

BASTOS, M. J. M. Santidade e Relações de Dom(inação) na Alta Idade Média Ibérica (séculos VI/VII). Trabalho inédito apresentado no Colóquio Ler, Escrever e Narrar na Idade Média, promovido pelo Scriptorium - Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF entre os dias 5 a 8 de maio de 2009.

SANTIDADE E RELAÇÕES DE DOM(INAÇÃO) NA ALTA IDADE MÉDIA IBÉRICA (SÉCULOS VI/VII)

Mário Jorge da Motta Bastos (UFF – *Translatio Studii*)

A vertiginosa propagação do culto aos santos constitui uma das manifestações mais vigorosas da religiosidade das sociedades da Alta Idade Média ocidental, fenômeno que vem concentrando, nas últimas décadas, a atenção de vários especialistas, que o abordam por ângulos e perspectivas diversas¹. Peter Brown dedicou-lhe uma série de estudos clássicos², inserindo o tema em uma reflexão mais ampla acerca do que lhe parece ter sido a lenta transformação operada no mundo mediterrâneo antigo entre os séculos II e VI, que desembocaria na civilização medieval. Segundo a perspectiva do autor, um dos elementos essenciais dessa mudança consistiu na superação de um quadro de relações sociais pautado pela horizontalidade dessas – vigente na sociedade do Alto Império e no paganismo – em prol da afirmação de um “modelo de relações sociais essencialmente vertical característico do fim do Mundo Antigo e da civilização medieval. Se o modelo superado supunha, a par da paridade que caracterizava as relações sociais, uma relação íntima, imediata com o divino, acessível a todos os homens sob o paganismo, a ascensão do cristianismo representou – numa sociedade marcada por profundas clivagens sociais – a monopolização da relação com o divino, acessível ao comum dos mortais apenas a partir da intermediação realizada pelos eleitos de Deus.³

O culto aos santos envolve, para Peter Brown, mudanças de mentalidade que lhe parecem no mínimo congruentes com o modelo de relações humanas que se impunham desde o Império Romano tardio. Tal modelo estaria pautado pela preocupação geral com as novas formas de exercício do poder, com os novos vínculos de dependência humana e com o desejo íntimo por proteção e justiça em um mundo submetido a profundas transformações. Nesse sentido, a relação entre o crente e o santo assumiu a forma da relação entre um indivíduo de condição social inferior – um ínfimo dependente (*famulus*) abordando o seu senhor provedor, o *patronus*. Segundo o autor, um dos elementos responsáveis pelo vigor do cristianismo, já em fins do século IV, foi a sua sensibilidade em replicar, no modelo de relação com o “outro mundo” que propugnava, a prática social do Império Romano do período. Ao fazê-lo, a piedade cristã concentrou a incalculável vantagem de se manter firmemente enraizada na experiência cotidiana.

Ao concentrar-se neste processo de replicação das relações sociais pela Igreja cristã, Peter Brown preocupa-se em evitar o risco de simplificação que rondaria o seu objeto, armadilha que decorreria de sua apreensão como um mero reflexo, em cores tornadas amenas, das implicações extremas decorrentes do exercício do patrocínio e da *prepotenza* que aos autores cristãos pareciam correntes na sociedade romana tardia. Ainda segundo o autor, o culto aos santos teria feito mais do que recobrir o morto sagrado com as vestes contemporâneas das classes superiores da sociedade. A sua função consistiu em capacitar

as comunidades cristãs a formular questões acerca da qualidade das relações na sua própria sociedade, projetando-a para o interior do mundo invisível. [O culto aos santos] foi uma forma de piedade ricamente adaptada à capacitação dos homens da Antigüidade Tardia ao debate acerca da natureza do poder no seu próprio mundo, e a examinar, com base nas relações ideais com figuras ideais, a relação entre poder, piedade e justiça na forma como era praticada na sua própria sociedade⁴.

Em que pese o vigor das proposições do autor, aqui assumidas como matrizes de instigação da abordagem, é radicalmente distinta a nossa percepção do fenômeno, sobretudo no

que se refere ao caráter e à função que lhe é atribuída. Peter Brown enfatiza o caráter de mediador sócio-cultural assumido e exercido pelo cristianismo, um elemento paradoxalmente tão importante na sua vigorosa ascensão quanto desprezado nas análises, em especial naquelas que concebem a religião como um veículo de reivindicações sociais. Como bem destaca o autor, o que se perde com a radicalização desta última perspectiva é a capacidade de avaliar como o "cristianismo pôde tornar a cultura de uma elite proveitosa para uma audiência mais ampla, habilitando os indivíduos a participarem de uma ordem social superior à sua existência ordinária."⁵

Ora, do meu ponto de vista, em tal caráter mediador exercido pelo cristianismo concentrou-se o exercício de sua função hegemônica, a partir do qual se afirmava e se difundia socialmente os valores ou a cultura da elite, que não consistiram, ademais – e essa premissa é essencial – eles próprios numa manifestação autônoma ou independente da evolução das próprias relações sociais. O elemento essencial que Peter Brown tergiversa ao abordar o vigor do cristianismo – e a *reverentia* que ele suscitava nas relações com o sagrado e com o poder – é o conteúdo específico das relações de dependência e de exploração que com ele se articularam, recorrendo a um conceito fugidio como o de socialização⁶ – um processo social abstrato e, portanto, reificador, responsável pela unificação da sociedade, e do qual participariam e dependeriam igualmente todos os seus integrantes.

