II, o abade Moisés apresentou os ensinamentos que teria recebido de Antão sobre qual seria o preceito que melhor asseguraria a progressão espiritual e a concretização da perfeição. Na narrativa, as principais práticas ascéticas foram descartadas como passíveis de proporcionar um caminho seguro para a “pureza”.⁷¹ Apesar da necessidade e utilidade de outras virtudes, nenhuma delas precaveria o monge de ser ludibriado e cair. A única forma de evitar a queda de uma ascese digna seria a aquisição do discernimento, uma vez que possibilitaria ao monge caminhar entre o empenho e o relaxamento excessivos.⁷² Conforme constatado por Rich, João Cassiano atrelava a meta monástica de “pureza do coração” ao desenvolvimento do discernimento.⁷³

Tendo em vista que a faculdade de discernir seria adquirível pelo aperfeiçoamento e pela formação na tradição dos “Pais”, o abade Moisés alertava que o monge jovem não seria capaz de fazê-lo por ele mesmo. Nesse sentido, o novato deveria ter humildade autêntica e não confiar seus pensamentos e ações ao seu próprio julgamento, mas submetê-los aos anciões.⁷⁴ Por isso, o mosteiro figurava como lugar privilegiado para a obtenção de instrução espiritual, sendo a opção pelo isolamento anacorético

⁶⁹ Coll. II. p. 110-111.

⁷⁰ Inst.V. p. 230-233.

⁷¹ Tais práticas seriam: os jejuns, a vigília, a renúncia aos laços seculares, a anacorese e a caridade. Cf.: Coll. II. p. 112-114.

⁷² Ibidem. p. 112-114.

⁷³ RICH, Antony. Op. Cit., p. 80-84.

⁷⁴ Coll. II. p. 120-121.

restrita aos que atingiram a perfeição mediante o aprendizado prévio do discernimento e da paciência numa comunidade – patamar dificilmente alcançável.⁷⁵

Na perspectiva defendida por João Cassiano, o desnível no aprendizado e na prática da ascese fundamentava uma forma de relação em que o inexperiente se submeteria à direção do mais experiente. Sendo desprovido da faculdade de discernir, indispensável para o aperfeiçoamento espiritual e para o cumprimento do escopo da vida monacal, seria preferível ao novato ingressar numa comunidade e ser obediente a um superior competente. Dessa maneira, a liderança exerceria um poder cuja finalidade alegada seria propiciar o desenvolvimento na ascese.

Técnicas de exercício do poder

A dinâmica da interação social entre o novato e o ancião prescrita por João Cassiano pode ser categorizada como direção espiritual. Na conceituação proposta por Irénée Hausherr, o diretor assumiria um duplo papel, o de governar e o de ensinar, no

⁷⁵ Em sua tipologia monástica, João Cassiano previa uma espécie de monge que adotaria uma vã imagem do anacoreta, pois optaria por se retirar de um cenóbio por não conseguir perseverar na paciência e na humildade e por desdenhar da submissão aos superiores. Mesmo aos que optaram pela reclusão após progressão, a contemplação na profissão anacorética seria perturbada por preocupações materiais e pelas constantes visitas de outros monges. Partindo de uma avaliação negativa da austeridade dos seus contemporâneos, incapazes, para ele, de serem como os antigos, João Cassiano apontava o cenobitismo como via mais apropriada de monaquismo. Cf.: Coll. XVIII, XIX. p. 10-55; Inst. V, p. 246-249. As diversas listagens que estabeleciam formas boas ou ruins de vivência monacal, incluindo a de João Cassiano, tendiam a privilegiar o cenobitismo a fim de precaver os ascetas itinerantes carismáticos. Sobre essa questão, cf.: DIETZ, Maribel. *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in Mediterranean world 300-800*. University Park: The Pennsylvania University, 2005.

âmbito de uma relação entre um mestre instruído e um discípulo desejoso desse conhecimento e dessa experiência. Por conta das necessidades diversificadas dos aprendizes, recomendava-se, na literatura cristã antiga, que a direção fosse adaptada às demandas de cada um.⁷⁶ Foucault destacou, ainda, que, nessa dinâmica, o dirigido delegava ao outro uma série de decisões que, *a priori*, seriam de ordem pessoal.⁷⁷ Acreditamos que, numa relação de poder desse gênero, as técnicas de condução de condutas seriam aplicadas pelo diretor espiritual, sendo justificadas pelo seu propósito pedagógico.

O discernimento cumpria, nesse tocante, papel fundamental na documentação em análise. Rich apontou que a relação entre mestre e discípulo estava pautada no conceito em questão, uma vez que a virtude precisaria ser aprendida pelo novato e ser empregada pelo ancião para satisfazer as demandas espirituais dos seus subordinados.⁷⁸ De acordo com o Foucault, as práticas previstas no programa de direção estabelecido por João Cassiano eram legitimadas por meio do discernimento, numa alusão

⁷⁶ HAUSHERR, Irénée. *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955. p. 10.

Relações mestre-disciplinares e de aconselhamentos espirituais já existiam no mundo antigo e, em certa medida, a direção espiritual monástica reproduzia algumas técnicas empregadas nas escolas filosóficas. Entretanto, no contexto cristão, a direção assumia, na prática, um caráter perpétuo e incapaz de promover no aprendiz o pleno domínio sobre si mesmo. Para um panorama da direção filosófica na Antiguidade, cf.: HADOT, Pierre. *Op. Cit.*, p. 155-162; 213-217; 249-330; para uma comparação entre a direção antiga e a monástica cristã, cf.: FOUCAULT, Michel. *Op. Cit.*, p. 241-246.

⁷⁷ *Ibidem*. p. 208. Não incorporo a ideia do autor de que não há renúncia à própria vontade e nem coerção no âmbito de uma relação de direção espiritual, pois os dados obtidos na documentação em estudo contradizem essas posições de Foucault.

⁷⁸ RICH, Antony. *Op. Cit.*, p. 118-119.

aos perigos do relaxamento e do rigorismo.⁷⁹ Na Coll. II, o abade Moisés sentenciou que o monge, para obter o verdadeiro discernimento, nada confiasse ao seu próprio julgamento, mas aceitasse as decisões dos anciões e conhecesse, pelo que fosse transmitido, o que deveria considerar bom ou mau.⁸⁰

Identifico três técnicas presentes na obra monástica de João Cassiano para a condução de condutas. O primeiro denomino como “comando”. Conforme lê-se na Inst. IV, o principal objeto de ensinamento do ancião a quem aderiu ao cenobitismo seria a renúncia à própria vontade, sem a qual a vitória os maus pensamentos. De acordo com o prescrito pelo marselhês, toda ordem deveria ser cumprida de imediato e sem qualquer discussão, como se viesse de Deus. O monge deveria aceitar sem questionamento nem hesitação mesmo as requisições impossíveis.⁸¹ Portanto, a obediência e a paciência proporcionavam o aprendizado do controle de si necessário à aplicação do discernimento.

A confissão era outro recurso importante. Na Inst. IV, João Cassiano instituiu que o monge revelasse seus pensamentos ao ancião assim que nascessem e confiasse no juízo emitido pelo superior após o exame de sua natureza. Procedendo desse modo, o “inimigo” não teria como abusar do inexperiente e do ignorante caso se apoiasse no discernimento do ancião.⁸²

⁷⁹ FOUCAULT, Michel. *Op. Cit.*, p. 262-263.

⁸⁰ Coll. II. p. 120-121.

⁸¹ Inst. IV. p. 130-135. Na Coll. XXIV, João Cassiano afirmou que a “tranquilidade do coração” não poderia ser abalada por quem abandonasse a própria vontade e acatasse todo trabalho e ordem do ancião com paciência e alegria. Cf.: Coll. XXIV. p. 194-195.

⁸² Inst IV. p. 132-133.

Na Coll. II, o abade Moisés alertou sobre o perigo do ocultar dos anciões os seus pensamentos e de não confiar em seu discernimento: o que há de mau prevalece enquanto permanece escondido. Para explicar essa ideia, comparou metaforicamente a instigação demoníaca a uma serpente. Segundo o proferido pelo personagem, por vezes, antes mesmo da sentença do diretor espiritual, a serpente se dissiparia quando arrancada das trevas do coração para a claridade da luz por meio da confissão. O asceta experiente também saberia oferecer um remédio adequado para as mordidas, curando seu veneno.⁸³

A última técnica presente na obra de João Cassiano para que um monge incidisse sobre a ação do outro consistia na punição. A Inst. IV apresentava um sistema de sanções aos descuidos e desvios disciplinares dos ascetas a serem aplicadas pelo abade, visando a purgação da falta cometida e correção. Para as mais leves, como quebrar um vaso de barro ou errar durante o canto de um salmo, bastaria ao infrator implorar perdão prostrado ao chão no decorrer do ofício e só se levantar quando permitido pelo líder do mosteiro. As infrações de maior peso, como segurar a mão de um colega, deveriam ser punidas com uma “advertência espiritual”. Por fim, aos delitos mais graves, como a familiaridade com mulheres, caberia a aplicação de surras ou a expulsão da comunidade.⁸⁴

Conclusões

As ponderações de João Cassiano concernentes ao tema do discernimento foram balizadas a partir das reflexões vinculadas

⁸³ Coll. II, p. 121-124.

⁸⁴ Inst, IV, p. 140-143.

na literatura ascética oriental, destacadamente Orígenes, Evágrio e os Dizeres dos Pais. No âmbito da obra monástica do marselhês, o discernimento foi caracterizado como a competência de identificar a procedência, a natureza e a causa de cada pensamento para lidar apropriadamente com ele. Também caberia a essa habilidade precaver os excessos na ascese.

Os textos destinados pelo autor ao público monástico foram apresentados como portadores das tradições dos “Pais”, as quais João Cassiano teria testemunhado e apreendido em suas andanças no Egito e na Síria ao lado de seu companheiro Germano. A observância dos preceitos dos “Pais” seria indispensável para a vivência monástica autêntica, dada suas origens antigas e legítimas. Tendo em vista que os proeminentes ascetas de outrora eram dotados de perfeito discernimento, suas técnicas ascéticas deveriam ser imitadas. Além disso, era necessária a adequação às prescrições dos antigos para o cultivo do discernimento.

A ascese era considerada por João Cassiano como um percurso de progressão espiritual em que o monge, na medida em que se desenvolve, iria prevalecer sob desafios cada vez mais difíceis. O sucesso nessa empreitada dependeria do discernimento, a virtude primeira sem a qual nenhuma das outras seria possível. Por isso, haveria um desnível entre os monges previsto pelo autor marselhês: uns seriam mais experientes e instruídos que outros. O mais aperfeiçoado na profissão monástica estaria apto a exercer poder sobre os novatos pelo seu aprimoramento ascético e, particularmente, pela sua capacidade mais desenvolvida de discernimento.

João Cassiano apontou como o fim último da vida monástica a salvação, alegando que seria alcançável por meio do empenho

na “pureza do coração” – um estado de tranquilidade que não seria perturbado por nenhum mau pensamento. Na conquista e manutenção desse estágio, o culminante da progressão ascética, o discernimento desempenharia papel preponderante. Uma vez que o discernimento dependeria de formação e experiência, os que recentemente se converteram ao monaquismo não estariam aptos a atingir a meta do seu modo de vida sem antes perseverarem numa comunidade e se submeterem ao discernimento de um superior.

O ancião assumiria a função de mestre e o novato, de discípulo. Nessa relação de direção espiritual perpétua, o poder seria exercido sob a justificativa de proporcionar o aperfeiçoamento ascético. João Cassiano previa três técnicas para que o mais idoso direcionasse a conduta do mais jovem: o comando, a confissão e a punição. As prerrogativas de uso desses dispositivos seriam de caráter pedagógico, sendo o discernimento o cerne da aplicação desses instrumentos.

Referências bibliográficas:

Documentos:

JEAN CASSIEN. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, 3v.

_____. *Institutions Cénobitiques*. Paris: Cerf, 1965.

JOÃO CASSIANO. *Conferências*. Juiz de Fora: Subiaco, 2011. 3v.

Bibliografia específica:

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

BARTELINK, Gerard. J. M. Monks: the ascetic movement as a return to the aetas apostolica. In: HILHORST, Anthony. (Ed.). *The apostolic age in patristic thought*. Leiden, Boston: Brill, 2004. p. 204-218.

CASIDAY, Augustine. Tradition as a governing theme in the writings of John Cassian. *Early Medieval Europe*, v. 16, n. 2, p. 191-214, 2008.

CHADWICK, Owen. *John Cassian. A study in primitive monasticism*. London: Cambridge University, 1950.

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

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

_____. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GIOANNI, Stéphane. Moines et évêques en Gaule aux Ve et Vie siècles: la controverse entre Augustin et les moines provençaux. *Médiévales*, n. 38, p. 149-161, 2000.

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

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

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

LENKAITYTÉ, Manté. Patris nostri. Présence des Pères dans les règles monastiques anciennes d'Occident. *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, n. 52, p. 261-285, 2006.

LEYSER, Conrad. *Authority and asceticism from Augustine to*

Gregory the Great. Oxford: Oxford University, 2000.

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

MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

MINOIS, Georges. La vieillesse dans la littérature religieuse du Haut Moyen Age. *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, v. 92, n. 4, p. 389-4901, 1985.

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

SHERIDAN, Mark. The controversy over απαθεια: Cassian's sources and his use of them. *Stvdia monastica*, v. 39, n. 2, p. 287-310, 1997.

SORABJI, Richard. *Emotion and peace of mind*. From stoic agitation to Christian temptation. New York: Oxford University, 2000.

SQUIRES, Stuart. *Reassessing pelagianism: Augustine, Cassian, and Jerome on the possibility of a sinless life*, 2013. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Catholic University of America, 2013.

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

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

WOOD, Susan. *The proprietary church in the medieval West*. Oxford: Oxford University, 2006.

WORTLEY, John. Discretion: greater than all the virtues. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n. 51, p. 634-652, 2011.

ENTRE MORTOS E PUNIDOS: A MORTE COMO EXALTAÇÃO E PUNIÇÃO NO *LIBER IN GLORIA MARTYRUM* DE GREGÓRIO DE TOURS (SÉCULO VI)

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz

Resumo: Este capítulo analisa relatos presentes na obra *Liber in Gloria Martyrum* de Gregório de Tours, escrita entre 585 e 590, comparando como são construídas, a partir da análise do discurso compreendido neste documento, a exaltação e a punição de personagens exemplares. De um lado, os mártires que morreram por sua crença e por isso foram exaltados como exemplos positivos para todos os fiéis. De outro, aqueles considerados como exemplos negativos, hereges, judeus, pagãos, alvo de violentas retribuições por conta de seu comportamento contrário a preceitos da religião cristã.

