



A santidade episcopal e sua relação com o poder político e civil na Gália da segunda metade do século VI

The episcopal sanctity and her relationship with the political and civil power in Gaul of the second half of the VI century

CHARRONE, João Paulo *

Resumo: A hagiografia do período e da sociedade merovíngia afirma, entre outras coisas, que os bens monopolizados pela instituição eclesiástica indicam o caminho e o comportamento esperado para se atingir a salvação como algo único para superar as dificuldades terrestres e adquirir o direito de um julgamento favorável nesta vida, bem como a legitimação do poder episcopal junto a qualquer outro poder a que queria fazer frente. Neste sentido, procura-se aqui analisar como os bispos, os controladores desse “mercado” simbólico, utilizaram o discurso hagiográfico para afirmaram-se enquanto autoridade religiosa e civil.

Palavras-Chave: Hagiografia. Poder Político. Bispos.

Abstract: The hagiography of Merovingian period and society says, among other things, that wealth monopolized by the ecclesiastical institution indicate the path and the expected behavior to achieve salvation as something unique to overcome earthy difficulties and acquire the right to a favorable judgment in this life, as well as the legitimacy of episcopal power with any other power that wanted to attack. In this sense, we analyzed how the bishops, the controllers of this symbolic "market" used hagiographic discourse to secure their religious and civil authority.

Keywords: Hagiography. Political Power. Bishops.

183

Introdução

Com o intuito de facilitar o entendimento do papel que o santo bispo assumiu na sociedade merovíngia, sentimos a necessidade de mencionar alguns referenciais teóricos propostos por P. Bourdieu (1989; 1996 e 2003), os quais adotaremos no desenvolvimento do artigo. Esse sociólogo desenvolveu vários conceitos em seu trabalho para analisar e discutir

* Professor Assistente I – Universidade Federal do Piauí, *Campus* Professora Cinobelina Elvas. BR 135, km 3, Bairro Planalto Horizonte, CEP: 64900-000, Bom Jesus/PI – Brasil. Mestre em História - Doutorando - Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal Fluminense. E-mail:jcharrone@yahoo.com.br

a sociedade, porém são centrais o campo e o *habitus*¹. No que tange especificamente à questão da formação e estruturação do campo religioso, ele destacou que a legitimidade só poderia ser atingida e garantida por meio da formação de um corpo de especialistas agregado à constituição de um conjunto de práticas que definem e transformam o grupo, sob condições de uma autonomia relativa. Em outras palavras, como destacou M. Bastos (2006, p.136):

[...] a ascensão do cristianismo supôs a monopolização da relação com o divino, acessível ao mais comum dos mortais apenas em função da intermediação dos eleitos de Deus. Assim, destacaram-se as mediações exercidas pelos signos corpóreos da eleição divina – as relíquias dos santos – dos mortos devidamente selecionados. Tratar-se-ia, pois, de um novo sistema social e religioso em ascensão, irredutível ao seu precedente, e que viria, embora progressiva e lentamente, a caracterizar a cristandade latina.

Dada à possibilidade de qualquer um, coisa ou lugar poder ser considerado como santo na sociedade do Ocidente medieval, o problema que se coloca, aos homens do período, era como localizar as “genuínas” santidades. Tais processos serão promovidos, especialmente, pelos membros da elite desse campo. Esses, por sua vez, não podiam simplesmente impor, a seu bel prazer, as suas escolhas e vontades, isto é, era preciso também “negociar” com as tradições folclóricas das massas (LE GOFF, 1980). Neste sentido, como o tempo, os bispos se tornaram, na sociedade merovíngia do século VI, o grupo responsável pela “venda” e pela “administração” de bens exclusivos e que eram reconhecidos por todos – à salvação ou o sagrado.

Eles, assim, representavam a elite do campo religioso merovíngio, “comerciado” a salvação e o sagrado, o bem monopolizado pela Igreja e reconhecido por todos. Essa “venda” se dava de diferentes modos: pregações, leituras e exegeses de trechos bíblicos, imagens com fundo religioso, combate e/ou aculturação dos elementos “concorrentes” – a dita cultura folclórica -, procissões ou ladainhas e etc. Neste artigo, utilizaremos, especialmente, as hagiografias, pois consideramos que elas delineavam práticas e comportamentos por meio da *imitatio sancti*.

Acreditamos que os processos de cristianização das sociedades germânicas são um *locus* no qual, claramente, percebe-se a valorização do sagrado e da salvação no discurso religioso clerical frente à sociedade, não apenas com fins religiosos. Desse modo, essa instituição articulou, sempre negociando com o arcabouço cultural da massa, um conjunto de representações que, além de realçar a importância do seu sagrado, também afetava o comportamento dos homens medievais. Um bom exemplo disso foi o desenvolvimento do culto aos santos (BROWN, 1984). Em outras palavras, como os santos eram “acessíveis” a

¹ Entendemos por *habitus* como as possibilidades de apreensão da realidade e ação prática específicas de cada grupo social. Conceito desenvolvido pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu em sua *Teoria da Ação Prática* (BOURDIEU, 1989).



todos, reproduziram-se ao redor deles – evidentemente, beneficiando àqueles que dominavam o seu culto – relações de dependência e submissão que estruturavam a sociedade de então.