No marco do fenômeno geral da santidade, destacou-se a tendência à convergência de segmentos sociais diversos às relações com o *homem santo*, tanto em vida quanto após a sua morte. É sobre tal convergência que iremos nos deter, tendo em vista a dupla e complementar manifestação que a caracterizou, fazendo-a ao mesmo tempo unívoca, como eixo de atração geral, e diversa, pela variedade de expressões e de relações sociais que se imiscuíram a ela. É com base em tais características que Peter Brown se refere à "unanimidade social" (*unanimitas*) que caracterizava os santos, dada amplitude e a diversidade do leque das suas relações sociais. Reconhece, no entanto, o próprio autor a ascendência das elites do período sobre o culto, tanto dos bispos, principais artífices da edificação e gestores das igrejas mais afamadas pela presença do santo, quanto da aristocracia laica, que dominava os centros de culto nas zonas rurais.⁷

Vou me concentrar, no desenvolvimento desta análise, em dois tópicos essenciais à consideração da inserção e das funções sociais dos santos nas sociedades da Alta Idade Média, em especial na Península Ibérica: em primeiro lugar, convém considerar a estreita vinculação, desde muito cedo manifesta, entre os santos e as elites aristocráticas do período, para, em seguida, tentarmos discernir as especificidades que marcaram as relações travadas pelos eleitos de Deus com os distintos grupos sociais no nosso contexto de eleição.

Uma das principais expressões do vínculo estreito mantido pela aristocracia com o homem santo materializou-se na extensão dos sepultamentos *ad martyres* ou *ad sanctos*.⁸ Foram inúmeras as necrópoles cristãs estabelecidas no entorno das sepulturas originais dos mártires, assim como os casos em que os devotos foram enterrados em cemitérios já existentes, buscando-se nestes casos radicar o jazigo o mais próximo possível do sepulcro dos mártires. A par do anseio de manter-se nas proximidades do homem de Deus, multiplicaram-se os pontos tangíveis da presença do sagrado no ocidente nas inúmeras basílicas e igrejas que albergavam as relíquias dos santos. Sua existência remonta, na península, ao século V. A cidade de Mérida⁹ contava com seis, sendo a de Santa Eulália e a de Santa Maria as mais afamadas. Datam do mesmo período as diversas alusões à fundação de basílicas privadas por iniciativa de reis, como Recaredo, Sisebuto, Recesvinto e Wamba, bispos, como Masona de Mérida e Frutuoso de Braga, e aristocratas de diversas condições, desde nobres vinculados à corte régia a grandes e pequenos senhores locais.¹⁰

Quanto a estes últimos, antes de nos concentrarmos nas referências hagiográficas, essenciais às considerações da *unanimitas* representada pelos santos, gostaríamos de aludir a uma manifestação que, inserindo-se, a princípio, plenamente na esfera do privado, desborda-a, contudo, na extensão, destacando a abrangência e o poder de atração vinculado ao controle dos *loca sacra*. Os primeiros séculos medievais foram marcados, segundo nos revela a arqueologia, pela proliferação dos centros de culto locais estabelecidos em íntima conexão com as *villae* de grandes proprietários. Vários destes centros foram erigidos a partir da adaptação de cômodos internos do edifício de habitação, transformados em basílicas ou capelas. Dentre as várias

unidades já escavadas, situadas, por exemplo, em plena zona rural do alto Ebro, retenho o caso mais elucidativo de todos acerca do processo em curso.