Buscamos perceber de que modo os diferentes relatos sobre a morte destes personagens constituía-se como um elemento de diferenciação entre aqueles considerados modelos positivos e outros, negativos.

Palavras-chave: Morte; Mártires; Gregório de Tours.

Abstract: This chapter analyzes accounts present in the book *Liber in Gloria Martyrum* by Gregory of Tours, written between 585 and 590, comparing how the exaltation and punishment of exemplary characters are built, considering the analysis of the discourse employed in this document. On the one hand, the martyrs who died for their belief and therefore were exalted as positive examples for all the faithful. On the other hand, those considered as negative examples, heretics, Jews, pagans, who were subject to violent retributions because of their behavior contrary to the precepts of the Christian religion.

We seek to understand how the different accounts of the death of these characters constituted an element of differentiation between those considered as positive and negative models.

Keywords: Death; Martyrs; Gregory of Tours.

Pois não é apropriado tanto relembra-
mitos enganosos ou seguir a sabedoria
de filósofos hostis a Deus, para não
cairmos na pena da morte eterna
quando o Senhor fizer seu julgamento
(*Liber in Gloria Martyrum*, introdução.)

Introdução

Poucos são os assuntos que fascinam mais o espírito humano do que aqueles que tratam da morte e do além. Os resquícios mais antigos de culturas humanas nos mostram um incessante deslumbre em tentar compreender, dominar e, por que não, transcender a mortalidade que diferencia meros humanos de deuses e heróis míticos ao longo da história.

Poemas épicos de priscas eras da civilização grega apresentavam jovens modelos de masculinidade e excelência física – tanto em termos de beleza quanto de capacidade atlética –, o “que a *Ilíada* chama de *anéres* (*ándres*), os homens na plenitude de sua natureza viril, ao mesmo tempo machos e corajosos”,¹ construtos literários que beiravam o limiar da história e do mito em um ponto em que ambos se encontravam e confundiam-se, e cujo principal objetivo era o de constituir exemplos sociais de comportamento.

Já para a sociedade cristã, herdeira de elementos culturais greco-romanos os quais readaptou e reapropriou para construir seu discurso homogeneizante, a morte passa a ser também busca por uma “imortalidade”, mas nem tanto terrena quanto celestial. Pela própria organização da retórica cristã da existência de dois mundos, um natural e outro sobrenatural, conectados e afastados ao mesmo tempo, nos quais cada um dos viventes tem seu lugar

¹ VERNANT, Jean-Pierre. *A bela morte e o cadáver ultrajado*. Discurso, São Paulo, n. 9, p. 31-62, 1970. p. 31.

baseado em sua postura e no seguimento correto ou não dos preceitos da religião, a morte passa a ser não tanto temida e percebida como esquecimento e pesar, mas sim como júbilo e algo a se desejar. Um desejo não em um sentido de autodestruição – pois o suicídio é algo condenado –, mas sim como a expectativa da entrada na verdadeira vida, ao lado de Cristo em sua morada celeste, compartilhando a eternidade com seus entes queridos – aqueles dignos, é bom frisar – sem passar pelas dificuldades e necessidades da vida mundana.

Existem, no entanto, formas e formas de se encarar a morte na cultura cristã. Especialmente em seus primeiros séculos, quando ainda era uma religião em organização de pequenas comunidades em constante crescimento em um Império Romano por vezes refratário e perseguidor de seus fiéis, morrer pela fé era a demonstração suprema da crença em Cristo, e, mais ainda, comprovação indiscutível de participação de uma categoria muito especial de cristão: *vir sanctus* (homem santo).

Buscamos neste capítulo fazer uma comparação² de relatos sobre a morte sofrida por personagens considerados modelos sociais positivos – mártires – e por aqueles considerados como exemplos negativos – hereges, judeus, pagãos – em um documento escrito nas últimas décadas do século VI na região da Gália, pelo bispo Gregório de Tours. Em sua obra *Liber in Gloria Martyrum*,³ procuramos uma análise da construção

² KOCKA, Jurgen. Comparison and beyond. *History and Theory*, Middletown, n.1, v. 42, p.39-44, fev/2003.

³ Não dispomos de uma edição crítica bilíngue desta obra. Portanto, trabalharemos com duas edições, a primeira em latim presente na *Monumenta Germaniae Historica* editada por Bruno Krush, e a segunda uma tradução para o inglês realizada por Raymond Van Dam. Cf.: GREGORIUS EPISCOPI TURONENSIS. *Liber in Gloria martyrum*. MGH, 1969.; GREGORY OF

destes relatos em comparação uns com os outros, demonstrando como o autor deixa claro, a partir de suas próprias palavras – tendo sido testemunha ocular ou tendo conhecido o que narra por outrem – aqueles que merecem, por suas atitudes e práticas, o reino dos Céus, e aqueles que sofreram a punição justa por seus atos inescrupulosos⁴

Compreendemos que tais estruturas discursivas partem da necessidade da constituição de um bem simbólico cristão, com o qual o bispo de Tours pretende obter dentro das dinâmicas das trocas simbólicas do campo religioso a hegemonia sobre disputas contra adversários em potencial – tornando-se um produtor legítimo e legitimado.⁵

TOURS. *Glory of the Martyrs*. Translated with an introduction by Raymond Van Dam. Liverpool: Liverpool University Press, 2004. p. 1-102. Ao longo do capítulo usaremos a sigla GM para fazer referência à obra, bem como a paginação referente à versão latina.

⁴ Ao longo de todo o texto existem pequenas referências tópicas de Gregório em relação a ele mesmo ter presenciado os atos que relata, ou de ter encontrado outras pessoas que presenciaram o que escreve. Como alguns exemplos, podemos citar GM 1, p. 38; 5, p. 39-40; 10, p. 45.

⁵ Para o embasamento teórico deste estudo parece-nos ser de fundamental importância a teoria da ação proposta pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, principalmente os conceitos de *capital simbólico* e *bem simbólico* com os quais trabalha. Segundo o autor, na dinâmica de tensões sociais é “vencedor” aquele que consegue alcançar uma hegemonia, ainda que momentânea, sobre o campo no qual atua. A partir do alcance desta hegemonia, o “vencedor”, a quem Bourdieu dá o nome de “produtor legítimo e legitimado”, lança mão de um capital, dito “simbólico”, na tentativa de manter sua posição social e reproduzi-la, legando-a para seus sucessores, consanguíneos ou não. Este capital é compreendido então como produto das estruturas do campo considerado, de base cognitiva, apoiado sobre o conhecimento e reconhecimento dos integrantes do campo no qual se insere. Por intermédio deste conhecimento, os produtores legítimos do campo produzem o que Bourdieu chama de bem simbólico, uma “mercadoria” que é utilizada nas trocas simbólicas dentro do campo para reforçar o poder de seus produtores e as posições hierárquicas entre consumidores e produtores. Cf.: BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papirus, 1996. p. 137-156.; _____.

Mártys: a santidade a partir da morte

Os santos e santas cristãos como personagens da história de desenvolvimento desta religião são participantes fundamentais, funcionando primordialmente como “atletas de Cristo”, heróis cristãos em constante combate com seus inimigos, sejam estes deste mundo – pagãos, hereges –, sejam do outro – demônios, fantasmas e qualquer tipo de malfeitor sobrenatural.⁶

Mais do que isso, são estruturas discursivas a partir das quais os intelectuais da fé cristã desenvolvem relatos maravilhosos, servindo a um motivo principal que é a comprovação de uma superioridade de seu Deus sobre qualquer outro, demonstrada repetidas vezes a partir, principalmente, dos poderes que estes personagens apresentam.⁷ Os homens que redigem tais relatos buscam, com estes bens simbólicos que criam, apresentar para sua plateia um discurso que demonstra, com todas as provas contundentes e necessárias, o poder e força da fé cristã em relação a outras que julgam inferiores.

Se pensarmos a partir de modelos de santidade para o período antigo e medieval, os primeiros santos cristãos foram aqueles denominados mártires. Originário do grego *mártys*, “testemunha”, foram inicialmente aqueles que estiveram intimamente ligados à vida de Jesus, compartilhando de sua comunidade de apóstolos, testemunhando em primeira mão

Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.

⁶ STRAW, Carole. *Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine, and Tradition*. In.: KLINGSHIRN, William; VESSEY, Mark (Ed.). *The Limits of Ancient Christianity*. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus. Michigan: The University of Michigan Press, 2002. p. 250-266.

⁷ MITRE FERNANDES, Emilio. *Muerte y modelos de muerte en la edad media clásica*. *Edad Media. Revista de Historia*, Valladolid, v. 6, p. 11-31, 2003-2004.

seus feitos e ensinamentos. O termo mártir, porém, ficou mais associado a uma espécie muito particular de seguidor da religião cristã, sendo ainda hoje designação para aqueles que chegam às últimas conseqüências por aquilo em que acreditam: os cristãos que foram mortos por sua fé.⁸

Como testemunhas das perseguições e, segundo seus hagiógrafos – os escritores de suas hagiografias (*hagios* – santo; *grapía* – escrito)⁹ –, capazes de suportar inimagináveis torturas, também devido ao poder e à proteção que seu Deus lhes dá, conhecem seu momento apoteótico ao serem mortos por se recusarem a abdicar de sua fé ou em embates contra concorrentes – pagãos ou hereges. A data de sua morte é inclusive o momento de seu renascimento, ou de seu real nascimento para sua verdadeira vida, no mundo celeste, no qual usufruirá de uma eternidade tranquila. Ao mesmo tempo, continua a ser um agente divino, até mais poderoso do que quando vivo, pois agora morto é capaz de operar o elemento maravilhoso por excelência do cristianismo: o milagre.¹⁰

⁸ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. (Dir.). O Homem Medieval. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230. Daniel Boyarin defende a hipótese de que a cultura de mártires e a produção de relatos sobre suas paixões e cultos posteriores dentro da religião cristã é fruto de processos dialéticos complexos, compreendendo negociações de proximidades e diferenças em elementos da religião e cultura judaicas, por conta principalmente de paralelos existentes entre o desenvolvimento de práticas centrais em ambos os sistemas de crença. Cf: BOYARIN, Daniel. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. *Journal of Early Christian Studies*, v. 6, n. 4, p. 577-627, 1998.

⁹ HEAD, Thomas (Ed.). *Medieval Hagiography*. An Anthology. New York/London: Routledge, 2001. p.xiv.

¹⁰ LE GOFF, Jacques. O Maravilhoso no Ocidente Medieval. In:_____. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: 70, 1983. p. 19-37.; GAJANO, Sophia. Uso y Abuso de los milagros en la cultura de la alta edad media. In: LITTLE, Lester. K; ROSENWEIN, Barbara (Ed.). *La Edad Media a debate*. Madrid: Akal, 2003. p. 506-520.

Segundo o pensamento cristão, a morte para o mártir é algo que não se deve encarar com medo, pois é o momento no qual será “liberto” da vida terrena para ascender à celestial. Em suas paixões, frequentemente apresentam comportamentos quase debochados e de escárnio para com seus algozes, sem temer por seu futuro por saber o que lhe aguarda posteriormente. É a partir deste discurso que seus hagiógrafos pretendem demonstrar como seus santos, seus heróis cristãos, são diferentes daqueles da Antiguidade greco-romana: ao manter como principal virtude a humildade, os mártires são superiores a um Aquiles ou Hércules, pois não usam suas qualidades com a intenção única de evidenciar superioridade. Ao contrário, são capazes de rir de seus torturadores e de não demonstrar medo nem dor perante o que sofrem por saberem que seu Deus os acompanha e dá-lhes a força para continuar. Não buscam a morte para a glória pessoal, mas enfrentam sua situação sem demonstrar medo.

Por oposição, adversários dos *virii sancti* podem sofrer as mais diversas punições por agirem contra a religião de uma maneira geral, ou mais diretamente, atacando os mártires: a justiça/vingança divina não tarda a chegar, e os hagiógrafos fazem questão de demonstrar que condutas consideradas negativas ou mesmo contrárias ao dogma e aos cânones aos quais seguem terão conseqüências severas.

Gregório de Tours e sua obra

Nascido por volta do ano de 538 em Clermont (Auvergne) em uma família senatorial da Gália, com diversos de seus integrantes possuindo o controle episcopal de sedes na região, *Georgius Florentius Gregorius* iniciou sua vida eclesiástica como

auxiliar de seu tio Niceto em Lyon. Ascendeu ao bispado de Tours no ano de 573, com o apoio do rei Sigiberto I, sua esposa Brunilda e de Radegunda, asceta famosa e fundadora de um importante mosteiro feminino em Poitiers.¹¹

A Gália do século VI já não era o território imperial romano que fora. A chegada de diversos grupos germânicos a partir da centúria anterior, com a passagem de alguns e a fixação de outros, transformou a região. Inicialmente sob um controle visigótico, quando estes fundaram seu reino romano-germânico com sua “capital” em Toulouse, foi com o domínio dos francos e, principalmente, depois da expulsão dos visigodos em 507 após a vitória de Clovis, rei franco, na batalha de Vouillé, e posterior unificação dos territórios francos por este rei, que a região tomou a conformação que perduraria pelo menos pelo período da Alta Idade Média.¹²

A conversão de Clóvis ao catolicismo niceno¹³ teria

¹¹ FREITAS, Edmar Checon de. *Gregório de Tours e a sociedade cristã na Gália dos séculos V e VI*. Niterói: EdUFF, 2015. p. 27.; GREGORY OF TOURS. *Glory of the Martyrs...*, Op. Cit., p. ix.

¹² FREITAS, Edmar Checon de. Op. Cit., p. 55-87.