O desenvolvimento do culto dos santos na Cristandade Ocidental se iniciou logo nos primeiros séculos do cristianismo e ganhou grande projeção a partir do quarto século, período que ocorreu a apropriação desses cultos pelos bispos. No mundo franco, marcado pelas fortes rivalidades, a fonte primária de unidade de forças competidoras dentro da sociedade era a busca do controle do “sagrado”, ou seja, o controle dos santos pelos bispos não era concedido sem desafiar o resto da sociedade ou, sem dúvida, os próprios santos (GEARY, 1988, p. 137).

A função público-religiosa do culto aos santos

Partindo da premissa de que cultuar os santos era dever de todo cristão, bem como era missão da Igreja identificá-los, tentaremos esclarecer, por meio do discurso hagiográfico, as possíveis “leituras” sobre a santidade, assim como suas estruturas de aplicação e seu “publico alvo”, procurando, sempre, as possíveis relações com as condições de produção. Assim, faremos uma análise orientada à percepção destas práticas religiosas como mecanismos de enquadramento ou estratégias de imposição simbólica², de acordo com o modelo teórico de Bourdieu (1989; 1996 e 2003). Nesse sentido, o “tabu de explicitação” (BOURDIEU, 1996, p. 162), ou seja, a anulação ou camuflagem das relações de trocas sociais, funcionará adequadamente como base de análise de nosso objeto.

Também devemos levar em conta a relação dos indivíduos com os campos, áreas de interesse, aos quais é inserida – relação caracterizada como “*illusio*” ou investimento (BOURDIEU, 1996, p. 140-142) – apresentando-se de forma imposta, via à interiorização e reprodução de uma determinada representação ou discurso. Sendo assim, a “*illusio*” seria tanto condição quanto produto da dinâmica de um certo campo.

Por isso que a chegada de uma relíquia ou o estabelecimento de uma festa era um ácido teste de alinhamento de uma comunidade (BROWN, 1982, p. 238). Percebemos isso claramente nos esforços de Gregório de Tours, devido a sua origem – região de Auvergne –, em integrar sua própria devoção pessoal a São Martinho, o antecessor bispo de Tours, desvinculando, desse modo, os laços com sua cidade natal (BRENNAN, 1997, p. 125-126).

² Estratégias de imposição simbólica devem ser entendidas como mecanismos de enquadramento, ou seja, ações que visam a imposição de determinada “visão de mundo” ou representação, podendo ser de dois tipos: “insulto” (de caráter individual) e “nomeação oficial”, sendo esta um tipo de imposição que tem a seu favor a força do coletivo, do senso comum. É operada pelo mandatário do Estado; detentor do monopólio da violência simbólica legítima; que passa a ser visto como porta-voz autorizado (BOURDIEU, 1989).



Lembramos, ainda que, ele foi nomeado bispo com a aprovação dos governantes Sigiberto (561-575) e Brunilda (561-613)³, casal real rival de Chilperico (561 – 584) e Fredegunda (570 – 597)⁴. Nesse sentido, a morte de Sigiberto, em 575, ocasionada por emissários de Fredegunda, segundo o bispo de Tours (GREGÓRIO DE TOURS, 1885, IV, c. 51), pode ter se tornado um fator adicional que influenciou o bispo a buscar a vinculação de sua imagem a de seu antecessor, como forma de assegurar sua posição.

Por outro lado, a chegada e a solene recepção das relíquias eram, também, lembretes, ao fiel cristão, de que sua vida tinha que ser uma luta, já que representavam uma poderosa lembrança das grandes obras de Deus feitas para a salvação dos homens, pois ela recordava aos crentes, em determinado tempo e lugar, a Sua misericórdia.

Dessa forma o bispo trabalhava, principalmente, por meio das hagiografias, para formar uma concordância sobre o santo que, simultaneamente, estabelecia um consenso sobre o bispo, pois, se a santidade escapasse do controle episcopal, como havia ocorrido no Oriente, o monopólio da religião e a autoridade política do bispo, bem como aquela dos seus parentes aristocráticos, estariam em perigo. Foi precisamente isso que aconteceu no sétimo e no oitavo séculos.

Contudo, no século VI, a crença nos santos era, aparentemente, efetiva entre todas as camadas sociais, pois, na presença de relíquias e santos, todos os homens, tanto os ricos como os pobres, eram colocados na mesma condição, ou seja, como humildes diante da grandeza do santo. Fica evidente, aqui, o esforço de manutenção da hegemonia, percebido no discurso hagiográfico, no campo religioso por meio, sobretudo, da consolidação de um *habitus* eclesiástico, ou seja, dos parâmetros básicos de estruturação da relação da Igreja com o resto da sociedade.