Trata-se de um edifício religioso localizado em Albelda e datado do século VII, que apresenta em sua câmara oeste um sarcófago ricamente talhado, em torno do qual se concentram ossos de outras várias sepulturas, formando uma espécie de cripta. Esta câmara constituía-se em ponto de convergência de diversas expectativas espirituais:

(..) deve-se supor que no rico sarcófago talhado em pedra jazesse os restos mortais de um indivíduo de especial preeminência, tanto social quanto religiosa, para as comunidades desta região do vale do Iregua.¹¹

De qualquer forma, o aspecto essencial reside no acúmulo de sepulturas em torno a uma principal, o que constitui, mais do que um possível exemplo de culto de santo local, o de uma igreja privada sustentada pela transcendência, atribuída pela população da localidade, a um grande senhor fundiário ali enterrado.¹²

Exemplos como este nos remetem à difusão das “igrejas próprias”, ao longo do período, pela paisagem hispânica, e à ascendência dos proprietários na articulação, em seu entorno, das atividades econômicas, das dependências pessoais e da própria dinâmica religiosa.¹³ Quanto maior a distinção de uma família, a sua fortuna, e os seus vínculos no interior da aristocracia, inclusive eclesiástica, tanto mais fácil lhe seria dispor de relíquias prestigiadas que ampliavam o raio de atração do santuário sob seu poder, fazendo convergir as comunidades locais à sua aura de influência e dependência. De qualquer forma, como parece realçar o exemplo que acabo de citar, mesmo sem dispor de relíquias ou do patrocínio de um santo afamado, a simples existência de um jazigo familiar de um *dominus* poderoso podia o ser o suficiente para que sua família articulasse, em seu benefício, o *habitat* local, afirmando a supremacia sobre as populações agrupadas em suas imediações.

Na Península Ibérica, a caracterização dos santos, inicialmente os mártires, por sua condição de *patronus* celestiais, cujos vínculos divinos redundavam numa superior capacidade de interseção e proteção, remonta ao conjunto de hinos que compõem o *Peristephanon* de Prudêncio.¹⁴ E, na perspectiva do poeta cristão, a encomendação dos camponeses do alto vale do Ebro à proteção dos patronos celestiais seria uma iniciativa muito mais eficiente do que os rituais propiciatórios de um bom ciclo agrícola, vinculados à tradição pagã.¹⁵ A proteção da cidade de Mérida por Santa Eulália é destacada, ainda no século V, por Hidácio, que lhe atribui a defesa da cidade contra o saque projetado por Teodorico II.¹⁶ Outras referências ao patrocínio de santos sobre cidades, comunidades ou até grupos específicos podem ser encontradas em vários hinos e missas de santos.¹⁷

Contudo, importa-me sobretudo considerar, na *unanimitas* que o santo representa, a qualidade e a natureza das relações sociais que faz convergir para si. Devemos, então, nos concentrar em duas manifestações intimamente articuladas: em primeiro lugar na incidência, nos discursos de época, dos vocábulos relativos às diversas esferas da atividade humana, o que nos permite circunscrever alguns dos referenciais críticos da sociedade em questão. Assim, em fontes diversas como os códigos de leis, as fórmulas notariais, as atas conciliares, os tratados teológicos, a liturgia e, como veremos, as hagiografias, uma rede temática constituída por expressões como *dominus*, *famulus*, *servi*, *patronus*, *fidelis*, *servitium* etc. designa os agentes sociais e os articula em práticas e relações específicas. Não estamos diante de vínculos fortuitos, nem da manifestação de uma imprecisão vocabular. Ao invés disso, tais expressões fazem convergir num todo articulado o que chamaríamos de “campos” da religião, da cultura, da política e da economia, relacionando-os ao mundo material e espiritual, a “formas de propriedade”, às alianças e aos antagonismos de classe.

Quanto a esta última referência, e em segundo lugar, creio que a perspectiva sintetizadora mais adequada à análise daquelas relações seja a troca de presentes. Desde o estudo pioneiro de Marcel Mauss (“Ensaio sobre o dom”, publicado em 1923-1924)¹⁸ -24), ficou caracterizada a existência, no seio das mais variadas sociedades (as pré-capitalistas em especial) e das mais diversas formas de intercâmbio e de prestações, de uma “força” essencial que articula três obrigações distintas mas encadeadas: a de dar, a de receber e a de devolver ou de reciprocitar.

Doar parece instituir uma dupla relação entre o que doa e o que recebe: uma relação de solidariedade, já que o doador partilha o que possui ou o que é com o recebedor, e uma relação de superioridade, uma vez que aquele que recebe o dom e o aceita contrai uma dívida com aquele que lhe doou. Em razão desta dívida, converte-se em seu devedor e encontra-se, por isso e até certo ponto, sob a sua autoridade, ao menos até que “devolva” aquilo que lhe foi doado.

Se o dom supõe sempre a existência de uma prévia relação entre os intervenientes no ato, a desigualdade primária que potencialmente caracteriza aquela relação pode ter no dom um elemento tanto de sua expressão como de sua legitimação. Tal situação é principalmente característica das sociedades estratificadas e da prática do dom entre indivíduos com status radicalmente desiguais. Destaque-se, a esse nível, que o superior a quem se doa não é, necessariamente, um ser humano, uma vez que é corrente em variadas sociedades a entrega de dons a seres que se consideram superiores, aos poderes divinos, aos espíritos da natureza e/ou aos mortos, que então recebem orações, oferendas, bens e até mesmo uma vida. Passemos, com essas referências em mente, a análise de algumas hagiografias ibéricas elaboradas no período visigótico.