¹³ Seguidor do credo niceno, desenvolvido a partir do Concílio de Niceia em 325, o qual buscava se diferenciar de outras interpretações do cristianismo existentes à época, principalmente das teorias do bispo Ário acerca da hierarquia estabelecida entre as pessoas da Santíssima Trindade. Esta doutrina, posteriormente cognominada “arianismo”, bem como outras, passaram a ser consideradas heresias pela decisão do concílio. O arianismo não desapareceu, apesar das recorrentes disputas e da condenação de Ário. No Ocidente a doutrina ganhou força principalmente por ter sido adotada por alguns dos povos germânicos que adentravam e se fixavam em territórios romanos, notavelmente os godos, vândalos e, por um breve período, os suevos. Para uma discussão acerca das disputas teológicas presentes nessa polêmica, cf.: MAGALHÃES, Júlio César. Arianistas. In: FUNARI, Pedro Paulo (Org.). *As Religiões que o Mundo Esqueceu*. Como Egípcios, Gregos, Celtas, Astecas e Outros Povos Cultuavam seus Deuses. São Paulo: Contexto, 2009. p. 87-101.

contribuído para a unidade territorial, política e religiosa, consolidando seu reinado com intenso apoio das famílias galoromanas até o ano de sua morte em 511. A partir daí, no entanto, a Gália passou a um período de constantes conturbações, quando o chamado Reino Franco foi dividido entre os herdeiros de Clóvis e por diversas vezes vários reis comandavam ao mesmo tempo. Por conta disso, Gregório escreve sobre diversos conflitos: tanto entre reis e seus inimigos, quanto entre mártires contra pagãos e contra heréticos.¹⁴

A maioria de seus trabalhos que sobreviveram foram escritos ao longo de seu episcopado, sendo que o documento que privilegiamos aqui teria sido produzido em sua última década, entre 585 e 590.¹⁵ Neste período, as perseguições religiosas já eram esparsas, e o “modelo de santidade” predominante já não era mais o dos mártires de sangue, mas antes os “mártires brancos”, ou os chamados santos confessores, figuras da religião que se destacavam não mais por morrer em nome de sua fé, mas de sustentar um martírio diário materializado em práticas ascéticas, por vezes as mais extremas.¹⁶

Mesmo assim, para Gregório a importância dos mártires originais era necessária, principalmente a partir de crenças e teologia pessoais. Para este autor, o significado do martírio tinha ainda implicações práticas nas vidas diárias dos fiéis. Apesar do longo tempo transcorrido entre o martírio destes santos e santas, seu exemplo e sua luta deveriam ser lembrados por todos os integrantes da comunidade cristã, pois seus feitos passados e

¹⁴ GREGORY OF TOURS. *Glory of the Martyrs...*, Op. Cit., p. x.; MITCHELL, Kathleen & WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002.

¹⁵ GREGORY OF TOURS. *Glory of the Martyrs...*, Op. Cit., p. xii.

¹⁶ VAUCHEZ, André. Op. Cit., 211-230.

presentes seriam sempre dignos de glória.¹⁷

A ênfase nestes relatos, portanto, não é inteiramente nas torturas e sofrimentos sofridos pelos homens e mulheres sobre os quais escreve. Os milagres e feitos maravilhosos atribuídos a estas pessoas têm uma importância diferenciada, pois demonstram como, mesmo passados séculos de seu martírio, seu poder continua tão forte como antes, graças à relação direta que estes personagens compartilham com Deus. Gregório parece buscar muito mais a influência que estes *virii sancti* possuíam diretamente nas vidas das pessoas em seu tempo, para demonstrar como a crença nos santos e em seus poderes – tanto para o auxílio quanto para a punição – eram sempre presentes. Este elemento da contemporaneidade fica patente quando, em diversas ocasiões, o autor indica que presenciou tais atos, ou então que ficou sabendo daquelas maravilhas a partir do relato de contemporâneos, testemunhas oculares e auriculares daqueles feitos – um tópico comum neste tipo de discurso edificante, no qual ver e ouvir sobre o que se fala dá ao relato um alto grau de legitimidade.

Duas formas de morrer: relatos de martírios e punição a partir das mortes na GM

Adotando a lógica anteriormente identificada, já na introdução de seu livro, Gregório explicita que pretende seguir o conselho do apóstolo Paulo, “escrevendo e proclamando o que edifica a Igreja de Deus e o que enriquece mentes estereis para que reconheçam a perfeição da fé por meio do ensinamento

¹⁷ GREGORY OF TOURS. *Glory of the Martyrs...*, Op. Cit., p. xviii.

sagrado”.¹⁸ Em seguida, faz uma listagem de diversos feitos de deuses e heróis da antiguidade greco-romana, não escondendo de forma alguma seu conhecimento sobre tais assuntos. Ao contrário, deixa claro que aquele conhecimento não é verdadeiro nem digno, pois:

não é próprio tanto lembrar de mitos enganadores ou seguir a sabedoria de filósofos hostis a Deus, para que não escorregamos na penalidade da morte eterna quando o Senhor fizer seu julgamento. Tenho medo do resultado. E já que desejo tornar público alguns dos milagres de santos que estiveram escondidos até agora, não anseio ser eu mesmo sobrepujado ou emaranhado nestas armadilhas. Não comemoro o voo de Saturno, a fúria de Juno, os deboches de Júpiter, o insulto de Netuno, o cetro de Éolo, ou as guerras, naufrágio, e reinos de Enéias [...]. Após notar que todos estes exemplos são, como foram, construídos na areia e na iminência do desmoronamento, deixe-me voltar para os milagres divinos dos Evangelhos.¹⁹

Podemos já perceber nestas poucas linhas uma das preocupações com a produção desta obra: a manutenção e

¹⁸ “[...] *scribere atque loqui, quae ecclesiam Dei aedificent et quae mentes inopes ad notitiam perfectae fidei instructione sancta faecundent*”. GM, p. 37. Todas as citações diretas de trechos do documento ao longo deste capítulo são traduções baseadas na edição de Van Dam citada anteriormente. Nas notas de rodapé, indicaremos os trechos em latim da edição de Krush.

¹⁹ “*Non enim oportet fallaces commemorare fabulas neque philosophorum inimicam Deo sapientiam sequi, ne so in iudicium aeternae mortis, Domino discernente, cadamus. Quod ego metuens et aliqua de sanctorum miraculis, quae actenus latuerunt, pandere desiderans, non me his retribus vel vinci cupio vel involvi. Non ego Saturni fugam, non Iunonis iram, non Iovis stupra, non Neptuni iniuriam, non Eoli sceptrum, non Aeneada bella, naufrágio.[...] Sed ista omnia tamquam super harenam locata et cito ruitura conspiciens, ad divina et euangelica potius miracula revertamur*”. GM, p. 38. Grifos nossos.

divulgação dos feitos e da glória dos santos mártires “católicos”.²⁰

Como exercício de esquematização de nosso estudo, produzimos a tabela abaixo, indicando de forma quantitativa as recorrências que pudemos encontrar em nossa análise documental para relatos de mortes exaltantes e punitivas. Assim, apresentamos em quais capítulos do texto – de um total de 106 – tais relatos podem ser identificados. É importante notar que, como não se trata propriamente de um passionário,²¹ mas sim de um livro dedicado à glória dos mártires de uma maneira mais ampla, nem todos os capítulos relacionados a mártires possuem o relato de sua paixão – ou seja, a história das torturas que sofreu até o momento de seu falecimento.

²⁰ Ao longo do texto, o termo é usado para fazer referência ao cristianismo niceno seguido por Gregório. O próprio tradutor identifica que o bispo de Tours e seus companheiros do clero se chamavam assim em oposição a outras vertentes teológicas concorrentes da época, notadamente a ariana. Em diversas passagens os visigodos arianos identificam nicenos como “religião dos romanos”, enquanto chamavam ao seu próprio arianismo como “fé católica”. Por compreendermos que a Igreja Católica como instituição organizada e centralizada na figura de uma liderança única do Papa em Roma e como hegemônica em relação ao credo cristão seguido no Ocidente medieval é uma construção muito posterior ao período estudado, optamos por utilizar aspas quando referirmo-nos ao termo. Cf.: GREGORY OF TOURS. *Glory of the Martyrs...*, Op. Cit., p. 23, nota 28.

²¹ Um passionário propriamente dito reúne um conjunto de paixões, ou seja, textos de autores cristãos e que buscam reproduzir a vida e, principalmente, as torturas sofridas e a morte dos santos dos primeiros séculos do cristianismo, aqueles dos tempos das perseguições e que morreram em defesa de sua fé. Não consideramos esta obra de Gregório como um passionário por se tratar, estruturalmente falando, de curtos relatos, com poucas informações sobre os santos retratados, geralmente se limitando a seus locais de origem, um resumo de seu martírio e, de quando em quando, milagres que realizaram *post-mortem*.

Mortes	Exaltantes	Punitivas
Capítulos	3, 11, 26, 27, 28, 29, 33, 35, 39, 41, 42, 43, 47, 48, 50, 51, 55, 57, 67, 74, 92, 95, 97, 98	9, 21, 24, 38, 39, 40, 47, 60, 71, 78, 79, 104

Destarte podemos perceber uma quantidade desproporcional de referências. Existe uma superioridade da primeira em relação à segunda coluna. Tal fato, no entanto, não nos deve causar surpresa, uma vez que, relembramos, a *raison d'être* principal deste livro é ressaltar e reforçar a glória dos mártires, principalmente a partir de seus exemplos²² – de vida e de morte.²³

Acompanhando a ordem dos capítulos como foram organizados no documento, podemos reparar que uma primeira parte é dedicada a mártires do Oriente, sendo o primeiro, não por acaso, aquele que serviu de modelo a todos os outros: Jesus. Após

²² Os relatos hagiográficos tinham também por princípio básico a constituição de exempla, um conjunto de exemplos de práticas religioso-morais positivas, objetivando a educação dos fiéis e a emulação daquelas atitudes, na medida do possível, habilitando assim a chegada ao Paraíso quando do momento de suas mortes. Cf.: VELAZQUEZ, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32). p. 23-32; 33-44.; 61-63.

²³ Cesário de Arles percebia a narração do comportamento apresentado pelos mártires, da vida simples e comedida que levavam, bem como a falta de medo que demonstravam frente a seus perseguidores/torturadores como algo a ser almejado por seus fiéis como forma de homenagear a memória daqueles santos, em oposição às condutas libertinas apresentadas pelo povo nas festas em homenagem àquelas figuras. Cf.: BROWN, Peter. Enjoying the saints in late antiquity. *Early Medieval Europe*, v. 9, n. 01, p. 1-24, mar/2000. p. 5.

elencar seu sofrimento na cruz²⁴ e outros acontecimentos de sua pós-vida, Gregório relata sobre aqueles que obtiveram o título de “testemunha” em sua dupla função, pois tanto conviveram com Cristo, participando de seu grupo de apóstolos ou de seu dia a dia – como Maria e João Batista²⁵ – como foram martirizados no sentido físico do termo: Tiago;²⁶ Pedro;²⁷ Paulo.²⁸ Tendo sido perseguidos por aqueles que eram identificados como contrários à sua fé cristã – Tiago por judeus que tentava converter, Pedro pelo imperador “pagão” Nero e Simão Mago, Paulo por incrédulos –, o bispo de Tours caracteriza-os como os primeiros heróis da religião, os quais receberam a devida recompensa por sua perseverança e fé ao obterem entrada no Paraíso.

Um elemento comum nos relatos da GM é a relação com a produção de comida milagrosa nas tumbas – como no caso de João Evangelista, que produzia maná em forma de farinha – ou nos ferimentos que sofreram – como no caso de Paulo, com “leite e água fluindo de seu santo corpo”. A analogia é explicada pelo próprio autor, ao falar deste último exemplo, exaltando o fato de que:

não é surpreendente que leite flua do corpo do homem que trabalhou e deu a vida a incrédulos e quem os nutria naquele momento com o leite espiritual e que os levou à comida sólida ao explicar as obscuridades das santas Escrituras.²⁹

²⁴ GM 3, p. 39.

²⁵ GM 11, p. 45.

²⁶ GM 26, p. 53.

²⁷ GM 27, p. 53.

²⁸ GM 28, p. 54-55.

²⁹ “*Nec mirum, si lac eius manavit ex corpore, qui gentes incredulas et parturivit et peperit ac lacte spiritali nutritas ad cibum solidum Scripturarum Sanctarum opaca reserando perduxit*”. GM 28, p. 55.

Podemos perceber aqui o enfoque dado ao que podemos chamar de sobrenatural, um elemento primordial nestes tipos de relatos. O homem santo que morreu pela sua crença apresenta uma diferença visivelmente marcante em relação aos outros comuns: de seus ferimentos não jorra sangue, e sim leite, um líquido mais puro que o fluido corporal, e associado à nutrição. A própria comparação com o “leite espiritual” demarca o fato da morte deste personagem – que fora também um evangelizador e, por isso, nutria os pagãos com o conhecimento do cristianismo – ser importante não somente como exemplo de perseverança e fé, como também do poder de Deus, que age a partir de seu fiel para demonstrar sua força em relação a seus inimigos.

O enfoque passa então para outra geração de mártires, os quais não conviveram diretamente na comunidade apostólica, mas foram ensinados por representantes desta. É o caso de Estevão, apontado por Van Dam como um proto-mártir – no sentido de cristão perseguido e morto em nome do que acreditava –, e identificado por Gregório como “primeiro diácono da santa igreja e primeiro mártir de Jerusalém [...] [que] foi apedrejado até a morte pelo santo nome de Cristo [...] [e] implorou a misericórdia (de Deus) para seus perseguidores”.³⁰ Podemos perceber que o santo é aqui retratado por Gregório como alguém que não temia o que lhe acontecesse, que estava firme em suas crenças e, mais ainda, que não desejava o mal para aqueles que o atacaram e mataram.

³⁰ “*Stephanus autem primus vel diaconus ecclesiae sanctae vel martyr apud Hierusolyamam, [...], pro nomine sancto Christi, [...] lapidibus est obrutus, pro persecutoribus ipsam supplicans maiestatem*.” GM 33, p. 58. Sobre os comentários de Van Dam em relação a Estevão, cf.: GREGORY OF TOURS. *Glory of the Martyrs...* Op. Cit., p. xiii.

O cenário muda para o Ocidente, primeiro a Península Itálica e depois a própria Gália. Os martírios vão de simples mortes em prisões,³¹ crucificações,³² torturas³³ a cenários mais elaborados, como queima na fogueira;³⁴ ser amarrado aos cascos de um touro e carregado pelo animal por escadas até ter o crânio fraturado;³⁵ atacados por bestas selvagens;³⁶ ter os pés afixados no chão com chumbo derretido;³⁷ ser ferido por armas cortantes (espadas, machados);³⁸ ser atacado por seus antigos estudantes com golpes de tábuas de cera – usadas nas lições – na cabeça, ter a pele lacerada – pelas lâminas que usavam para afiar suas penas – e ter a pele tatuada com pequenos gravetos;³⁹ aguardar a morte, pois Deus revelara seu destino;⁴⁰ decapitação;⁴¹ assassinado por um rei;⁴² ser lançado ao mar com uma âncora amarrada ao pescoço;⁴³ ser jogado em um lago de água congelante para depois ser posto em uma sala de termas preenchida apenas por vapor escaldante.⁴⁴

³¹ GM 39, p. 63; GM 48, p. 71.

³² GM 43, p. 67-68.

³³ GM 97, p. 103-104.

³⁴ GM 41, p. 65-66.

³⁵ GM 47, p. 70-71.

³⁶ GM 48, p. 71-72.

³⁷ GM 50, p. 72-74.

³⁸ GM 51, p. 74; GM 55, p. 76.

³⁹ GM 42, p. 66-67.

⁴⁰ GM 57, p. 77-78.

⁴¹ GM 67, p. 83; GM 92, p. 99-100.