Até os reis merovíngios aceitavam aquelas crenças e, conseqüentemente, concediam muita influência para a Igreja e seus clérigos. Um episódio que ilustra bem essa característica do período em questão foi aquele em que o rei Chilperico não invadiu o santuário de Tours, para capturar seu filho rebelde Merovech e o fora da lei Guntran Boso, temendo uma punição de São Martinho (GREGÓRIO DE TOURS, 1885, V, c. 14). Ao contrário, enviou um diácono com uma carta, na qual perguntava se ele poderia retirar, à força, esses dois indivíduos, prometendo, ao santo, recompensas materiais. Percebemos, em tal episódio, a afirmação do poder e do prestígio do santo e de Gregório de Tours como seu sucessor e herdeiro de suas virtudes. Características que se estendem aos demais preladados do período.

Não podemos esquecer que existe uma dependência simbólica entre os poderes, pois, se os eclesiásticos dominam o espaço social que gira em torno do controle do sagrado,

³ Governantes da *Francia Rhinensis* (futuramente conhecida como Austrásia), a parte Oriental do Reino Franco.

⁴ Governantes da futura região conhecida como Nêustria, a parte Ocidental do Reino Franco.



possuindo, neste campo, a liderança ao qual se submete até o rei, por outro lado, o soberano, cujo poder é legitimado tanto pela sua origem familiar como pela liderança militar, controla o campo político, ao qual os clérigos, apesar da sua inserção, estão submetidos.

É importante lembrar, também, que a corte que cercava o rei tinha pouca importância, uma vez que o soberano tomava as decisões capitais sozinho, eventualmente ele era aconselhado por personagens privados, dessa forma, os únicos que tinham alguma possibilidade de limitar o poder do rei eram os bispos. E mais, segundo M. Heinzelmann (s.d., p. 549-550), os trabalhos de Gregório de Tours revelam que ele estava consciente de seu poder, de seu valor e de seu papel público junto à comunidade cristã como o *sacerdos Domini* uma vez que endereçou a *História* em primeiro lugar aos reis.

Assim, a hagiografia é uma das expressões do reino franco na qual melhor se pode observar a legitimação do poder da instituição eclesiástica, já que permite, pelo processo de evangelização, caracterizar a atuação da Igreja em sua relação direta com a sociedade, visto que a construção teológica hagiográfica prega que a única forma de se obter uma vida “melhor”, aqui ou no “outro” mundo, é seguindo os princípios estabelecidos pela Igreja. Nesse ponto encontramos a função do santo: figura legitimadora de que as normas e a disciplina eclesiástica devem ser cumpridas para se atingir a salvação, ou seja, o santo era um mecanismo, que atuava no convencimento da população, provando que a Igreja era um caminho viável a ser seguido.

Assim, partindo da prerrogativa de que não há um ato desinteressado, pois os agentes sociais não realizariam atos gratuitos, as condutas, aparentemente incoerentes, possuem uma “razão” que deve ser descoberta a fim de que se perceba sua coerência e funcionalidade social (BOURDIEU, 1996). A falsa aparência de “neutralidade” ou desinteresse, apresentada em algumas condutas, deve-se ao fato delas serem, na maioria das vezes, analisadas pela lógica dos fins religiosos, sem a consideração de que há outros tipos de interesse em jogo.

Na efetivação desse processo, o santo representava a instituição e objetivava garantir a seus membros a legitimidade frente à sociedade, dado que o santo era visto como o representante de Deus, neste mundo, e membro da Igreja, o que conferiu aos clérigos um estatuto privilegiado frente à sociedade e, conseqüentemente, aos poderes civis e políticos. Ou seja, embutidos no discurso hagiográfico, encontramos ações de caráter político-ideológico, com o objetivo essencial de consolidar uma estrutura de organização social, ou melhor, uma representação que deveria, por meio da atuação de um aparelho ideológico (as hagiografias), inculcar nos fiéis como parâmetros básicos a construção de uma autoimagem social. Isso, em outras palavras, corresponderia à garantia sobre o monopólio das formas de pensar e agir naquela sociedade por parte do episcopado.

Dessa forma, neste trabalho, usaremos as hagiografias para demonstrar como os indícios do discurso religioso interferem e interagem na sociedade merovíngia. Porém, devido a impossibilidade de tempo de visitarmos toda a produção hagiográfica do período em questão, bem como, por questões metodológicas, centraremos nossas atenções, especialmente, nas referências encontradas nos trabalhos hagiográficos de Venâncio Fortunato⁵. Assim, buscamos destacar as relações dos “santos” bispos com o poder civil e político presentes nos textos. Dado que, como salientou W. Klingshirn (1985, p.202), estamos lidando com uma sociedade cujas ações dos bispos ecoam, concomitantemente, nos diversos sistemas de valores.