Concentremo-nos nas *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, obra de autor anônimo, redigida no século VII¹⁹, e particularmente votada à celebração dos bispos de Mérida. Ainda no pequeno prefácio da obra, seu autor começa por estabelecer a natureza da relação social que a fundamenta, recorrendo a expressões essenciais: “O Senhor (*dominus*) sempre operou milagres, e continua operando até agora, [inclusive] em Mérida, em nosso próprio tempo”, por intermédio de seus representantes terrenos, definidos como “seus ínfimos servos (*deus servulis*)”.²⁰ É bastante verossímil que estas *vitae*, condição inequívoca atribuída à de São Milão,²¹ fossem divulgadas a um público amplo em missas específicas ou em datas especiais, posto que, segundo o autor, sua opção por palavras simples visava facilitar a compreensão da narrativa pela multidão iletrada.²²

A celebração dos santos bispos inicia-se pelo episcopado de Paulo. Médico de profissão, a primeira manifestação de sua particular ascendência vincula-o a um dos maiores proprietários fundiários da região de Mérida, que o procura para lhe solicitar a cura de sua esposa. Desenganada pelos físicos da cidade, a cura da aristocrática senhora decorrerá da intervenção daquele que agrega, ou superpõe a essa especialização a sua condição de intermediário divino. Da junção de ambas, se não da submissão da arte à divindade, decorre o milagre. Após passar um dia e uma noite em *incubatio* na basílica da virgem Eulália, Paulo, advertido pela voz, pelo comando divino,

dirige-se à casa da doente, faz uma oração e, em nome do Senhor pousa as mãos sobre a doente (*manus in nomine Domini super infirmam imposuit*), e na esperança de Deus (*in spe Dei*) faz uma pequena incisão com um instrumento e retira o corpo da criança (que jazia morta em seu ventre). Restaura a mulher quase morta para o marido com a ajuda de Deus.²³

Ainda que pareça estarmos diante de apenas mais um dos freqüentes episódios de cura milagrosa, o desdobramento do ato revela uma outra perspectiva. O dom, requisitado ao santo bispo, e efetivado na cura, redundou na reciprocidade pelo abastado senhor, equalizando-se a relação entre este e o santo. Além de receber, de imediato e sem dilação temporal, a metade das possessões do casal, após a morte de ambos Paulo viria a incorporar a totalidade daquele imenso patrimônio fundiário, tornando-se, apenas então segundo o hagiógrafo, “muito mais poderoso do que os mais poderosos (*potentibus potentior*)”²⁴ senhores da região. Afirmada a íntima relação entre poder e riqueza fundiária, e neste caso referendada pela mão direita de Deus, a *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* concentra-se na configuração do reto exercício do poder pelos supremos senhores da cidade de Mérida, sustentados pela indestrinçável articulação entre a *potentia* material e a espiritual.

Antes de mais, desvela-se nos santos bispos a virtude fundamental do senhor, a generosidade, a par da concepção de que a riqueza não era um fim em si mesma, mas um instrumento da afirmação e manutenção da sua honra e de seu prestígio social. Paulo recebia mercadores gregos da colônia da cidade sob sua hospitalidade e proteção, merecendo deles a homenagem e a entrega de um pequeno presente em expressão de "gratidão".²⁵ O episcopado de seu sucessor e, aliás, sobrinho, Fidel – que "na condição de diácono serviu ao Senhor zelosamente (*Domino deserviret*) de forma irrepreensível, e obedeceu a seu mestre em tudo com doce submissão (*dulci obsequio*)"²⁶ – revela-nos, em meio às várias graças que lhe imputa o hagiógrafo, uma manifestação particular da afirmação da supremacia social dos *potentes* no período, inserta no processo global que redundou na redução à dependência de uma ampla parcela da população. Sentindo aproximar-se o momento de sua morte, Fidel decidiu-se a libertar a todos os seus devedores, cancelando os seus débitos e devolvendo-lhes as promissórias e penhores, atitude que o levou a ser cercado por uma multidão durante vários e seguidos dias.²⁷

É, porém, em torno do episcopado do bispo Masona (*ca.* 573- *ca.* 605) que se concentra, na narrativa, a multiplicidade das faces e expressões da *unanimitas* representada pelo homem de Deus. Nobre de origem, teria servido a Deus por muitos anos de forma irrepreensível. Ademais, servo de Santa Eulália, sua atuação efetiva-se na condição de um verdadeiro *pontifex*, promotor da paz social que decorre da amplitude de seu poder e dos campos que articula em função dos seus vínculos e canais de interseção. Congregando o povo sob sua liderança em rogações ao Senhor, em resposta às suas preces e aos méritos da virgem Eulália teria sido banida "de Mérida e de toda a Lusitânia a peste e a escassez de alimento."²⁸ Restabelecidas a saúde e a fartura, nem "mesmo os pobres e miseráveis foram oprimidos por qualquer necessidade; mas tanto estes como os ricos viveram em abundância, e todo o povo regozijou-se na terra com os méritos de um tão grande bispo."²⁹ E boa parte de seus méritos concentram-se, ainda uma vez, na generosidade que distingue o reto senhor. O bispo Masona