⁴² GM 74, p. 87. Este caso é peculiar pelo fato de se tratar de um rei burgúndio arrependido, o monarca Sigismundo, o qual, segundo Gregório, buscou fazer boas obras antes de morrer para não ter de pagar por seus crimes na outra vida. Van Dam denota que este rei já tinha aceitado o credo niceno, porém os assassinatos intrafamiliares era uma prática de seu reinado. Cf.: GREGORY OF TOURS. *Glory of the Martyrs...* Op. Cit., nota 89.

⁴³ GM 35, p. 60-61

⁴⁴ GM 95, 102-103.

Um elemento em comum a todas estas mortes é a forma como o bispo de Tours as torna algo glorificante: o mártir “foi aperfeiçoado pelo martírio, e como resultado do mérito de sua nobre luta ele foi transportado para o Paraíso”,⁴⁵ “recebe a coroa do martírio”,⁴⁶ “luta pelo nobre troféu”,⁴⁷ “glorificado por ser posto em uma fogueira”,⁴⁸ “morreu como um vitorioso”.⁴⁹

Os eventos punitivos por sua vez, como a categoria dá a entender, falam sobre personagens retratados como adversários da religião, e assim competidores dentro do campo religioso pela hegemonia do capital simbólico de tal campo. Como representante do cristianismo, Gregório busca, a partir de seus escritos, tipificar negativamente tais adversários, em busca da conquista de uma hegemonia do discurso cristão do qual é um agente produtor e defensor.

Por alguma de suas atitudes, estes adversários sofrem com a vingança/justiça divina nos relatos dos quais fazem parte, indicando um *topos* hagiográfico – o da proteção divina. Alguns episódios, no entanto, demonstram que alguém que seria considerado um inimigo pode na verdade se arrepender e assim ser salvo.

É o caso, por exemplo, de um menino judeu que acompanhava cristãos em sua cidade e foi alfabetizado na igreja local. Certo dia esse jovem participou da missa, inclusive

⁴⁵ “*Igitur martyrio consummatus gloriosus Photinus episcopus, qui Lugdunensi praefuit urbi sacerdos, per certaminis nobilis meritum invecus est caelo*”. GM 49, p. 72; GM 50, p. 72-74; GM 97, p. 103-104.

⁴⁶ “*post aeeptam martyrii coronam*”. GM 37, p. 62.

⁴⁷ “*impleto iam felicit trophei certamine*”. GM 27, p. 53.

⁴⁸ “*appositus igni glorificate*”. GM 41, p. 65-66.

⁴⁹ “*inliso capite victor occubuit*”. GM 55, p. 76.

comungando e recebendo a eucaristia. Logo depois, o jovem voltou para casa e contou tudo ao pai, um vidraceiro, que ficou furioso pelo fato do filho ter esquecido sua fé e o jogou em sua fornalha para “vingar tal insulto à lei de Moises [...] tal como um assassino sem misericórdia”.⁵⁰ O garoto, por conta da compaixão que demonstrou ao compartilhar dos ritos cristãos, foi salvo e nada sofreu lá dentro, mesmo enquanto o pai alimentava o fogo constantemente. A população cristã da cidade soube do que estava acontecendo devido aos gritos da mãe do menino, que nada pode fazer para salvá-lo sozinha, e assim que chegaram à casa do vidraceiro puseram-se a segurá-lo e a resgatar o mancebo hebreu. Ao perceberem que este nada sofreu, tendo sido protegido pela Virgem Maria enquanto dentro do fogo,

todos deram graças a Deus. Então gritaram que deveriam jogar o instigador de tal crime dentro das chamas. Assim que foi jogado para dentro, o fogo o queimou completamente de forma que apenas um pequeno pedaço de osso restara.⁵¹

Vê-se aqui um judeu, grupo a quem Gregório reconheceu como culpado pela crucificação de Cristo nesta mesma obra,⁵² sendo salvo pela intercessão da Virgem, protegendo-o do fogo, e pela comunidade cristã da cidade após ser atacado por seu pai. Este, por sua vez, é jogado nas chamas como tentara antes fazer com seu filho, para dar-lhe assim a punição derradeira por um

⁵⁰ “*ad ulciscendam Moysaicae legis iniuriam parricida in te durus existam*”. GM 9, p. 44-45.

⁵¹ “*Conclamant etiam, ut auctorem huius sceleris in ipsas proieerent flammas. Proiectum autem ita totum ignis absorbit, ut vix de ossibus eius parvum quodammodo relinqueretur indicium*”. GM 9, p. 44-45.

⁵² GM 3, p. 39.

crime que teria cometido contra o cristianismo. Esta situação pode-se dar apenas pelo fato de, como o bispo de Tours deixou claro desde o início deste capítulo, este jovem judeu em especial deu claras indicações de aceitar para si a fé cristã, tanto que ao fim do relato é explicado como sua mãe e o próprio menino converteram-se após o batismo, sendo assim renascidos. O pai, por sua vez, é o retrato do judeu inimigo dos cristãos, e assim é punido. A tentativa aqui é demonstrar discursivamente não só a força do cristianismo, que é capaz de fazer até um “inimigo de Cristo” arrepender-se e passar a seguir seus ensinamentos, mas também a força do Deus cristão, que prontamente protege seus fiéis ao mesmo tempo em que pune severamente qualquer um que queira lhes fazer algum mal.

Outro relato envolvendo judeus afirma que um membro deste povo, entrando sornateiramente em uma igreja, esfaqueou uma imagem de Cristo em um painel, retirando-a da parede onde estava pendurada e escondendo-a nas roupas, levando-a até sua casa. Miraculosamente, sangue saiu da “ferida” sofrida pela imagem, fazendo um caminho que indicava o percurso traçado pelo ladrão até sua morada. Ao perceber o sangue em suas roupas, mas não se dando conta daquele caído no chão indicando o caminho de sua casa, o judeu resolveu esconder a imagem com medo. Pela manhã os cristãos que foram à igreja perceberam o sumiço da imagem e das estranhas marcas no chão, e ao segui-las chegaram à moradia do ladrão. Interrogaram-no acerca da imagem, ao que este nada falou. Procuraram pela casa toda até encontrar a imagem. “Restauraram o painel à sua igreja; esmagaram o ladrão sob pedras”.⁵³ De maneira direta

⁵³ “*quam ecclesiae redditam, furem lapidibus obruerunt*”. GM 21, p. 51.

o autor ressalta que qualquer crime cometido contra Cristo será devidamente castigado, indo a punição às últimas das consequências caso o culpado não demonstre arrependimento.

Um inimigo religioso que também se faz presente é o herético, notadamente o ariano. Em quatro capítulos, personagens com tais características sofrem a punição derradeira por crimes cometidos contra o cristianismo “católico” e/ou seus agentes.

Na primeira, um homem chegou a uma igreja nicena com um grupo de cavalos, e ordenou que estes fossem atrelados dentro do edifício.

O homem miserável ignorou o que os habitantes locais contaram-lhe sobre o local. Então, próximo da meia-noite, ele foi atacado pela febre. Mal podendo respirar, **arrependeu-se (embora tardiamente)** e mandou que os cavalos fossem removidos do edifício. [...] **O homem virou-se sobre si e passou a cortar seu corpo com os próprios dentes.** Por conta de sua fúria seus servos foram incapazes de restringi-lo imediatamente. Finalmente ele foi seguro, porém **morreu nas mãos de seus servos.**⁵⁴

Podemos perceber que a identificação inicial de um herético já é marca negativa suficiente para retratar este personagem. E como alguém que desrespeita os locais sagrados daqueles que seguem uma vertente diferente da sua crença, é apresentado como quem não se preocupa em momento algum por utilizar um edifício sagrado – do ponto de vista do autor – para uma função

⁵⁴ “*inridens miser quae de hoc loco narrabantur ab incolis. Igitur media nocte praetereunte, a febre corripitur ac pene exanimis et tardius quam debuerat paenitens exclamat, equites ab aede expelli [...] ad se conversus, coepit dentibus proprium lacerare corpusculum, nec prorsus retinere a suis ob nimiam poterat debachationem. Tandemque oppressus, inter suorum manus spiritum exalavit*”. GM 24, p. 52-53. Grifos nossos.

mundana como guardar cavalos. A punição veio rapidamente, e antes do fim do dia este homem é atacado por um mal que só pode ter, na percepção do bispo de Tours, origem divina. E mesmo após o arrependimento e a ordem para desfazer seu ato, o homem não sobrevive, tamanho seu erro e demora em admiti-lo e expiá-lo.

No segundo caso o adversário é um monarca, Teodorico dos Ostrogodos, que ao saber que o bispo João, de Roma, passou a:

zelosamente **amaldiçoar heréticos e dedicar suas igrejas ao Catolicismo.** Quando o rei Teodorico ficou sabendo disso, **ficou furioso, pois era devoto da religião ariana. Ordenou** que soldados fossem mandados por toda a Itália fim de **matar todos os católicos,** quantos fossem os que encontrassem.⁵⁵

João foi até o rei implorar para que acabasse com aqueles planos, e Teodorico o prendeu, fazendo com que o mártir morresse na prisão.

Mas **a pena de Deus** imediatamente **exigiu vingança do malvado rei.** Pois o **monarca foi** subitamente **abatido por Deus,** consumido por grandes lesões, e pereceu. Imediatamente **sofreu na chama eterna do inferno.**⁵⁶

⁵⁵ “*Hic cum ad episcopatum venisset, summo studio hereticos exscrans, ecclesias eorum in catholica dedicavit. Quod cum Theodericus rex comperisset, furore succensus, quia esset sectae Arrianae deditus, iussit gladiatores per Italiam dirigi, qui universum, quotquot invenissent, catholicum populum iugularent*”. GM 39, p. 63. Grifos nossos.

⁵⁶ “*Domini autem misericordia statim ultionem super regem inprobum inrogavit; nam subito a Deo percussus, plagis magnis exinanitus interiit, suscepitque protinus perpetuum gehennae flammantis incendium*”. GM 39, p. 63. Grifos nossos.

Aqui se pode perceber uma relação de causa e efeito: para além do fato de Teodorico ser considerado por Gregório um herético, o monarca comanda ainda que cristãos ao longo da Península Itálica fossem mortos por seus soldados tão somente pelo fato de seguirem uma vertente religiosa diferente da sua. Para além, parece quase como uma atitude vinda da birra, da pirraça, como uma vingança pequena e mesquinha em resposta ao ato do bispo niceno de Roma agir, segundo o autor da obra, de forma correta e zelosa. Soma-se a isso o fato de, pela ótica de Gregório, o rei ter prendido sorratamente João quando este foi, em posição de humildade, implorar pelo fim das mortes de seus fiéis, encontrando como resposta o cárcere e a morte. A vingança divina não poderia deixar passar incólume tais ofensas, afirma com naturalidade o autor.

Os dois últimos contos com a temática de heréticos tratam de personagens que buscam enganar os representantes da fé nicena, acreditando que conseguirão assim lograr êxito. Em um relato, um conde ariano toma para si terras pertencentes a uma igreja nicena, e por não as devolver a pedido de seu bispo, acaba contraindo uma poderosa febre. O nobre então promete devolver o terreno ao eclesiástico caso este rezasse em seu nome por sua melhora, o que é feito. No entanto, a terra não é devolvida, sob alegações de que a doença não fora nada além de consequências da natureza humana, bem como sua cura. O conde então foi acometido de nova febre, e mais uma vez pediu pelas orações do bispo, tendo de ir pessoalmente – no primeiro momento mandou emissários – ao eclesiástico após diversas recusas deste em efetuar tais rezas. O nobre acabou falecendo, e a igreja retomou

sua propriedade.⁵⁷

O outro relato apresenta uma disputa entre um padre niceno e um ariano, convidados a jantar na casa de uma família na qual a esposa seguia o primeiro credo e o marido, o segundo. Ao tentar pregar uma peça no padre “cristão”, o “herético” rapidamente abençoava toda a comida que era posta à mesa, para que assim seu adversário não pudesse comê-la. Até o momento no qual o ariano, ao tomar para si uma colherada de um dos pratos,

sem saber que estava quente, rapidamente engoliu a comida ferosa. Subitamente sua garganta pegava fogo e ele começou a queimar. Seu estômago roncou e, com um alto arrote, exalou seu desprezível espírito [...] [sendo] posto em uma tumba e coberto por uma pilha de sujeira.⁵⁸

Após o acontecido, o padre niceno é descrito por Gregório como satisfeito, falando “em verdade Deus vingou Seu servo. [...] A memória deste homem pereceu com o som que ele fez, e o Senhor permanece na eternidade. Mas traga-me algo para comer”.⁵⁹ Pelas palavras do padre, o autor da GM ressalta que a vingança divina contra aqueles que agem contra seus agentes é certa e não tarda. É tão corriqueira que, sem hesitar, o representante do credo niceno pede mais comida logo após o ocorrido, como se a morte daquele herético pouco lhe interessasse. Para aumentar a

⁵⁷ GM 78, 90-91.

⁵⁸ “*statimque positum coclearium, sumit, non intellegens, an caleret, ferventemque cibum velociter inglutivit. Protenus accenso pectore, aestuare coepit, emissum que cum suspirio immenso ventris strepitu, nequam spiritum exalavit; ablatusque de convivio, locatus in tumulo, terrenae molis congeriae est opertus*”. GM 79, p. 91-92. Grifos nossos.

⁵⁹ “*Vere ultus est Deus servos suos [...] Perit huius memoria cum sonitu, et Dominus in aeternum permanet. Tu vero adpone quod comedam*”. GM 79, p. 91-92.

força do episódio, Gregório adiciona o fato de que o marido se prostrou de joelhos perante o padre “ortodoxo” e se converteu ao credo niceno, forçando todos os seus criados a segui-lo.

Conclusão

Para os primeiros cristãos, os santos mártires eram exemplos heroicos pois enfrentavam a morte sem temê-la, por acreditar que se tratava apenas do momento de transição para a verdadeira vida ao lado de seu Deus. Não a procuravam por motivos pessoais ou egoístas, mas abraçavam-na por saber da recompensa posterior. Os mártires cristãos passaram a representar o modelo do religioso capaz de chegar às últimas consequências na defesa de sua fé.

Em suas paixões, os relatos das torturas que sofriam e a forma como pereciam são construídos como retratos da capacidade de imaginação de seus perseguidores. De forma diretamente proporcional, seus autores também tecem diversos elogios e não se furtam de exacerbar a glória que estes personagens alcançam junto a seu Deus e à comunidade de fiéis que lhes rende homenagens e culto. Passam a servir como intercessores nos mais variados momentos, por se tornarem amigos de Cristo após demonstrarem-se corajosos guerreiros da fé.