O público das hagiografias na segunda metade do século VI

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

O fenômeno de veneração dos santos no Ocidente está conectado ao reconhecimento de seu caráter celestial, tanto por parte de uma comunidade como pela Igreja Romana. Desse modo, para que um determinado indivíduo seja considerado como um mediador eficaz, junto à esfera celeste, será preciso que lhe atribuam esse valor, ou seja, em última instância, esse fenômeno depende muito mais do reconhecimento do poder divino de um personagem por parte de uma comunidade religiosa, de um grupo social, dos agentes ligados a Igreja, do que seu próprio esforço pessoal (PORTO, 2006, p. 296). Assim, considerando a santificação como uma prática de atribuição de valor, centraremos, aqui, nossa análise sobre a figura do hagiógrafo, que desempenha um significativo papel nesse processo de reconhecimento.

Não devemos esquecer que, para se compreender o período medieval, não podemos desconsiderar que a crença em Deus era um postulado para os homens medievais, uma

⁵ Poeta e hagiógrafo do sexto século, que deixou a Itália para buscar a hospitalidade e a patronagem dos reis e bispos da Gália. São 6 as hagiografias (5 em prosa e 1 em verso) atribuídas a Venâncio Fortunato: a *Vita s. Hilarii*; a *Vita s. Germani*; a *Vita s. Albini*; a *Vita s. Paterni*; a *Vita s. Radegundis*; a *Vita s. Marcelli* e a *Vita s. Martinii*.



necessidade absoluta de toda sua visão de mundo e de sua consciência moral. Essa era a verdade para os homens da Idade Média e, em torno dela, organizaram-se todas as suas representações e ideias, uma verdade a que perpassam seus valores culturais e sociais e que constituía o princípio último que regulava toda a sua visão do mundo e da sua época.

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

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

Nessa inserção, o hagiógrafo medieval selecionava tudo aquilo que poderia ter significado à luz da fé. O que lhe interessava mais era o significado salvador de um fato do que o fato em si mesmo. Fato, às vezes, com pouco fundamento histórico em sentido moderno. Muito além ou aquém da história, interessava, ao hagiógrafo, menos a verdade do que o critério de verossimilhança, pois a ideia não era conhecer os fatos, mas sim prover o reconhecimento dos fatos, principalmente por meio de certos topos literários. Para o hagiógrafo medieval, o santo não fazia a história propriamente dita, ele desenvolvia, por assim dizer, um programa traçado pela Divina Providência, ou como destacou De Certeau (2007, p. 267):

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

Ou seja, reconta-se, na hagiografia, a história sagrada, cujo personagem central não era um homem qualquer, mas um homem de Deus, escolhido, entre outros, para ser guiado por Ele. O hagiógrafo, geralmente, também conhecia datas, acontecimentos, situações concretas na vida dos santos, contudo ele não era um cronista ou um historiador contemporâneo, ou seja, não estava preocupado com narrativas cronológicas. Como também, nem pelas funções e nem pelo seu estilo, uma vez que encontramos os elementos fabulosos e legendários, inclusive na historiografia produzida no período medieval. É



possível contrapor as obras destinadas a falar do tempo real, histórico, com as obras das quais caberia esperar que configurasse o tempo subjetivo, artístico (GURIÉVICH, 1984, p. 64).

O hagiógrafo queria mostrar que seu personagem era um santo, e o santo se manifestava por meio de virtudes e milagres (CANDOLO-CÂMARA, 1995). Como sublinhou A. Guance (2006, p. 28), a utilização do milagre em cada hagiografia não só corresponde ao tipo de santo biografado, mas também à vontade do hagiógrafo em exaltar determinado aspecto, como a sua própria interpretação do conceito de milagre. E mais, devido à ligação existente entre as hagiografias e a cultura oral, os santos tendem a compor figuras-tipo, ou seja, indivíduos “fortes” cujos feitos são notórios, garantindo o peso da memorabilidade (ONG, s.d, p. 83-84).

A constituição de uma literatura hagiográfica era uma prática característica das estratégias cristianizadoras que – por meio de determinados agentes recrutados entre os intelectuais, na maioria das vezes, ligados à própria instituição clerical – baseavam-se em instrumentos específicos, como o processo de desnaturação e delimitava um conjunto de manifestações culturais que seriam transformadas em símbolos locais, regionais ou, até mesmo, do próprio reino, como são Martinho, por exemplo⁶.

Os contemporâneos de Venâncio Fortunato reconheciam, quase unanimemente, em são Martinho o modelo por excelência da santidade cristã. Suas relíquias eram em todos os lugares veneradas e seu poder sobrenatural era invocado e temido como a forma mais eficaz do *auxilium Dei* (FONTAINE, 1976, p. 113). Nesse sentido, tal política de controle cultural se propunha a atuar, basicamente, no nível simbólico, tendo como objetivo reforçar a identidade coletiva, a educação, a formação dos cristãos e a legitimação do poder da Igreja e de seus membros dentro da sociedade.