Concedeu muitos presentes, prodigalizou a muitos, enriqueceu a todos com presentes munificentes e era considerado pródigo em generosidade. (...) Mostrou-se generoso não apenas a seus irmãos e amigos, mas também aos ínfimos servos da igreja.³⁰

Segundo destaca o hagiógrafo, tanto os habitantes da cidade quanto os camponeses da região buscavam freqüentemente ajuda no átrio da igreja, clamando por um pouco de bebida ou alimento, demandas às quais o bispo respondia com generosas doações.³¹ A sua oposição a Leovigildo, em meio à política da ofensiva ariana e de tentativa de unificação levada a cabo por esse rei na segunda metade do século VI,³² é elucidativo dos matizes assumidos pelas relações intra-senhoriais. O episódio, narrado em tons vibrantes na hagiografia, ressalta facetas diversas das relações e vínculos estabelecidos pelo bispo. Em primeiro lugar, o próprio rei lhe reconhece como grande senhor da região, enviando-lhe vários mensageiros que visam dissuadir não só ao bispo, mas todo o povo a ele vinculado, a abjurar a fé católica. A radicalização da sua oposição ao rei, ao vínculo social que ele pretende estabelecer, consubstancia-se na rejeição, por Masona, de todos os presentes (*dona et praemia*) que lhe foram enviados pelo monarca, que lança mão então da violência aberta.³³ Ora, o que temos aqui manifesto constitui uma característica essencial de regimes sociais hierarquizados baseados no dom, em que a rejeição de um presente, a recusa de um ato primariamente amistoso equivale a uma declaração de guerra, subestimando, aquele que o rejeita, o valor do presente e afirmando-se superior ao doador.

Na seqüência dos episódios, Masona vence o debate teológico contra o bispo ariano Sunna, embate retórico no qual o Espírito Santo teria se pronunciado por intermédio da boca do seu servo.³⁴ Importa-me ressaltar, da longa narrativa deste evento, as expressões a que recorre o hagiógrafo em sua elaboração, que são as mesmas do "discurso político" das relações de patrocínio, fidelidade e dependência. A ação de Leovigildo visa levar o bispo a romper a sua *fides*, passando, como destacamos acima, à heresia com todos aqueles que lhe estavam encomendados. Na disputa com o ariano Sunna constituem-se dois blocos antagônicos, submetidos ambos à indispensável hierarquia e aos vínculos pessoais com as potências superiores do "bem e do mal".

Masona é designado como *famulus Dei*, e seu grupo composto por *fideles* que se opõem ao *infidelis episcopus*, representante do mal e da perfídia.

Desprezados os presentes régios, e vencido o debate, Masona foi enviado ao exílio em Toledo. Quem se fixou no seu centro de poder – a basílica de Santa Eulália – despido, porém, de seu fundamento sagrado,³⁵ foi Nepopis, um homem descrito como servo do diabo (*servus sane diaboli*). Mas é em torno ao episódio de sua retenção na capital régia, e da posterior libertação, que se expressam mais claramente o vocabulário e o caráter das relações sociais. Em resposta à invocação de Masona, Santa Eulália se manifesta como uma amável senhora, para consolar seu fidelíssimo servo, dizendo-lhe que deveria retornar à cidade para prestar o serviço antigo que lhe era devido. Impondo severos castigos ao rei – penalizado por apropriar-se de um servo alheio – exige-lhe a sua imediata restituição.³⁶

Ainda em seu período de cativo, recolhido em um mosteiro, teve lugar um milagre relacionado à provisão de alimento, uma “multiplicação dos pães” que decorreu, no entanto, do vigor dos laços sociais articulados em torno ao bispo. Abordado por uma pobre viúva que lhe implora por esmola, e não tendo condições de satisfazer-lhe o pedido, ordena a seu servo que lhe dê a única moeda que lhes resta. Este, receoso quanto ao sustento do grupo, cumpre, parcialmente, a determinação. Logo em seguida surgem diante do mosteiro duzentos animais carregados com vários tipos de alimento, enviados por muitos católicos, dos quais recebeu ainda a quantia de dois mil *solidi*. Após admoestar o servo por duvidar da misericórdia de Deus, agradeceu os dons recebidos, concedendo a todos as suas bênçãos, e doou em seguida aos pobres a maior parte do que recebera.³⁷