Na obra *Liber in Gloria Martyrum* de Gregório de Tours, a morte, dentre suas diversas maneiras de ocorrer, é retratada com duas diferentes vertentes: aquela que glorifica e transforma seu alvo em alguém para além da vida mundana, num *vir sanctus* capaz das mais diferentes proezas, e aquela que pune e serve de pena aos que se atrevem a atacar os “verdadeiros” cristãos e seus santos, pagando um caro preço pela audácia.

Fazendo uma análise quantitativa, podemos perceber um volume desproporcional de referências a estes dois tipos de morte, existindo uma superioridade da primeira – com 24 ocorrências – em relação à segunda – com 12 ocorrências – em um total de 106 capítulos. Tal fato, no entanto, não nos deve causar surpresa, uma vez que, relembramos, a *raison d'être* principal deste livro é ressaltar e reforçar a glória dos mártires, principalmente a partir de seus exemplos – de vida e de morte.

Este documento, assim como outros da obra de Gregório de Tours, é uma tentativa da constituição de um *bem simbólico* – como o termo aparece na teoria sociológica de Pierre Bourdieu – com um intuito muito direto: a dispersão de um discurso cristão de convencimento e educação, no qual os exemplos narrados ao longo do texto servem para demonstrar o poder e superioridade da divindade cristã sobre todas aquelas de outras religiões.

O *Liber in Gloria Martyrum* passa a ser entendido então como uma obra na qual Deus, segundo o discurso do bispo de Tours, demonstra-se presente em sua onipotência, ora não intercedendo nos momentos que seus mais fiéis súditos sofrem e vem falecer – pois assim unir-se-ão ao Todo Poderoso em seu Paraíso celeste – ora executando célere e certa vingança contra aqueles que o provocaram ao atacar seu rebanho, para servir de exemplo àqueles que não acreditam em Sua força e poder.

Referências bibliográficas:

Documentos:

GREGORIUS EPISCOPI TURONENSIS. *Liber in Gloria martyrum*. In: *Monumenta Germanica Historica*. t. I, v. 1. Ed.

Bruno Krusch. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1969.

GREGORY OF TOURS. *Glory of the Martyrs*. Translated with an introduction by Raymond Van Dam. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.

Bibliografia específica:

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Unesp, 2014.

_____. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

AZPEITIA MARTÍN, Maria. Historiografía de la “Historia de la Muerte”. *Studia Historica*, Salamanca, v. 26, p.113-132, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. *Razões Práticas sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papirus, 1996.

BOYARIN, Daniel. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. *Journal of Early Christian Studies*, v. 6, n. 4, p. 577-627, 1998.

BROWN, Peter. Enjoying the saints in late antiquity. *Early Medieval Europe*, Malden, v. 9, n. 1, p. 1-24, 2000.

_____. The Saint as Exemplar in late Antiquity. *Representations*, Berkeley, n. 2, p. 1-25, 1983.

BURROWS, Michael. Gregory of Tours, Political Criticism and Lower-Class Violence. *Mirabilia*, Leeds, n. 18, p. 32-44, 2014.

CRUZ, Marcus. Gregório de Tours e Jordanes: a construção da memória dos ‘bárbaros’ no VI século. *Acta Scientiarum*, Maringá,

v. 36, n. 1, p. 13-27, 2014.

FREITAS, Edmar Checon de. *Gregório de Tours e a sociedade cristã na Gália dos séculos V e VI*. Niterói: EdUFF, 2015.

GAJANO, Sofia. Uso y Abuso de los milagros en la cultura de la alta edad media. In: LITTLE, Lester; ROSENWEIN, Barbara. (Ed.). *La Edad Media a debate*. Madrid: Akal, 2003. p. 506-520.

GOFFART, Walter. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*. Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

HEAD, Thomas (Ed.). *Medieval Hagiography. An Anthology*. New York/London: Routledge, 2001.

KEELY, Avril. Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours. *Journal of Medieval History*, v. 23, n. 2, p. 103-115, 1997.

KOCKA, Jurgen. Comparison and beyond. *History and Theory*, Middletown, n.1, v. 42, p.39-44, fev/2003.

LE GOFF, Jacques. O Maravilhoso no Ocidente Medieval. In: _____. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: 70, 1983. p. 19-37.

MAGALHÃES, Júlio César. Arianistas. In: FUNARI, Pedro Paulo (Org.). *As Religiões que o Mundo Esqueceu*. Como Egípcios, Gregos, Celtas, Astecas e Outros Povos Cultuavam seus Deuses. São Paulo: Contexto, 2009. p. 87-101.

MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002.

MITRE FERNANDES, Emilio. Muerte y modelos de muerte en la edad media clásica. *Edad Media. Revista de Historia*, v. 6, p. 11-31, 2003-2004.

STRAW, Carole. Martyrdom and Christina Identity: Gregory the

Great, Augustine, and Tradition. In.: KLINGSHIRN, William; VESSEY, Mark (Ed.). *The Limits of Ancient Christianity*. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus. Michigan: The University of Michigan Press, 2002. p. 250-266.

VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

VELAZQUEZ, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda*: Aproximación a sus manifestaciones literarias. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32).

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Discurso*, São Paulo, n. 9, p. 31-62, 1970.

WOOD, Ian. *The Merovingian Kingdoms (450-751)*. Essex: Longman Group UK Limited, 1994.

A PRESCRIÇÃO DE TRINTA ANOS: ASPECTOS POLÍTICOS DAS DISPUTAS FUNDIÁRIAS INTRASSENHORIAS NA *LEX VISIGOTHORUM* (SÉCULO VII)

Guilherme Marinho Nunes

Resumo: O estabelecimento do reino visigodo de Toledo influencia e é influenciado por um processo de transformações presentes na Europa Ocidental pós-imperial. Percebemos isto nas mudanças políticas e econômicas frequentemente destacadas por historiadores, a fragmentação da administração central romana em diversos reinos e a ruralização da sociedade e de seus principais meios produtivos. Abandonando uma visão catastrófica destas mudanças, notamos um momento de reformulação das estruturas sociais que refletem, em uma escala regional, as modificações que vemos no cenário europeu. O capítulo a seguir tem como objetivo geral analisar um destes aspectos de reestruturação, particularmente ligado a afirmação de um poder nobiliárquico tipicamente senhorial. Para tal trabalharemos com a *Lex Visigothorum*, um documento legislativo compilado no século VII, observando como o discurso jurídico visigótico constrói, por meio de seu caráter normativo, um aporte simbólico à dominação perpetrada por grandes senhores de terra.

Palavras-chave: Monarquia visigoda; Relações senhoriais; *Lex visigothorum*.

Abstract: The establishment of the Visigothic kingdom of Toledo is both influenced and influential in the transitional process that occurs in post-imperial western Europe. We may notice that by observing the political and economical shifts frequently remarked by historians, the fragmentation of Rome's central power into various smaller kingdoms and the ruralization of society and its main means of production. As we renounce a catastrophic vision of these changes, we perceive a reorganization of social structures which depict, on a regional scale, the transformations we might see in the European landscape. The chapter that follows intends, as a general goal, to analyze one aspect of this restructuring, which is particularly connected to the assertion of nobility's seigniorial power. To reach such objective we shall work with the *Lex Visigothorum*, a legislative document assembled in the 7th century, examining how the visigothical juridical discourse structures, through its normative nature, a symbolical support to the domination carried out by landed nobility.

Keywords: Visigothic monarchy; Seigneurial relations; *Lex Visigothorum*.

Frequentemente a resolução imprópria da justiça competente faz esvaír o estado da justa posse; e aquilo que nenhuma nobreza honrou, é aquilo que a posse indevida causa à liberdade. O transcurso de trinta anos parece portanto começar a ser usado tão constantemente na sanção de transações, que quase não parece originada de instituição humana, mas parece como se processara a partir das próprias coisas naturais (*Lex Visigothorum*, 10, 2, 4).

Neste capítulo objetivamos discutir como o direito visigótico influencia e é influenciado pelas relações senhoriais que permeiam essa sociedade. Focaremos nossa pesquisa sobre o discurso jurídico presente na *Lex Visigothorum*, trabalhando especificamente com *leges* que versam sobre o fato jurídico de prescrição¹ de trinta anos. Pretendemos com isto chamar atenção para um elemento fundamental: a disputa pelo direito sobre a terra como uma forma de afirmação política da autoridade dominial. Visando organizar o processo de análise documental, identificamos três categorias, sobre as quais nos deteremos adiante, que auxiliam a compreensão dos objetivos propostos: a presença de dependentes políticos como modo de consolidação da posse fundiária; o processo de legitimação do poder senhorial da monarquia por meio da legislação; e o conflito nobiliárquico pela hegemonia do direito de delimitação da propriedade.

No contexto do século V a Europa Ocidental como um todo, bem como no caso particular da Península Ibérica, vemos

¹ A prescrição é um conceito jurídico usado para determinar um limite de tempo para a possibilidade de ações específicas. “Dito de outra forma, o direito tem um prazo a ser exercitável, não podendo ser eterno, sujeitando-se, pois, à prescrição ou à decadência.” CHAVES, Rodrigo Costa. Prescrição e decadência no Direito Civil - Linhas Gerais. Disponível em: <<http://www.boletimjuridico.com.br/doutrina/texto.asp?id=281>>. Acesso em: 12 set. 2018.

um período marcado por profundas transformações que têm em seu cerne a paulatina substituição do poder imperial romano por elites regionais. Percebemos, então, o surgimento de uma miríade de reinos que se constituem em torno de relações políticas e sociais específicas, demonstradas pelo gradual desaparecimento de uma aristocracia que baseava seu poder na proximidade com a autoridade central romana, especialmente por meio da aquisição de cargos oficiais. No lugar deste grupo, vemos a presença de uma camada nobiliárquica que afirma sua posição a partir da propriedade de terras, que lhes garantem duplamente a preeminência econômica e política.² Nesse sentido, Chris Wickham afirma que “(...) a política local baseada na posse de terras terminou por dominar, até ocupar o centro da cena política.”³ No caso visigótico esta transição é representada pela figura do *dominus-patronus*, o proprietário da terra (*dominus*) que é também a figura política de preeminência local (*patronus*).⁴ Estes senhores sustentam sua autoridade por meio dos laços de dependência que formam com seus servos (o *patrocinium*) e com outros membros da camada nobiliárquica (*fidelitas*).

Estas relações marcam o ambiente processual de transformações do período entre a Antiguidade e a Idade Média. Concomitantemente a essas mudanças, vemos uma reestruturação ideológica que busca dar conta da nova realidade sócio-política, sem contudo deixar de reafirmar o *status* social dos diferentes

² BANAJI, Jairus. Aristocracies, peasantries and the framing of the Early Middle Ages. *Journal of Agrarian Change*, v. 9, n. 1, p. 59-91, 2009.

³ WICKHAM, Chris. La transición en occidente. ESTEPA, Carlos et alli (Coord.). *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*. Madrid: Fondo de Investigaciones Marxistas, 1998. p. 83-90. p. 88.

⁴ BARBERO DE AGUILERA, Abilio; VIGIL PASCUAL, Marcelo. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1978. p. 162.

grupos presentes.⁵ Podemos notar, portanto, a construção de aparatos normativos que se estabelecem como discursos oficiais – e por isso, legitimados – acerca das múltiplas relações existentes no período, permeadas pelo esforço de dominação de uma classe sobre outra, o que entendemos como uma violência simbólica.⁶ Assim, podemos compreender parte da produção documental relativa à época sob a ótica de uma tentativa de fortalecer a posição dos *domini*.

No entanto, mesmo entre os setores desta classe, percebemos um cenário de contínuas mudanças que ocorrem em função das constantes formações e desmantelamentos de alianças políticas, a *fidelitas*. Devemos ter em mente que o aspecto central destes vínculos intrassenhoriais é a terra, utilizada como moeda de troca para garantir a lealdade entre aquele que concede uma porção de sua propriedade – usualmente acompanhada dos camponeses que lá trabalham – ao direito de exploração de outrem.⁷ Porém, não cabe nos atermos a formas contemporâneas de vinculação entre proprietários e possuidores, parece-nos mais adequado

⁵ Mário Jorge da Motta Bastos demonstra a importância de movimentos de resistência camponeses como motriz deste processo, marcado pela tentativa das camadas nobiliárquicas de enquadrar os camponeses sob relações servis a partir da dependência política e de atitudes coercitivas. Neste sentido, a estrutura social senhorial do patrocinium é resultado deste embate entre classes opostas de uma sociedade, sendo uma forma de afirmação da dominação senhorial. BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)*. São Paulo: EDUSP, 2013. p. 78-79.

⁶ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 11.

⁷ BARBERO DE AGUILERA, Abilio; VIGIL PASCUAL, Marcelo. Op. Cit.; GARCÍA MORENO, Luis A. El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia. In: FONTAINE, Jaques; PELLISTRANDI, Christine (Ed.). *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*. Madrid: Casa de Velazquez, 1992. p. 17-43.

reconhecer que há o contínuo desenvolvimento de poderes que são negociados sob aspectos de soberanias continuamente parceladas, subdivididas e sobrepostas.⁸ Queremos dizer com isso, que os limites legais representados pela posse ou propriedade são negociáveis dentro das relações estabelecidas no período, dependendo do posicionamento dos atores no quadro social mais amplo.

Notamos, portanto, que os vínculos intrassenhoriais são marcados por uma distinção característica, que está além de uma simples codificação jurídica, demonstrando que mesmo entre os setores mais abastados do reino visigodo, existem divisões e conflitos. Opostamente a uma visão estática acerca da sociedade da Primeira Idade Média, a ascensão, ainda que minoritária, de membros do campesinato à condição senhorial não era fenômeno inexistente. Pelo contrário, isso representava a possibilidade de manutenção do sistema por meio da reprodução de relações e o reestabelecimento de laços senhoriais. Ou como afirma Bastos: “instituíam-se, assim, com frequência desconcertante, aristocratas de pequena extração, fenômeno que se traduzia em um movimento incessante de ampliação dos quadros sociais dominantes.”⁹ Decerto esta é mais uma demonstração da complexidade das estruturas sociais inerentes à camada superior. Se considerarmos o episcopado como parte integrante deste setor nobiliárquico, e portanto participante ativo de tais redes interrelacionais, o crescimento de sedes episcopais a partir do século VI corrobora

⁸ DAVIES, Kathleen. Sovereign Subjects, Feudal Law, and the Writing of History. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. Durham, v. 36, n. 2, p. 223-261, 2006.

⁹ BASTOS, Mário Jorge da Motta. Op. Cit., p. 65.

esta perspectiva.¹⁰ Isto porque deixa entrever um constante crescimento do setor nobiliárquico, representado pela expansão do número de bispos.