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

Eram dois os desafios com que se defrontavam os hagiógrafos. O primeiro deles era o de, por meio da seleção de fatos “maravilhosos ou não”, construir uma representação da cidade, região ou do reino que levasse em conta a pluralidade cultural, funcionasse como

⁶ Considerado o patrono da dinastia merovíngia.



propiciadora de um sentimento comum de pertencimento ou de aproximação, que reforçava a construção de uma identidade cristã. O segundo era o de fazer com que fosse aceito como consensual, não-arbitrário, o que era resultado de uma seleção – de determinados fatos – a atribuição de valores associados à doutrina cristã. Ou seja, buscar, ao mesmo tempo, o consenso e incorporar a diversidade em suas histórias. Por isso, o culto dos santos era frequentemente combinado com um forte sentido de sacralidade, com uma crença fervorosa e com uma santidade heroica (BROWN, 2000, p. 17).

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

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

No que concerne às vias de comunicações pelas quais os hagiógrafos merovíngios pretendem atingir seu público, algumas alusões nos são indicadas. Segundo G Uytfanghe (1985), as *Vitae* eram, em primeiro lugar, para serem lidas. Os verbos *legere*, *relegere*, *lectitare*, *recensere*, os nomes *lector*, *lectores*, *lectio*, os participios substantivos *legens*, *legentes*, frequentam, em grande número, os prólogos e epílogos das hagiografias merovíngias.

Não obstante, essas características levantam uma segunda questão: quem sabia ler nessa época? Os clérigos, os monges (não necessariamente todos) e uma minoria de laicos (fundamentalmente os aristocratas). Sabemos que as narrações hagiográficas eram também destinadas a serem lidas em voz alta para todos escutarem. É evidente que esse fato, a leitura em voz alta, tornaram-nas nessa sociedade, ao menos teoricamente, acessíveis a um público infinitamente amplo, ou seja, a maioria das pessoas que não sabia ler. Em outras palavras, a leitura em voz alta constituiu-se, pelos numerosos trabalhos de *audire* e dessas derivações, no principal canal pelo qual a literatura hagiográfica chegava a um público popular. Contudo, as *Vitae* deveriam ser lidas, em primeiro lugar, pelos clérigos, monges e monjas, pois, para eles, a *imitatio* seria mais fácil, considerando que os próprios santos eram geralmente bispos ou religiosos.



A hagiográfica e sua relação com o poder político e civil na sociedade merovíngia

A análise de uma hagiografia, com fim de apreender as características da sociedade, justifica-se pelo caráter desse gênero: trata-se de um texto clerical construído para a pregação e que, portanto, fornece-nos vestígios da relação dos membros do clero (especialmente os santos e bispos), por meio da divulgação de suas ideias, com a sociedade. Contudo, devemos estar atentos para não alterar por completo o objetivo dessa narração, pois não só os condicionamentos políticos interferem nesses escritos, como também os fatores ideológicos, culturais, literários, entre outros.

Assim, o objetivo é sempre o mesmo: compreender o texto enquanto tal, não despojando seu caráter intrínseco em áreas por meio de uma busca de explicação de suas causas ou de suas consequências. Além disso, não podemos nos esquecer, também, de que nossa concepção de mundo é distinta da percepção e da visão de mundo dos homens da Idade Média. Em uma porcentagem significativa, suas ideias e atos não só nos são alheios, mas também de difícil compreensibilidade. Assim, é absolutamente real o perigo de atribuir aos homens, desse período, motivos que não eram os seus e de interpretar, de maneira errônea, os verdadeiros motivos que os animaram em sua vida e prática (GURIÉVICH, 1984, p. 52).

Assim, as hagiografias narram as vidas dos santos, vários dos quais foram bispos. O que permite concluir que, no sexto século, o poder miraculoso dos santos era majoritariamente ligado aos representantes eclesiásticos. Tais características aumentaram a dicotomia existente entre o poder divino dos santos e da Igreja frente ao poder civil e secular dos reis (HEN, 1995, p. 219-220.), pois, apenas quando um rei agia como um 'bom bispo', era possível que uma cura real ocorresse. Deve-se destacar, segundo M. Bloch (1993, 55-58), que o único rei merovíngio, cujas fontes nos narram que realizou um milagre foi Gontrão (GREGORIO DE TOURS, 1885, IX, c. 21.). Apesar desse milagre, não devemos concluir que os merovíngios acreditavam em uma linhagem de taumaturgos. Tal evento maravilhoso deveu-se porque Gontrão era considerado pessoalmente como santo.