Retornando, enfim, à sua cidade, o santo bispo restabelece a ordem global profanada pela sua ausência, restabelecendo, como intermediário divino e senhor provedor, a ponte entre o céu e terra em benefício de toda a região, levando alívio ao doente, socorro aos oprimidos e comida aos necessitados:

Muitas bênçãos foram concedidas pelo Senhor à igreja de Mérida, e a presença do homem santo, por intermédio da misericórdia divina, pôs fim à calamitosa miséria, à praga constante da pestilência, e às violentas tempestades que acometiam toda a cidade, cuja causa era, indiscutivelmente, a ausência de seu pastor exilado.³⁸

Consideremos, por fim, a *Vida de São Milão*³⁹. Desde já, convém ressaltar que a sua elaboração – devida a Bráulio, bispo de Saragoça, por volta do ano de 636⁴⁰ – vincula-a, na origem, à perspectiva eclesiástica de plasmar um centro de culto cristão em meio rural, presidido por um santo patrono diretamente vinculado à sé regida por aquele bispo. Trata-se, a rigor, neste caso, de uma verdadeira capitalização⁴¹ do culto do santo pela família “eclesiástica” de Bráulio, uma vez que este atribui a seu irmão e antecessor no episcopado, João, a “encomenda” da obra que é, ademais, dedicada a outro de seus irmãos, Fronimiano,⁴² abade de um mosteiro não especificado, mas, provavelmente,⁴³ daquele originado do pequeno centro *emilianense*.

Um dos aspectos essenciais deste processo de capitalização do culto reside no enquadramento de um santo eremita e, na extensão, da base popular que dera origem a sua veneração. Na elaboração da hagiografia, tal procedimento inicia-se pela rápida superação da origem humilde atribuída ao santo. O *dominus* supremo, pela relação pessoal estabelecida com Milão, dignificou a vilania de sua estirpe. Segundo os discursos e as elites da época, apenas Deus, e por meio de um milagre, era capaz de alterar o estatuto social dos indivíduos! Todos os santos do período foram de origem nobre, ou a caracterização da nobreza como condição intrínseca à santidade teria sido um dos elementos da sua “cooptação” e da afirmação hegemônica das elites eclesiásticas, da apropriação de um culto originária e essencialmente popular? Um pobre pastor da região do alto Vale do Ebro, venerado, na origem, por outros tantos prováveis pobres pastores, é excluído da “comunidade”, inserido na hierarquia e “devolvido” aos crentes em uma condição social superior, apagada a *rusticitas* e qualquer possível veleidade decorrente de sua primária identidade.

Desta superior condição decorrem os vínculos, ações e relações desenvolvidas pelo santo, afirmando-se o seu poder sobre as regiões setentrionais da Península Ibérica. Milão retira-se,

depois de seu aprendizado, aos montes *Distertius*, região escarpada, de clima rigoroso e natureza insidiosa, habitando-o por cerca de quarenta anos. Sofreu, suportou e venceu o frio intenso, a solidão e a aspereza do vento, que convergiam nas lutas, visíveis e invisíveis, travadas com o Diabo. Da sua vitória sobre a natureza e as supostas forças que a controlavam – a sua “domesticação” pelos homens de Deus⁴⁴ - decorre o início de seus contatos humanos, tendo em vista o assédio crescente de indivíduos que se dirigem aos seus *loca*. Na *Vida de São Milão*, tais relações concentram-se na realização de milagres, atos de cura e exorcismo, expressando a sua *unanimitas* pelo leque social dos indivíduos contemplados. Assim, cura a um monge pela imposição das mãos, fazendo o sinal da cruz sobre sua chaga, uma parálitica originária da região de Amaya, que faz expandir a sua fama, devolve a visão a uma *ancilla* do *senator* Sicório, livra do demônio o servo de um tal Tuêncio, além de outro *senator* e sua mulher.⁴⁵ Dentre vários milagres – sobre os quais insiste o hagiógrafo em ressaltar como expressavam a extraordinária santidade de Milão, e sua ampla capacidade de domínio, recebida da potência celestial e da proteção divina – destaca-se aquele realizado na *domus* de Honório, *senator*⁴⁶ de Parpalines.