Percebemos, então, que estes vínculos intrassenhoriais desiguais são a base de uma solidariedade que garante a ascensão ou permanência da nobreza como tal.¹¹ Devemos ter em conta que nesta sociedade a propriedade ou posse fundiária não representa apenas um poder econômico, mas também político. Isto porque as transformações no seio da aristocracia com a desarticulação da administração imperial, levam consigo uma conjunção entre o monopólio de cargos ou títulos oficiais lado a lado com o domínio agrário.¹² Além disto, como já ressaltado, invariavelmente o direito sobre o solo vinha acompanhado da autoridade sobre os trabalhadores, garantindo sua condição de *dominus-patronus*.

Consequentemente, ao optarmos por investigar a estrutura ideológica da sociedade visigótica tendo como fundamento o

¹⁰ GURT I ESPARRAGUERA, Josep M. e SÁNCHEZ RAMOS, Isabel. Episcopal groups in Hispania. Oxford journal of archeology. Oxford, v. 30, n. 3, p. 273-298, 2011.

¹¹ Apesar da característica desigual das relações intrassenhoriais, não podemos comparar a discrepância existente nos laços entre *domini* com a dominação traduzida sob a forma do patrocinium dado a diferença fundamental de exploração da mão de obra e a estrutura social que garante a proprietários/possuidores da terra a possibilidade de utilizarem desta posição para garantir a sua autoridade sobre o campesinato.

¹² “El cambio puede expresarse simplemente en términos materiales: un funcionario del siglo IV, a menos que fuera excepcional y personalmente rico, conseguía más de su cargo en términos de riqueza y status que de la propiedad de la tierra. Desde el siglo VI, sin embargo, esto sólo era cierto en tanto que los oficios comportaban tierras; a la larga ambos llegaron a ser lo mismo.” WICKHAM, Chris. The other transition: from the ancient world to feudalism. *Past and Present*. Oxford, n. 103, p. 3-36, 1984, p. 25. Tradução para o castelhano: Angel Martín Expósito e Carlos Estepa Díez.

conceito teórico de *poder simbólico* de Pierre Bourdieu, podemos compreender o viés de uma violência simbólica, um esforço de dominação verticalizada.¹³ Além disso devemos recordar que: “a classe dominante é o lugar de uma luta pela hierarquia dos princípios de hierarquização.”¹⁴ Ou seja, por mais que o discurso normatizador legitime a condição de hegemonia de toda uma classe, alguns setores específicos buscam se estabelecer como principais detentores do capital simbólico, defendendo interesses particulares. Faz-se necessário que nos aproximemos do direito sob aspectos teóricos, apresentando-o como parte ativa da construção de um tecido social, mas também resultado direto de uma estrutura de relações já constituídas previamente. Bourdieu interpreta essa noção por meio de seu conceito sociológico de *campo*, defendendo a existência de um campo jurídico, que possui tensões próprias associadas ao estabelecimento do *jus* como um poder simbólico:

A concorrência pelo monopólio do acesso aos meios jurídicos herdados do passado contribui para fundamentar a cisão social entre os profanos e os profissionais favorecendo um trabalho contínuo de racionalização próprio para aumentar cada vez mais o desvio entre os veredictos armados do direito e as intuições ingênuas da equidade e para fazer com que o sistema das normas jurídicas apareça aos que o impõem e mesmo, em maior ou menor medida, aos que a ele estão sujeitos como totalmente independente das relações de força que ele sanciona e consagra.¹⁵

Explicita-se, portanto, um processo de exclusão/hierarquização da participação no estabelecimento de formas

¹³ BOURDIEU, Pierre. Op. Cit., p. 11.

¹⁴ Idem. p. 12.

¹⁵ Idem. p. 212.

reconhecidas de dizer o direito, construídos como aparatos normativos e impostos como discursos oficiais sendo, por isso mesmo, legitimados. Em outras palavras, para alguns é reafirmada a possibilidade de fazer valer as leis e de interpretá-las segundo interesses particulares, para outros cabe a aceitar essa imposição jurídica ou buscar meios não autorizados de resistência.

Utilizando esse suporte teórico, podemos estabelecer um elemento norteador de nosso trabalho: o processo de estruturação do direito visigótico é marcado pela consolidação do poder senhorial, que por sua vez permeia a construção do discurso jurídico no período. Tendo isto em vista, antes de nos determos em uma análise mais aprofundada, passemos para algumas considerações iniciais acerca de nosso *corpus* documental e sua produção.

A *Lex Visigothorum* e o direito visigótico

A *Lex Visigothorum*,¹⁶ também denominada usualmente *Forum Iudiciorum*, contém doze livros, cada um abordando uma temática geral, subdivididos em diversos títulos mais específicos nos quais estão arroladas as leis. É um código legal majoritariamente civil, compilado no século VII a partir de tradições legislativas de escrita romano-goda que datam do estabelecimento dos visigodos na Gália: o Código de Eurico¹⁷ e o Breviário de Alarico.¹⁸ A

¹⁶ A partir deste ponto utilizaremos a abreviação *LV*.

¹⁷ Promulgada durante o reinado de Eurico, provavelmente em 470, é a mais antiga compilação de leis visigodas. Trata-se mais de uma descrição sobre a aplicação do direito romano vulgar no reino visigodo, do que um código que divergisse das normativas jurídicas romanas, apesar de permeado por elementos góticos. Possivelmente influenciou também o *Pactus Legis Salicae*. Cf.: GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 176.

¹⁸ Produzido no início do século VI, redigido por nobres laicos e eclesiásticos,

questão da prescrição de trinta anos é tão fundamental nesta realidade que o segundo título do décimo livro é totalmente voltado para ela.

Devemos notar que a organização e promulgação destas *leges*, provavelmente em 654, decorre diretamente de um momento de tentativa de afirmação do poder monárquico, tendo como objetivo a produção de uma regulamentação jurídica que abrangesse todo o reino.¹⁹ Este período é identificado pelos reinados de Chindasvinto (642-649) e Recesvinto (649-672), apesar de, após eles, outros reis atuarem sobre este código, adicionando ou modificando leis.

Cabe ressaltar que a centralização política no reino visigodo é largamente baseada na interdependência dos membros da camada nobiliárquica. Ou seja, a preponderância do monarca tem como alicerce as alianças com os setores senhoriais que apóiam sua atuação. Esta relação possui um caráter bilateral, significando que não podemos discerni-lo como um processo de concentração do poder, outrossim como uma dispersão da autoridade. Isto porque ele se fundamenta na própria teia de interdependências para afirmar sua autoridade, tendo constantemente que formar novas alianças, assim como revalidar os laços com os senhores que já lhe juraram fidelidade. Todas estas interrelações, por serem caracteristicamente personalistas, são frágeis e para serem sustentadas cobram do monarca uma atitude recíproca,

é marcado por uma sistematização de elementos do direito romano ainda aplicado no território visigótico, contendo leis romanas, particularmente do Código de Teodosiano, bem como elementos de jurisprudência retirados especialmente das Instituições de Gaio e fragmentos das *Sententiae* de Paulo. Cf.: *Ibidem*. p. 170.

¹⁹ GARCÍA MORENO. *Historia de España...*, Op. Cit., p. 161.

obrigando-o a ceder terras e cargos. Se trata de uma associação que ao mesmo tempo que afirma alguns vínculos, nega outros; enquanto constrói seu poder, destrói seus recursos.²⁰

Sendo assim, percebemos que o estabelecimento deste código é demarcado pela estruturação nobiliárquica do reino visigodo.²¹ Isto não significa necessariamente o insucesso desta empreitada. Manuel C. Díaz y Díaz, em estudo relacionado à dispersão de manuscritos relativos à *LV*, demonstra uma divulgação com certa amplitude, provavelmente ainda no período ou em um tempo muito próximo à sua promulgação.²² O estado de conservação destes documentos pode comprovar também a importância que desempenharam na época e em momentos posteriores. Portanto, é preciso perceber que houve um reconhecimento e legitimação da atitude monárquica por parte das autoridades de localidades específicas. Com isto, devemos considerar que a *LV* está em consonância com a estrutura social tipicamente senhorial do período,²³ o que pode ser corroborado ao observarmos a ênfase das *leges* nas relações interpessoais como forma de organização dos laços sociais institucionais.²⁴

²⁰ SOLEDAD ORLOWSKI, Sabrina. Fideles Regis en el reino visigodo de Toledo: aproximaciones para su estudio desde las prácticas recíprocitarias. *Miscelánea Medieval Murciana*, Murcia, v. 34, p. 83-91, 2010. p. 90.

²¹ AZEVEDO, Luiz Carlos de. O direito visigótico. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 96, p. 3-16, 2001.

²² DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. La Lex Visigothorum y sus manuscritos. *Anuario de historia del derecho español*, Madrid, n. 46, p. 163-224, 1976.

²³ LEAR, Floyd Seward. The Public Law of the Visigothic Code. *Speculum*, Cambridge, n. 26, p. 1-23, 1951.

²⁴ Ao nos referirmos ao conceito de instituição tratamos aqui de uma categoria que não está à parte das relações sociais que a rodeiam, muito pelo contrário, ela é permeada por estas e possui um papel atuante na configuração da realidade política. Portanto, as instituições são produtos da realidade social do mundo em seu entorno e são aspectos de reprodução desta. Cf.: HESPANHA,

Neste sentido a *LV*, apesar de apresentar diferenças fundamentais de outras *Leges Barbarorum* devido ao que alguns autores apontam como uma grande influência legislativa romana,²⁵ ainda assim é marcada por características comuns à estrutura jurídica de diversos outros códigos, nomeadamente: seu caráter consuetudinário e personalista. No tocante à primeira característica, notamos que o direito visigótico está amplamente suportado na questão dos costumes antigos, traço que o identifica com outros povos “bárbaros” após a entrada em território imperial.²⁶ A adoção de uma legislação escrita, baseada no Código de Teodosiano, demonstra a aproximação entre visigodos e elites romanas, mas a manutenção de leis baseadas na tradição foi provavelmente um fator de preservação da identidade grupal.²⁷ Percebemos que o peso do *consuetudo* é ainda uma pedra basilar na estruturação do direito visigótico.²⁸

É significativo que a própria noção de prescrição de trinta anos esteja, possivelmente, presente entre visigodos desde a

António Manuel. *História das instituições: Épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982. p. 11-28.

²⁵ LEAR, Floyd Seward. Op. Cit., p. 12. GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 112. GILISSEN, John. Op. Cit., p. 175.

²⁶ AZEVEDO, Luiz Carlos de. Op. Cit., p. 5.

²⁷ Idem.

²⁸ “Essa atitude psicológica [do direito consuetudinário] não é desmentida nem mesmo pela *Lex Visigothorum* (ou *Liber Iudiciorum*, a. 654), que também deve ser considerada o experimento normativo mais legalista do período protomedieval, dotado de grande organicidade, que pretende firmar-se como norma exclusiva e que efetivamente mencionou o ‘monarca como creador del derecho’: ao ler os títulos iniciais temos a impressão (...) de uma norma que adquire sua forma a partir de um amplo universo de mores, que a atividade do rei consiste em ordenar um vasto patrimônio consuetudinário e que a norma diretriz extrai conteúdo e autoridade do costume geralmente observado.” Idem.

existência do Código de Eurico.²⁹ Em uma lei datada do reinado de Recesvinto, é inclusive afirmado que ela existe há tanto tempo que é “(...) quase como se não fosse saída da instituição humana, mas procedesse da própria natureza das coisas.”³⁰

A segunda característica antes mencionada, o personalismo, está intimamente relacionada ao aspecto senhorial, permeado pelas dependências interpessoais dos vínculos, tanto a *fidelitas* quanto o *patrocinium*. A Idade Média, anterior ao século XII, caracteriza-se pela existência do direito privado, *i.e.* o conjunto de leis que rege as relações particulares.³¹ Laços de fidelidade entre os nobres e o monarca,³² entre servos e seus senhores³³ e até entre os homens e deus³⁴ são marcados pela personificação destas figuras e não pela aceitação de uma noção comunitária ou institucional – no sentido moderno burocrático do termo.

Não podemos confundir, contudo, legislação com justiça ou isonomia de direitos. O direito medieval é balizado pela noção de

²⁹ Afirmamos isto tendo como base dois aspectos: a menção específica a “Godos” e “Romanos” presente nesta *lex* (após a chegada dos visigodos na Península Ibérica, a distinção jurídica entre estes povos já praticamente desapareceu) e a nomenclatura utilizada para as porções de terra, *tertias e sortes* (corroborada pela historiografia como sendo típica do estabelecimento dos visigodos na *Gallia*. Cf.: HESPANHA. Op. Cit., p. 113-114; SANZ SERRANO, Rosa. *Historia de los godos: una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*. Madrid: La esfera de los libros, 2009. p. 146.

³⁰ “*Ut iam non quae ex institutione humana sed veluti ex ipsarum rerum videatur processisse natura.*” LV. X, 2, 4.

³¹ O século XII é tido como um marco no processo de “renascimento jurídico”, época em que são redescobertos documentos do direito clássico e são erigidas as universidades de direito. GROSSI, Paolo. Op. Cit., p. 9.

³² LEAR, Floyd Seward. Op. Cit., p. 15.

³³ BARBERO DE AGUILERA, Abilio; VIGIL PASCUAL, Marcelo. Op. Cit.

³⁴ Cabe destacarmos que o próprio termo latino *dominus*, que para além de ser um qualificativo jurídico, era utilizado para referir-se a um senhor de terras e também era o termo recorrente para se referir a deus.

aequitas, que pode ser traduzido do latim como equidade, porém a própria natureza dos homens e das coisas neste campo jurídico não é balanceada ou igualitária. As distinções – sociais, políticas e econômicas – dos indivíduos são efetivamente consideradas no processo decisório das ações jurídicas, dado que o *jus* não é o mesmo para todos, mas sim adstrito às origens dos atores envolvidos.³⁵

A prescrição de trinta anos

Cabe neste momento explicarmos o que é o fato jurídico da prescrição de trinta anos. Como dissemos anteriormente, a camada nobiliárquica visigótica é permeada por relações intrassenhoriais entremeadas por pequenas diferenças em seu nível social. Uma aristocracia de menor expressão, para ter a possibilidade de ascensão, precisa aliar-se a senhores de graus mais altos que possibilitariam sua expansão fundiária e/ou o crescimento de sua autoridade pessoal. Estabelece-se então uma relação marcada por direitos proprietários (que detém direito sobre algo) e possessivos (que detém direito de usufruto sobre algo) – não cabe por ora definir quais papéis eram mais comuns a quais setores sociais específicos. Neste cenário, caso o possuidor faça uso da terra por mais de trinta anos,³⁶ sem nenhuma tentativa de recuperação por parte do proprietário, ele assume o direito sobre o terreno para si. Ou seja, uma normativa voltada

³⁵ GROSSI, Paolo. Op. Cit., 221.