O rei mais frequentemente mencionado nas *Vitae* escritas por Venâncio Fortunato (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berlim, 1885) é Childeberto I (511-558). Esses textos mostram a amizade que o rei mantinha com os santos Paterno de Avranches e, especialmente, Germano de Paris. Na hagiografia desse último (VENANTIUS FORTUNATUS, 1885, *Vita s. Germani*, cap. 13⁷), o poeta narra a caridade do

⁷ *Vita s. Germani*, cap. 13: "Denique quadam vice praecellentissimus Childebertus rex, cum ei direxisset sex millia solidorum, pauperibus eroganda, expendens tria millia, revertitur ad palatium: interrogatus a rege, si adhuc resideret quod egenis tribueret, respondit medietatem resedissee, nec invenisse inopes, quibus totum expenderet.



rei e do bispo, em que ambos competiam no serviço aos pobres. Segundo M. Reydellet (1981, p. 327), encontramos, por meio dessa passagem, o tema do *rex-sacerdos*. De acordo com esse mesmo autor (REYDELLET, 1981, p. 343-344), foi Venâncio Fortunato que introduziu, verdadeiramente, a teoria de uma realeza cristã, uma vez que ele estava livre dos preconceitos de Gregório de Tours. Cabe destacar, também, que Venâncio Fortunato, em seus trabalhos, nunca usou o título de *Augustus* para nenhum dos reis merovíngios (empregou esse qualitativo apenas para o Imperador Bizantino Justino II), pois utilizava sempre *rex*, *princeps* e *rector* (BRENNAN, 1984, p. 4).

Apesar da finalidade desse gênero não ser histórica, mas sim fortalecer a fé de seus leitores e/ou ouvintes, essa literatura hagiográfica, em alguns casos, relatou como os santos bispos se relacionaram com os poderes temporais: civis e políticos. Dessa forma, percebemos que, nos escritos hagiográficos de Venâncio Fortunato, emergiam o conceito que o autor tinha da relação entre o poder político e o poder eclesiástico: de um lado respeitava a monarquia e suas magistraturas, de outro reivindicava para o bispo maiores espaços operacionais dentro da sociedade merovíngia. Tais reivindicações, contudo, eram creditadas em virtude das qualidades excepcionais do santo, da tutela do papel civil do bispo e de suas prerrogativas.

A imagem do santo bispo que se opõe ao soberano é encontrada em Hilário de Poitiers (VENANTIUS FORTUNATUS, 1885, *Vita s. Hilarii*, p. 7-11). Porém, esse santo pertence a um passado distante (século IV). Em outras *Vitae*, a comparação entre o santo e os magistrados são mais tênues ou em forma de metáforas. Os episódios mais significativos recordam a questão da liberação de prisioneiros que constituía um dos milagres mais “político” de toda hagiografia merovíngia. Esse evento prodigioso acontece na *Vita s. Radegundis* (VENANTIUS FORTUNATUS, 1885, *Vita s. Radegundis*, cap.⁸) cujos indivíduos prisioneiros atestam a santidade de Radegunda.

193

Cui rex inquit: Domine, dona quod restitit. Nam, Christo largiente, quod donetur non deficiet. Incidens aurata missoria, argentea vasa comminuens, quidquid primum habuit, dans sacerdoti, ne perderet. Erat ergo expectanda contentio inter sacerdotem et principem. Faciebant apud se de misericordia pugnam et de pietate certamen, thesauros ut spargerent, et de suis talentis egeni ditescerent, festini ad futura lucra, ut bratheum semen sererent, et post messorum accederent, aurolentam per segetem, ut sacerdos locupletaretur regalibus thesauris, et in regem floreret gratia sacerdotis, qui suum solum hoc credidit, quod nudus aut egenus accepit.”

⁸ *Vita s. Radegundis*, cap.1: “*Redemptoris nostri tantum dives est largitas, ut in sexu muliebri celebret fortes victorias, et corpore fragiliores ipsas reddat feminas virtute mentis inclytæ gloriosas. Quas habentes nascendo mollitiem, facit Christus robustas ex fide; ut quae videntur imbecilles, dum coronantur ex meritis, a quo efficiuntur fortes, laudem sui cumulent Creatoris, habendo in vasis fictilibus thesauros coeli reconditos: in quarum visceribus cum suis divitiis ipse rex habitator est Christus. Quae mortificantes se saeculo, despecto terrae consortio, defaecato [Al., deserto] mundi contagio, non confidentes in lubrico, non stantes in lapsu, quaerentes vivere Deo, ad gloriam Redemptoris sunt copulatae paradiso. In quo est pariter numero, cuius vitae praesentis cursum, licet sermone privato, ferre tentavimus in publicum, ut cuius est vita cum Christo in gloria, memoria relata celebretur in mundo.*”



Essa ajuda aos prisioneiros foi tema, inclusive, de um dos principais sínodos do período merovíngio⁹, o quinto concílio de Orléans (549). Tal reunião episcopal determinou a obrigatoriedade do arcebispo de visitar as prisões e levar o apoio espiritual e material aos presos [Orléans V (549): cânone 20]. É pertinente, aqui, fazer uma pequena ressalva, visto que não podemos esquecer que, apesar dos componentes caritativos e políticos ligados a esse evento, também havia uma dimensão pastoral: era, concomitantemente, a liberdade individual dos fiéis e seu cristianismo micênico que estavam sendo protegidos.