Estava a mansão tomada por um demônio que causava, diariamente, grande alvoroço. O aristocrata decide-se a enviar mensageiros com transporte ao santo, que lhe suplicam que vá até a casa. Milão relutou, inicialmente, mas decidiu-se a ir, contudo, caminhando a pé, para demonstrar, segundo Bráulio, “a potência de nosso Deus”. Ao chegar ao local, reuniu os presbíteros que ali residiam (uma “igreja própria” mantida por Honório), decretou um jejum e, ao terceiro dia, exorcizando um pouco de sal que misturou com água, seguindo o costume da Igreja, aspergiu-lhe pela casa, pondo em fuga o demônio.⁴⁷ A “transcendência” deste episódio se revela por sua conjugação com um outro milagre, que mais uma vez articula a “multiplicação dos pães” ao feixe de relações sociais constituído pelo santo. Cercado por uma multidão de famintos, e não dispondo de estoque para alimentá-los, dirige suas súplicas a Cristo, para que lhe envie seus preciosos manjares:

Ainda não havia concluído a oração, quando de repente entram pela porta algumas carroças abundantemente carregadas, que lhe havia mandado o *senator* Honório. O amado de Deus recebe a remessa, dando graças ao Criador do mundo por ter escutado a sua oração.⁴⁸

Devolvido o “presente” – estabelecidas as relações igualitárias entre o santo de vida nobre e o poderoso aristocrata – cumpre-se, assim, a função “redistribuidora” da Igreja, que, tanto neste, como no caso do bispo Masona, faz da instituição uma expressão do poder e do prestígio das famílias aristocráticas da região. A caridade cristã, inclusive aquela protagonizada pelos santos, nada tinha de “gratuita”, pois realizava-se em meio a pressões sociais precisas e como prática essencial à reprodução alargada do sistema social vigente. Pressionados pela expansão insidiosa do senhorio, agravados por exações diversas e incapacitados à devolução dos bens de prestígio, o que restava a multidão de famintos que gravitavam em torno dos santos bispos e até dos eremitas senão a entrega de seus próprios corpos e força de trabalho? Num quadro de fome camponesa estrutural que caracterizou o período, impunha-se a pressão pelo dom. Em troca da vida salva aqueles míseros camponeses tiveram a vida perdida.

¹ Sophia Boesch Gajano, *Agiografia altomedievale*, Bolonha: Il Mulino, 1976, pp. 119-136.

² Entre as obras de Peter Brown, destacamos os seguintes títulos em inglês: *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981; *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman world*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1982; *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, New York-London: Harper & Row Publishers, 1972. Em português, foi publicada *A ascensão do cristianismo no Ocidente*, Lisboa: Editorial Presença, 1999.

³ Para uma revisão das obras de Peter Brown e de sua abordagem do culto aos santos, ver Jean-Claude Schmitt, “La Fábrica de Santos”, *Historia Social*, 5, Valencia, 1989, pp. 129-145.

⁴ Peter Brown, *The Cult of the Saints...*, *op. cit.*, p. 62.

-
- ⁵ Peter Brown, "Christianity and Local Culture in Late Roman Africa", in *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, op. cit., p. 296. A perspectiva de Brown afirma-se em sua crítica às análises do movimento donatista.
- ⁶ Peter Brown, *The Cult of the Saints...*, op. cit., p. 121.
- ⁷ *Id.*, p. 121. Nesse trecho, o autor cita, para reiterar esta última observação, o exemplo do santuário de São Julian de Brioude.
- ⁸ Yvette Duval, "Sanctorum Sepulcris Sociari", in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIe siècle)*, Rome : École Française de Rome, 1991, pp. 333-351.
- ⁹ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1946, *passim*.
- ¹⁰ Segundo Carmen Garcia Rodriguez, *El Culto de los Santos...*, op. cit., p. 362.
- ¹¹ *Id.*, p. 239.
- ¹² Essa perspectiva também é aventada para o caso da igreja de Las Tapias, na região da atual Logroño. Ver Urbano Espinosa, "La iglesia de Las Tapias en la arquitectura religiosa rural de época visigoda", in *III Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 3-7 agosto 1992, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1993, pp. 267 ss.
- ¹³ Ver Jacques Fontaine, "El ascetismo. Manzana de discordia entre latifundistas y obispos en la Tarraconense del siglo IV", *Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle*, London: Variorum Reprints, 1986.
- ¹⁴ Aurelio Prudencio, *Peristephanon, Hymnus VI in Honorem Beatissimorum Martyrum Fructuosi Episcopi Augurii et Eulogii*, op. cit., p. 603.
- ¹⁵ *Id.* Além da passagem citada na nota anterior, Prudêncio destaca, no *Peristephanon, Hymnus I in Honorem Sanctorum Martyrum Emeteri et Chelidoni Calagurritanorum*, op. cit., p. 489, que "Hoc bonum saluator ipse quo fruamur praestitit, martyrum cum membra nostro consecrauit oppido, sospitant quae nunc colonos quos Hiberus adluit." Esta idéia é expressa no *Contra Symmachum, Lib. II*, p. 467 ss.
- ¹⁶ Richard W. Burgess (ed.), *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- ¹⁷ García Rodríguez, op. cit., p. 376.
- ¹⁸ Marcel Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives", *L'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924)
- ¹⁹ Segundo Roger Collins, seu autor teria sido um clérigo da basílica de Santa Eulália, datando-se a obra de cerca de 630. "Mérida and Toledo". In: James Edward (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford: Clarendon, 1980, p. 192.
- ²⁰ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, op. cit., p. 137.
- ²¹ Bráulio de Saragoça, "Vida de San Millan", in Jose Oroz (ed.), *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani*, Perficit, Segunda Serie, vol. IX, núms. 119-120, 1978, p. 181. O próprio afirma ter produzido a obra para que fosse lida na solenidade da missa do santo, o que lhe confere um caráter litúrgico. Francisco Javier Tovar Paz, *Tractatus, Sermones atque Homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994, p. 201.
- ²² Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, op. cit., p. 162.
- ²³ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, op. cit., p. 167.
- ²⁴ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, op. cit., p. 169.
- ²⁵ *Id.*, p. 168.
- ²⁶ *Id.*, p. 172.
- ²⁷ *Id.*, p. 187.
- ²⁸ *Id.*, p. 191.
- ²⁹ *Id.*, p. 193.
- ³⁰ *Id.*, p. 196.
- ³¹ *Id.*, p. 195.
- ³² Ver José Ignacio Alonso Campos, "Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastia de Leovigildo". In: *Los Visigodos: Historia y Civilización, Antigüedad y Cristianismo III*. Murcia: Universidad de Murcia, 1986, pp. 151-157.
- ³³ Segundo João Bernardo, em uma sociedade na qual as relações sociais são regidas pelo princípio da troca de presentes, os casos extremos de rivalidade tinham lugar quando um magnate recusava uma dádiva, não por considerar-se incapaz de respondê-la com outra de valor superior, mas por considerá-la indigno de si. *Poder e dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial*, Parte I. Porto: Edições Afrontamento, 1995, p. 402. Ver, sobretudo, Marcel Mauss, "Essai sur le Don. Forme et Raison de l'Échange