³⁶ Provavelmente, em tempos antigos a lei versava sobre a posse de um terreno por 50 anos ou mais, porém praticamente todas as referências à prescrição do direito de propriedade sobre uma terra feitas no século VII explicitam a passagem de trinta anos, incluindo *leges* do período de Chindasvinto e Recesvinto, bem como menções em atas conciliares.

para a solução de conflitos que envolvem a posse de uma terra ou objeto por tempo determinado de trinta anos, cedendo direito de propriedade, caso o proprietário não busque reclamar seus bens: “Lotes de terreno gótico ou terças romanas que dentro de 50 anos não forem reivindicadas, sob nenhuma circunstância serão readquiridas.”³⁷

Usualmente poderíamos relacionar esta legislação ao conceito de ‘usucapião’:³⁸ “a aquisição do domínio pela posse prolongada”.³⁹ No entanto, como já afirmamos, esta *lex* representa a realidade dos visigodos ainda em processo de estabelecimento na região da Gália sob um acordo de *hospitium*.⁴⁰

No princípio, o assentamento em um lugar supunha terrenos para viver e trabalhar que deviam ser repartidos e escolhidos entre os disponíveis. Estas parcelas eram denominadas juridicamente as *tertias* ou as *sortes*, que correspondiam aos bárbaros e romanos depois de se dividir o território provincial em três partes, das quais duas ficavam com seu proprietário – junto com armazéns e outras infraestruturas – e uma para o hóspede(...).⁴¹

³⁷ “*Sortes goticae et tertiae romanorum, quae infra quinquaginta annos non fuerint revocatae, nullo modo repetantur*”. LV X, 2, 1.

³⁸ Utilizamos aqui um termo jurídico contemporâneo para melhor delinear os elementos que marcam esta disputa, reconhecendo que é um conceito constituído posteriormente ao período que estamos analisando.

³⁹ SCHAEFER, João José Ramos. Usucapião: conceito, requisitos e espécies. Tribunal de Justiça de Santa Catarina. Disponível em: <tjsc25.tj.sc.gov.br/academia/.../usucapiao_joao_jose_schaefer.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2016.

⁴⁰ O *hospitium*, ou pacto de hospitalidade, existia como uma forma de estabelecer laços jurídicos entre comunidades estabelecidas e grupos estrangeiros. Isto foi utilizado pelo Império Romano como uma forma de possibilitar o ingresso de diversas das tribos ditas “bárbaras” dentro dos territórios imperiais. SANZ SERRANO, Rosa. Op. Cit., p. 143.

⁴¹ Ibidem. p. 148.

Seria este provavelmente o momento no qual foi produzido o Código de Eurico, que teria grande influência romana para facilitar a convivência entre galoromanos e godos. Alguns historiadores apontam para a existência do conceito de ‘personalidade das leis’ no período, buscando dar sentido à presença de uma multiplicidade de códigos legislativos regendo grupos distintos que habitam um mesmo território.⁴² No caso visigótico, como já mencionado anteriormente, notamos aproximações às elites romanas locais acompanhadas de elementos de afirmação dos costumes e tradições godas.⁴³

A chegada e assentamento dos visigodos na Península Ibérica foi gradualmente sendo acompanhada pela estruturação das instituições monárquicas e eclesiásticas, que reforçavam o caráter senhorial da sociedade. Em 569, obtendo uma série de vitórias, ascende ao trono Leovigildo, retomando a expansão visigoda e firmando a supremacia militar na Península Ibérica. No entanto, tão ou mais importante que suas conquistas bélicas foi o êxito que teve em garantir à realeza um relativo papel de domínio sobre a nobreza. Impondo-se como uma figura central na complexa teia social que se organizava e construindo uma estrutura política com uma nova forma de autoridade institucional baseada na interdependência do setor nobiliárquico (a *fidelitas*).

García Moreno apresenta este processo como uma substituição do poderio imperial.⁴⁴ Queremos dizer com isto que, durante os séculos VI e VII, notamos novamente a presença de uma autoridade administrativa hegemônica no território

⁴² BALARD, Michel *et alli*. *A Idade Média no Ocidente: dos bárbaros ao Renascimento*. Lisboa: Dom Quixote, 1994. p. 45.

⁴³ SANZ SERRANO, Rosa. Op. Cit., p. 146.

⁴⁴ GARCÍA MORENO. *Historia de España...*, Op. Cit.

peninsular, algo praticamente inexistente desde a desagregação do Império Romano. Estas sucessivas mudanças suscitam também transformações no cerne da sociedade visigótica, reformulando alguns de seus aspectos normativos. Em 654 com a compilação e promulgação da *LV* percebemos alterações fundamentais feitas como adendos sobre a *lex* original.

Frequentemente a posse longa e contínua transfere o direito de propriedade de uma pessoa a outra, pois qualquer coisa que alguém possui por trinta anos sem interrupção, nunca pode ser reavido pela reivindicação de outrem. **De forma que os direitos do proprietário bem como o do possuidor sejam respeitados**, que seja respeitado por todos o seguinte: quando qualquer um que detiver uma posse por mais de vinte e cinco anos e menos de trinta, e outrem requerer tal propriedade; e o possuidor(...) falhe em restituir, ou responder em tempo razoável; ou imponha atrasos(...); ou tente afirmar sua posse enquanto o requerente estiver ausente(...); sob estas circunstâncias deve o juiz entregar a propriedade mencionada à posse do requerente(...), para que não transcorra o período de direito da reivindicação(...); e o requerente deterá a posse da propriedade disputada por apenas oito dias(...). Após transcorrido os oito dias ele deve retornar a propriedade(...). E ele próprio, ou qualquer de seus familiares e descendentes, deverá ter o direito de reivindicação sobre a propriedade mencionada, em qualquer período dentro de trinta anos contados a partir do dia no qual o requerente fez a reivindicação aqui explicitada.⁴⁵

45 “*Saepe proprium ius alterius longinqua possessio in ius transmittit alterius: nam quod quisque XXX annis expletis absque interruptione temporis possidet, nequam ulterius per repentis calumniam smittere potest. Ut ergo tam petentiquam possessori competenter possit esse consultum, id ab omnibus observandum est, ut quicumque rem quae ab alio per XXV annos, et supra, infra XXX annos tamen, possessa est, sui iuris esse adstruxerit, et possessor fortasse sive a iudice seu repetente commonitus, vel reddere distulerit, vel rationabiliter*

Observamos que a normatividade contida nesta construção legislativa posterior provocou uma pequena mudança na relação entre o possuidor e o proprietário, assumindo um caráter mais próximo a uma ‘ação de reivindicação’.⁴⁶ Isto porque ela busca diminuir a frequência com a qual ocorrem ações de ‘usucapião’, concedendo mais direitos de defesa ao proprietário. Por outro lado, é interessante lembrarmos, como já apontado, o caráter consuetudinário presente nas relações. Garante-se ao *dominus* o direito de possuir a terra durante um curto período de oito dias a cada trinta anos para que ele possa manter o direito de reivindicá-la.

responsum parare contempserit, aut quacumque dilationem videatur afferre, sive etiam eiusdem rei quae petitur, absentem possessorem, hoc est, aut in alia provincia, aut in expeditione publica positum esse constiterit; tunc iudex id quod reposcitur, id est, seu possessio sive quodeumque fuerit, pro interruptione temporis coram duobus aut tribus ingenuis petenti consignare procuret(...) ille qui accepit, octo tantum diebus possideat, et nihil exinde expendere, aut evertere, vel alienare praeumat, sed in eo tantum loco quod voluerit, aut potuerit laboris exerceat. Post octo autem dies rem intemeratam dimittat, ab eo quem possidentem invenerat indubitanter adprehendendam, et nullam ex hoc ille qui octo diebus possedit, calumniam pertimescat. Ita tamen ut sive ipse, seu pars eius aut posteritas infra XXX annos a die interrupti temporis rem quam sibi consignari poposcerat, sui iuris esse convincat.” LV X, 2, 5.

⁴⁶ Novamente usamos aqui um termo jurídico contemporâneo como uma ferramenta para dar suporte à nossa análise, reconhecendo sua construção posterior ao período. Esse qualificativo jurídico indica o esforço de um indivíduo por reaver seu direito de propriedade sob algo que está sob posse de outrem, sendo, portanto, o oposto do ‘usucapião’ “As condições essenciais ou pressupostos jurídicos para o exercício da ação real reivindicatória são dois: um autor proprietário e um réu possuidor. Os dois termos são correlatos. Ao proprietário deve faltar a posse e ao demandado deve faltar a propriedade: um proprietário não possuidor e um possuidor não proprietário(...)” Cf.: BORGES, Marcos Afonso. Ação de Reivindicação. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 63-75, 1980.

Os dependentes políticos e a consolidação do poder fundiário

As relações *domini-patroni* são fundamentalmente uma forma dúplex de dominação econômica e política da classe senhorial sobre o campesinato. Porém, para além disto, os laços de dependência são também de suma importância para a afirmação do domínio fundiário. O reconhecimento da propriedade está inextricavelmente associado à afirmação da autoridade sobre aqueles que a ela estão adscritos. A exploração senhorial de tenanceiros é que define as relações, inclusive em seu âmbito nobiliárquico, pois aqueles que possuem mais homens sob sua autoridade detêm mais poder político, o qual está bastante associado com a posse sobre terras. “Para tanto, convém precisar, de início, que a propriedade não se constitui fundamentalmente como uma ‘coisa’ ou um ‘bem’, mas como cristalização material de um complexo de relações sociais.”⁴⁷

Cabe então nos voltarmos ao documento:

Todas as causas judiciais, sejam elas bem fundamentadas ou não, e também toda a ação penal, que não forem apresentadas ou determinadas em trinta anos; ou qualquer disputa relativa a servos sob a posse de outrem, se não forem definidas após transcorrido este período, que não seja trazida novamente...⁴⁸

Percebemos que a disputa em torno de dependentes, associados à relação de *patrocinium*, merece menção específica nesta *lex*. Não são detalhados os tipos de causas judiciais ou

⁴⁷ BASTOS, Mário Jorge da Motta. Op. Cit. p. 63.

⁴⁸ “*Omnes causae, seu bonae sive malae, aut etiam criminales, quae infra XXX annos definitae non fuerint, vel mancipia quae in contentione posita fuerant aut sunt, ab alio tamen possessa, si definita atque exacta non fuerint nullo modo repetantur.*” LV, X, 2, 3.

crimes que estão passíveis à prescrição, mas no que se refere aos *mancipia* e seus laços de dependência a presença é explícita. Devemos considerar que os embates judiciais em torno desta questão deveriam ser recorrentes entre os aristocratas, no entanto, não parece fazer sentido que houvessem tantos conflitos acerca do pertencimento de um servo a um ou outro senhor. Parece-nos bem mais provável que a figura do trabalhador agrário estivesse agregada a uma porção de terra produtiva, sendo assim, a transferência de um é indissociável a do outro. Esta perspectiva encontra-se de acordo com o crescimento do processo de manumissão no reino visigodo, que usualmente relegava aos libertos um pecúlio.⁴⁹

Em outro ponto da *LV* podemos destacar novamente a importância da manutenção que os vínculos de dependência dominiais representam para a nobreza, desta vez associados à especificidade dos laços com a monarquia.

Decretamos, portanto, deste momento em diante, que qualquer um que tenha sob sua posse propriedades do *fiscus*, pelo tempo de trinta anos, seja por benefício do rei ou por ser associado ao seu cargo oficial, que tenha garantido sobre ela o seu direito de vindicar e reter a propriedade, excetuando-se os servos do *fiscus*, e que ninguém tenha o direito de procurar reivindicação após transcorrido o tempo estabelecido pela lei.⁵⁰

⁴⁹ GARCÍA MORENO, Luis A. Composición y estructura de la fuerza del trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad tardia. *Memorias de historia antigua*, Oviedo, v. 1, p. 247-256, 1977.

⁵⁰ “*ideo valitura sanctionis huius aeternitate decernitur, ut si per tricennii tempus, seu fiscus de quorum libet iure quod cumque tenuerit. sive qui libet de fisci, extra mancipia fiscalia, perenni sibimet iure vindicet et retentet, et nec contra hunc numerum in quo etiam veritas perfectae completur aetatis, attentet commovert vox cuiuscumque petitionis.*” LV X, 2, 4.

Esta *lex*, apesar de garantir a legitimidade da prescrição de trinta anos com relação às propriedades reais (o *fiscus*), enfatiza uma particularidade com relação aos chamados *servi fiscales*. Cabe destacar que esse termo latino não indica escravos pertencentes ao patrimônio monárquico, mas geralmente se refere aos dependentes políticos ligados diretamente à coroa.⁵¹ Estes indivíduos, devido à sua vinculação direta ao *patrocinium* real, não podem ser transferidos para outros *domini*. Isto nos leva a nossa segunda categoria analítica.

A legitimação da monarquia

Como já afirmamos, a consolidação da instituição monárquica visigótica é permeada pela estrutura senhorial que a rodeia. A constante formação de laços de *fidelitas* com outros membros da camada nobiliárquica é uma condição *sine qua non* para a manutenção do poder real. Porém, a garantia destas relações está associada à possibilidade que o rei tem de garantir uma reserva de recursos que lhe coloque como uma figura central nas interações intrassenhoriais.

Vemos, portanto, que a lei antes citada, da época de Recesvinto, é sintomática desta realidade. O monarca busca se estabelecer como uma autoridade, mantendo seu domínio fundiário por meio dos laços com os *servi fiscales*, em um período demarcado por um esforço de centralização. No entanto, anos mais tarde, durante o governo de Egica, vemos um adendo à legislação que lhe dá um caráter bem diferente, para não dizer praticamente oposto.

⁵¹ Cf.: SANTIAGO CASTELLANOS. Political nature of taxation in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*, Oxford, v. 12, n. 3, p. 201-228, 2003. p. 206.

Revoga-se a lei anterior que dita que os servos da coroa, apesar da passagem do tempo são retornados à sua condição original; por meio deste novo édito decretamos, quem possuir qualquer dos servos da coroa durante trinta anos, sem que estes tenham sido transferidos para outros(...), que estes mesmos servos não devem sob nenhuma circunstância ser reivindicados à coroa. Mas que aqueles que detiveram posse sobre os servos mencionados(...) devem fazer uma compensação total em troca destes servos da coroa...⁵²

Neste sentido, notamos uma outra forma de tentativa de afirmação da monarquia, reforçando-se a estreita relação dos aristocratas com a realeza, por meio da concessão de favores, títulos e propriedade. Desse modo, devemos enxergar o poder real para além das noções de forte, que subjuga todos os outros senhores à coroa, ou fraco, incapaz de impor-se em âmbito local. A construção da figura do rei é um processo inerentemente instável, justamente porque as próprias instituições visigóticas trazem em si a fluibilidade das teias de interdependência intrassenhoriais.