Mas com relação ao milagre “político” nas hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato, o maior destaque é dado na *Vita s. Germani* (VENANTIUS FORTUNATUS, 1885), na qual as libertações servem para opor o bispo Germano aos representantes do poder civil e sublinhar a vitória do primeiro sobre o segundo. Ou seja, notamos, aqui, que o santo agiu como um “defensor público”, um ofício que pertencia, originalmente, a alçada da jurisdição civil. A utilização de tais episódios sugere um esforço de Venâncio Fortunato em construir a “propaganda” do santo em todos os níveis sociais, pois o hagiógrafo estava jogando com a insatisfação existente daquele grupo, os cativos, com os poderes civis, dessa forma, tentando atraí-los, por meio dos milagres dos santos, para a Igreja. Obviamente que era do interesse de qualquer bispo merovíngio estabelecer uma ampla gama de relações, visando aumentar seu *status* dentro dessa coletividade.

Apesar desses episódios, Venâncio Fortunato privilegiou e desenvolveu, em suas hagiografias, de modo geral, mais as imagens ligadas aos méritos excepcionais das operações taumatúrgicas do que o papel civil e político do santo bispo. Em outras palavras, naqueles trabalhos, ele glorificou o ofício do bispo pela codificação de histórias miraculosas, envolvendo simbolicamente objetos e significativos gestos episcopais.

Contudo, não faltaram episódios que representaram a dramática confrontação entre os santificados bispos e os reis ou oficiais reais. As fontes da Alta Idade Média referem-se, com frequência, à ameaça da intervenção punitiva de Deus no curso da história. As hagiografias não estão alheias a essas características, pois não é incomum encontrar o santo pedindo a intervenção de Deus em proveito de seus interesses frente aos reis. Concordamos com S. Castellanos (1996, p. 82) que entende que as confrontações funcionavam para que imagens dos bispos como líderes das suas comunidades fossem constantemente renovadas.

Toda vez que Venâncio Fortunato colocava frente a frente o rei e o santo, ele permanecia fiel ao esquema habitual da hagiografia merovíngia, ou seja, os eventos eram sempre resolvidos divinamente, no qual o *ordo laicorum* acabava adulando o santo e os interesses episcopais. Dessa forma, era sempre o bispo que levava vantagem e era sua

⁹ Sobre os sínodos e concílios do período usamos como referência: *LES CANONS DES CONCILES MÉROVINGIENS* (1989).



auctorias e poder espiritual que eram mostrados para serem superiores em qualquer exibição de força ou afirmação do poder secular. E mais, percebemos, nessas hagiografias, que as ações do episcopado, frente ao poder civil e político, pretendiam a valorização dos bens simbólicos que o clero podia oferecer: o sagrado e a salvação.

As relações entre o rei e os representantes do poder civil com o santo nas hagiografias de Venâncio Fortunato sugerem que o poder temporal episcopal funcionava como uma mediação entre seus poderes espirituais, pois, quando o bispo não tinha êxito em fazer valer sua autoridade temporal frente aos poderes civis da sociedade merovíngia, tais representantes do poder civil eram punidos, obrigando-os a ocupar uma posição suplicante diante do santo bispo até que se “realizassem as ordens do servo de Deus” (VENANTIUS FORTUNATUS. 1885, *Vita s. Paterni*, cap, 15¹⁰). E mais, para C. Leonardi (1989, p. 281), a luta contra o arianismo tinha, em parte, apagado o aspecto humano de Cristo – a preocupação de mostrar que ele tinha essa mesma qualidade divina do Pai onipotente. Por todos esses motivos, a misericórdia, isto é, o amor ao próximo, não é a virtude principal do santo Alto Medieval, é, certamente, uma virtude quase desconhecida.

O melhor exemplo que temos desses episódios encontra-se na *Vita s. Germani* (VENANTIUS FORTUNATUS. 1885, *Vita s. Germani*, cap. 23¹¹), na qual Venâncio Fortunato o caracteriza como aquele que era acostumado a prevalecer sobre os próprios reis: *regibus triumphare*. Quando não estava de acordo com o rei Clotário, o santo passava a noite em vigília e em oração, concomitantemente, o rei era atormentado por febre e dor. Como resultado desse episódio, temos o rei implorando para que Germano visitasse seu palácio, onde o rei confessava seus pecados e o bispo curava a doença que o estava afligindo.

R. Collins (1981, p. 115-116) interpretou esses episódios como uma maneira camuflada pela qual os bispos desenvolviam seu poder político. Visto que, face às perigosas revoltas do período, tal autoridade não poderia ser declarada abertamente, então como estratégia, os prelados anunciavam, gradualmente, ao seu público, por meio de um texto religioso de forte teor persuasivo, no qual os homens interpretavam tais episódios, a

¹⁰ *Vita s. Paterni*, cap, 15: “*Dehinc cum sacerdos pro pauperum remediis regi suggestionem proponeret, tunc gloriosus Childebercthus Crescentio imperat, ad quem cura publica pertinebat, ut quod beatus Paternus ei iniungeret expediret. Quod ipse inplere promittens mentitus est, profectusque ad partes Burgundiae praedicto sanctissimo nesciente, per biduum. Crescentius excaecatus erravit. Qui culpam reminiscens unde illum tam repente tenebrosus error invaserit, regressus velociter, inpetrata venia, ut culpa cordis exiit oculis lux intravit et doctior post caecitatem servi dei iussa conplevit, ut ex hoc crederetur recepisse luminaria magis mentis quam corporis*”.