dans les Sociétés Archaïques”, in *L'Année Sociologique*, nova série, I, 1923-1924, pp. 105-106, e ainda Aaron Gurevich, *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Editorial Caminho, 1990, pp. 258-265.

³⁴ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, *op. cit.*, p. 204.

³⁵ Antes de partir para o exílio, Masona teria escondido, sob suas vestes, a túnica-reliquia de Santa Eulália, da qual o rei Leovigildo pretendia apropriar-se. *Id.*, pp. 215-217.

³⁶ *Id.*, p. 222-224.

³⁷ *Id.*, pp. 220-222.

³⁸ *Id.*, pp. 222-228.

³⁹ Bráulio de Saragoça, *Vida de San Millan*, Jose Oroz (ed.), *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani, Perficit*, Segunda Serie, vol. IX, núms. 119-120, 1978, pp. 165-227.

⁴⁰ Segundo C. H. Lynch y P. Galindo, *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida e sus obras*. Madrid: CSIC, 1950.

⁴¹ Assim o considera Santiago M. Castellanos, “La Capitalización Episcopal del Culto de los Santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza”, *Studia Histórica. Historia Antigua*, vol. XII. Salamanca, 1994, pp. 169-177.

⁴² Bráulio de Saragoça, *Epist. XIII e XIV*, in L. Riesco Terrero (ed.), *Epistolario de San Braulio*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1975.

⁴³ Segundo A. Lambert, “La famille de Saint Braulio et l’expansion de la Règle de Jean de Bictar”, *Universidad, X*, Saragoça, 1993, p. 71.

⁴⁴ Além de *Endovellicus*, uma das mais afamadas divindades nativas da Hispânia, várias outras parecem ter sido invocadas nos topos das montanhas. Em um monte próximo a Braga, chamado *Distertius*, o mesmo onde Milão instalou-se, foi encontrada uma inscrição a *Dercetius*, presumivelmente o deus da montanha, “demônio” vencido pelo santo. Em montanhas da mesma região, foram encontrados dois *ex-votos* para os deuses *Brigus* e *Cabuniaegenis*. Ver Stephen McKenna, *Paganism and Pagan Survivals...*, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁵ Bráulio de Saragoça, *Vida de San Millan*, *op.cit.*, pp. 195-199.

⁴⁶ O título alude a um grupo heterogêneo de indivíduos, constituído por herdeiros de senadores do Baixo Império, *curiales* de elevada condição, mas, sobretudo, por grandes proprietários que baseiam seu *status* social na propriedade da terra e no poder sobre os indivíduos a ela vinculados. Conforme Santiago Castellanos, *Poder Social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda*. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza, Logroño: Universidad de La Rioja, 1998, p. 43.

⁴⁷ Bráulio de Saragoça, *Vida de San Millan*, *op.cit.*, p. 201. Veremos, a seguir, que esta fórmula de exorcismo consta da liturgia visigótica.

⁴⁸ *Id.*, p. 204.