Além disto, a própria consolidação da *LV* como um todo na Península Ibérica e mais especificamente o estabelecimento de uma normativa acerca dos direitos de jurisdição, bem como transferência de posses e propriedades, é por si só um elemento

⁵² “Abrogata legis illius sententia, qua de fiscalibus servis praecipitur, ut absque praeiudicio temporum in servitutis pristinae originem redigantur; id novo sanctionis edicto decernimus, ut iidem ipsi fiscales servi, quos per XXX annos inter praesentes numerum annorum nullo dominante transierint (...), nullo modo sint ad fisci servitutem ulterius repetendi. Sed quod eos fuisse (...), hoc esse eos modis omnibus oportebit, ut in perquisitone mancipiorum fiscalium...”. *LV X*, 2, 6.

que demonstra a tentativa de legitimação da monarquia.⁵³ A hegemonia sobre o arbítrio de delimitação do espaço concedido aos indivíduos denota um possível reconhecimento da supremacia das relações que ligam cada um dos nobres ao rei, mais do que os liames estabelecidos entre si. O que nos leva a última categoria de análise.

Disputa pelo poder de configuração da propriedade

Lembrando que esta sociedade baseia sua legislação e jurisprudência quase que exclusivamente em aspectos do direito privado, marcado pela noção de *aequitas*, todas as disputas judiciais são relações de força. A reafirmação do direito de um indivíduo sobre uma propriedade é provavelmente apenas uma mera formalidade que busca dar conta de algo que já é um fato. Por outro lado, a existência de uma série de *leges*, impostas ao longo de diferentes momentos do reino, todas referentes à questão específica da prescrição de trinta anos, demonstram que as contendas entre senhores motivadas pelo domínio sobre um terreno deveriam ser não apenas recorrentes, mas frequentes. Podemos compreender que essas disputas tornassem necessárias adições constantes sobre uma realidade legal, já estabelecida de antemão, mas que se encontra em um processo constante de readaptação.

Levando em conta a importância dos vínculos intrassenhoriais, devemos considerar que possivelmente o motivo disto não reside apenas na resolução de um embate entre dois

⁵³ ROSENWEIN, Barbara H. *Negotiating space: power restraint and privileges of immunity in Early Medieval Europe*. Nova Iorque: Cornell University, 1999. p. 8.

nobres, mas na ratificação da vitória frente aos pares. Ou seja, seria uma forma de consolidação da posição de um *dominus-patronus* frente à competição inerente ao setor de classe ao qual pertence. Podemos reconhecer aqui elementos típicos da concorrência inerente a um campo social específico, neste caso a disputa se dá por meio do discurso jurídico. Sendo assim, se observamos novamente a lei decretada por Chindasvinto, que estipula limites para a transferência de propriedade a um possuidor, é um exemplo de que a relação entre estas figuras é usualmente marcada por uma desigualdade, mesmo que ambos sejam pertencentes à camada nobiliárquica. Reproduz-se, portanto, um processo de hierarquização, ainda que internamente a uma classe.

Apesar do *consuetudo* determinar claramente o privilégio de quem detém o usufruto do solo e não daquele que tem efetivamente a terra, esta *lex* busca estabelecer parâmetros que dificultam o ‘usucapião’. No entanto, não parece haver interesse do monarca de impossibilitar que isto ocorra, afinal grandes senhores de terra podem também se beneficiar da prescrição de trinta anos. Percebemos que o que está em disputa não é apenas o domínio fundiário, outrossim a própria preeminência de um nobre sobre outro. O poder de configurar o espaço da propriedade em si, definindo os limites territoriais que estão sob seu controle ao manipular as estruturas sociais em seu favor.

Conclusão

Na Península Ibérica, o processo de desagregação das estruturas políticas e sociais significou uma reorganização das relações da exploração de mão-de-obra, fomentando um domínio nobiliárquico que se baseava na propriedade fundiária

e na dependência política (*dominus-patronus*). Sendo assim, a aristocracia constrói sua autoridade e participação na complexa teia de vínculos pessoais por meio das alianças intrassenhoriais, embasando-se na dominância sobre homens e terras como forma de afirmação de sua condição entre seus pares, angariando titulações oficiais que acompanham isto. No entanto, como os elos entre nobres são recorrentemente marcados pela troca de bens por favores políticos, cria-se um esquema que é caracterizado por uma contínua dispersão do poder. Enquanto, um senhor reitera sua posição na alta camada, ele o faz cedendo parte daquilo que o coloca como um importante aliado. Neste sentido, percebemos um cenário de constante instabilidade da autoridade senhorial, que influencia também a monarquia no período.

A principal forma de garantir a manutenção da posição social dentro da camada superior do reino visigodo é por meio da aquisição de direitos de propriedade e posse fundiárias, que vêm acompanhadas do poder político. Isto tem como consequência uma sucessão de disputas jurídicas que têm como uma de suas expressões as leis relativas à prescrição de trinta anos, as quais garantem a transferência de um terreno das mãos de um proprietário para aquele que possui a terra pelo tempo estipulado. Cabe ressaltar que, apesar de existir um código legislativo promulgado pela monarquia, a lei visigótica baseia-se majoritariamente nas estruturas do direito privado, que versa especificamente sobre relações particulares. Além disto, a formação das *leges* é geralmente fundamentada em um aspecto consuetudinário. Desta forma, não podemos deixar de notar que a própria *LV* é uma normativa que reafirma o *status quo* senhorial da sociedade.

Debruçando-nos sobre o *corpus* documental proposto, notamos que estas querelas judiciais que ocorrem em torno da jurisdição de terras são a representação de um processo de afirmação política levada a cabo pela camada nobiliárquica. Isto pode ser percebido ao observarmos três categorias analíticas que reforçam esta idéia: as constantes menções feitas aos dependentes políticos, tendo em mente que a autoridade de um senhor sobre aqueles que trabalham a terra é uma das principais formas de asserção do poder sobre uma propriedade; a própria consolidação da instituição monárquica é feita sob a égide das relações intrassenhoriais, buscando afirmar duplamente a sua posição central em meio aos vínculos de *fidelitas*, bem como elaborador das estruturas normativas que dão suporte ideológico a esta sociedade; e, por fim, o fortalecimento de sua condição aristocrática por meio da garantia de um papel ativo na reprodução do arcabouço simbólico que está baseada a hierarquia social.

Referências bibliográficas:

Documentos:

SCOTT, S. P. *The visigothic code*. Boston: Boston Book Company, 1910.

LIBER JUDICUM. *Codigos Españoles*. Madrid: La Publicidad, 1847.

Bibliografia específica:

AZEVEDO, Luiz Carlos de. O direito visigótico. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo,

v. 96, p. 3-16, 2001.

BALARD, Michel *et alli*. *A Idade Média no Ocidente: dos bárbaros ao Renascimento*. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

BANAJI, Jairus. Aristocracies, peasantries and the framing of the Early Middle Ages. *Journal of Agrarian Change*, v. 9, n. 1, p. 59-91, 2009.

BARBERO DE AGUILERA, Abilio; VIGIL PASCUAL, Marcelo. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1978.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)*. São Paulo: EDUSP, 2013.

BORGES, Marcos Afonso. Ação de Reivindicação. *Revista da Faculdade de Direito da UFG, Goiânia*, v. 4, n. 1, p. 63-75, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CHAVES, Rodrigo Costa. *Prescrição e decadência no Direito Civil - Linhas Gerais*. Disponível em: <<http://www.boletimjuridico.com.br/doutrina/texto.asp?id=281>>. Acesso em 12 set. 2018.

DAVIES, Kathleen. Sovereign Subjects, Feudal Law, and the Writing of History. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. Durham, v. 36, n. 2, p. 223-261, 2006.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. La Lex Visigothorum y sus manuscritos. *Anuario de historia del derecho español*, Madrid, n. 46, p. 163-224, 1976.

GARCÍA MORENO, Luís A. Composición y estructura de la fuerza del trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad tardia. *Memorias de historia antigua*, Oviedo, v. 1, p.

247-256, 1977.

_____. El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia. In: FONTAINE, Jaques; PELLISTRANDI, Christine (Ed.). *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*. Madrid: Casa de Velazquez, 1992. p. 17-43.

_____. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra. 1989.

GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GURT I ESPARRAGUERA, Josep M.; SÁNCHEZ RAMOS, Isabel. Episcopal groups in *Hispania*. *Oxford journal of archeology*. Oxford, v. 30, n. 3, p. 273-298, 2011.

HESPANHA, António Manuel. *História das instituições: Épocas medieval e moderna*. Coimbra: Almedina, 1982.

LEAR, Floyd Seward. The Public Law of the Visigothic Code. *Speculum*, Cambridge, n. 26, p. 1-23, 1951.

ROSENWEIN, Barbara H. *Negotiating space: power restraint and privileges of immunity in Early Medieval Europe*. Nova Iorque: Cornell University, 1999.

SANTIAGO CASTELLANOS. Political nature of taxation in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*, Oxford, v. 12, n. 3, p. 201-228, 2003.

SANZ SERRANO, Rosa. *Historia de los godos: una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*. Madrid: La esfera de los libros, 2009.

SCHAEFER, João José Ramos. *Usucapião: conceito, requisitos e espécies*. Tribunal de Justiça de santa Catarina. Disponível em:

<tjsc25.tj.sc.gov.br/academia/.../usucapiao_joao_jose_schaefer.pdf>. Acesso em: 17 set. 2016.

SOLEDAD ORLOWSKI, Sabrina. Fideles Regis en el reino visigodo de Toledo: aproximaciones para su estudio desde las prácticas recíprocitarias. *Miscelánea Medieval Murciana*, Murcia, v. 34, p. 83-91, 2010.

WICKHAM, Chris. La transición en occidente. ESTEPA, Carlos et alli (Coord.). *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*. Madrid: Fondo de Investigaciones Marxistas, 1998. p. 83-90.

_____. The other transition: from the ancient world to feudalism. *Past and Present*. Oxford, n. 103, p. 3-36, 1984. Tradução para o castelhano: Angel Martín Expósito e Carlos Estepa Díez.

SOBRE OS AUTORES

Bruno Uchoa Borgongino concluiu graduação em História, em 2011, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2013, finalizou o mestrado e, em 2018, o doutorado em História Comparada pela mesma instituição. Atualmente desenvolve projeto de pesquisa intitulada “Discurso e relações de poder nas sociedades medievais em perspectiva comparada”, com ênfase nos temas monásticos sobre corpo e letramento.

Clarissa Mattana de Oliveira realizou licenciatura e bacharelado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 2016. Em 2019, completou o mestrado em História Comparada, também pela UFRJ. Atualmente pesquisa cristianização e discursos eclesiais a partir da literatura hagiográfica.

Guilherme Marinho Nunes finalizou o bacharelado em História, em 2011, e a licenciatura em 2013, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2015, concluiu o Mestrado em História Comparada, na mesma universidade da qual também é doutorando, desde 2019. Atualmente desenvolve pesquisa sob o título “O conceito de propriedade nos reinos franco e visigodo na Primeira Idade Média: uma análise comparada da *Lex Visigothorum* e do *Pactus Legis Salicae* (séculos VI-VII)”.

Juliana Prata da Costa terminou a graduação em História, em 2013, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2017, completou o Mestrado em História Comparada, na mesma universidade da qual também é doutoranda, desde 2018. A

pesquisa atualmente desenvolvida intitula-se “Um estudo acerca da autoridade episcopal e da santidade feminina em obras dedicadas a mulheres no reino franco: a comparação dos casos de Radegunda e Monegunda (século VI)”.

Juliana Salgado Raffaeli concluiu o bacharelado em História, em 2012, e a licenciatura em 2014, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2015, finalizou o mestrado e, em 2019, o doutorado em História Comparada pela mesma universidade. Atualmente dá continuidade à pesquisa sob o título “O ‘monacato em movimento’ nos reinos romano-germânicos (séculos VI e VII): hagiografias, regras monásticas e concílios”.

Lucas Moreira Calvo finalizou a graduação em História, em 2010, pela Faculdade de Filosofia Santa Doroteia. Coursou especialização em História Antiga e Medieval, com ênfase em Religião e Cultura, em 2014, pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Em 2014, concluiu o mestrado em Ensino de História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e, em 2019, o mestrado em História Comparada, pela mesma instituição. Atualmente desenvolve pesquisa intitulada “Conflitos entre monges e bispos na Antiguidade Tardia: uma análise comparada do engajamento monástico nas ações coletivas relatadas nas atas do concílio de Éfeso II (449)”.

Nathalia Agostinho Xavier concluiu graduação em História, em 2012, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2015, completou o mestrado em História Comparada pela

mesma instituição, na qual cursa o doutoramento, desde 2018. A pesquisa desenvolvida no momento intitula-se “Conversão, cristianização e (re) apropriação espacial: um estudo comparado entre os reinos suevo e de Kent nos séculos VI-VII”.

Nathália Cardoso Rachid de Lacerda finalizou graduação em História, em 2013, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2018, concluiu o mestrado em História Comparada pela mesma instituição, na qual cursa o doutoramento, desde 2018. Atualmente desenvolve pesquisa sobre o tema “A regulamentação do monaquismo feminino referenciado na virgindade: um estudo comparado da *Regula Ad Virgines*, de Cesário de Arles, e da *Regula Sancti Leandri*, de Leandro de Sevilha (século VI)”.

Nathalia Serenado da Silva concluiu a graduação em História, em 2017, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Concluiu o Mestrado em História Comparada, na mesma universidade da qual também é doutoranda, desde 2020. Dedicase atualmente ao projeto intitulado “Batismo e excomunhão: um estudo comparativo da disciplina eclesiástica nas atas conciliares galo-merovíngias (511- 680) e nas hispano-visigodas (589-694)”.

Renan Costa da Silva completou a graduação em História, em 2017, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2020, concluirá o mestrado em História Comparada pela mesma instituição. A pesquisa em desenvolvimento intitula-se “Autoridade e distinção: o estabelecimento de fronteiras diferenciais entre eclesiásticos e laicos nos concílios merovíngios

e visigodos (séculos VI e VII)”.

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz finalizou a graduação em História, em 2009, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2012, concluiu o mestrado e em História Comparada pela mesma instituição. Atualmente desenvolve pesquisa com título “Centro de Memória Orsina da Fonseca: A Educação Patrimonial invade o cenário escola”.

Rodrigo dos Santos Rainha finalizou graduação em História, em 2004, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2007, concluiu o mestrado e, em 2013, o doutorado em História Comparada pela mesma instituição. A pesquisa atualmente desenvolvida intitula-se “A educação e as relações de poder na Península Ibérica entre os séculos VII e IX: entre cristãos e muçulmanos”.



Programa de Estudos Medievais