¹¹ *Vita s. Germani*, cap. 23: “*Est operae pretium illud memoriae tradere, qualiter Sacerdos Christi solitus erat de ipsis quoque regibus triumphare. Igitur cum glorioso Clotario regi occurrisset ex solito, nec tamen de sancto Viro stante ante palatium ei fuerit nuntiatum, mora facta ante vestibulum non repraesentatus inde domum revertitur. Sequens nox in oratorio vigiliis ducitur, rex dolore atque febris infestatione torquetur. Vix primo diluculo ad domum ecclesiae a proceribus concursatur; poena regis exponitur, ut sua visitatione regis doloris vim mitiget optimates deprecantur. Mox apud pietatem iniuriae causa postponitur, qui ante nec nuntiabatur, intrat honoratus et exoratus palatium. Rex vix assurgit de lectulo, caesum se divino flagello conqueritur. Allambit sancti palliolium, vestem Sacerdotis deducit per loca doloris. Culpam confessus criminis, mox dolor omnis fugatur: idque actum est, ut cuius incurrerat de contemptu periculum, sentiret tactu remedium*”.



subordinação dos representantes dos poderes civis, como uma ação divinamente santificada. Em outras palavras, o caráter, eminentemente, moral de uma autoridade pública exercida pelos bispos torna-se evidente em um contexto de penetração religiosa na sociedade. Os fundamentos morais dessa participação no poder são inseparáveis dos instrumentos e das instituições civis (HEINZELMANN, 1994, p. 43).

Entretanto, não podemos esquecer que a autoridade episcopal era questionada. Uma vez que encontramos, nos trabalhos de Gregório de Tours, várias evidências da precariedade e periculosidade desse posto: rivalidades episcopais, rivalidades eleitorais, oposição real ou da população, dependência dos prelados aos reis e etc.

Com efeito, nos prefácios, percebemos que a maior parte das *Vitae* merovíngias eram dedicadas ou a um bispo, ou a um abade, ou a uma abadessa ou a toda uma comunidade monástica. Os religiosos, a quem foram dedicadas às hagiografias, em geral, tinham encarregados os autores de redigir a hagiografia de seus santos predecessores. Como foi o caso do bispo Germano de Paris, sucessor de Marcelo, e a quem Venâncio Fortunato dedicou a *Vita Sancti Marcelli* (VENANTIUS FORTUNATUS, 1885).

Cabe ressaltar, também, que Venâncio Fortunato, em algumas de suas hagiografias, abertamente revelou o completo significado dessa atividade literária. O poeta demonstrou como os bispos, a quem ele dedicou a elaboração das *Vitae*, foram apresentados como os diretos herdeiros de seus gloriosos predecessores e por reunirem toda a comunidade ao redor de uma cerimônia liturgicamente orientada de culto, por meio do uso daqueles textos. Percebe-se, portanto, nas hagiografias de Venâncio Fortunato, uma idealização da identidade episcopal. Em outras palavras, os bispos eram retratados como os herdeiros ou “filhos adotivos” dos santos predecessores, provenientes de um modelo legitimado de virtude e conduta episcopal. Assim o bispo de Tours era o sucessor de Martinho; o bispo de Poitiers, sucessor de Hilário; o bispo de Autum, o sucessor de Albino; e o bispo de Paris, o sucessor de Marcelo. O que nos permite concluir que, na construção da imagem pública do bispo, havia uma estrutura que envolvia ritmos e episódios específicos de vida. Havia, também, uma consciente determinação, por parte dos líderes cristãos, em colocarem-se lado a lado com os santos predecessores.

Em um nível mais profundo, Venâncio Fortunato estava desenvolvendo uma “identidade” para os bispos sucessores. E mais, essa “identidade” poderia influenciar não apenas o conceito dos próprios bispos e o papel que eles tinham que desempenhar em sua comunidade, mas também seu comportamento social, particularmente naquelas situações que podem ser vistas como análogas referentes aos bispos predecessores.

Fato que encontramos nos dois bispos parisienses retratados por Venâncio Fortunato, Marcelo (VENANTIUS FORTUNATUS, 1885, *Vita s. Marcelli*, cap. 9¹²) e Germano (VENANTIUS FORTUNATUS, 1885, *Vita s. Germani*, cap. 61¹³), porque ambos se envolveram em episódios de libertação de prisioneiros. Ou seja, os patronos episcopais de Venâncio Fortunato requisitavam a esse autor uma imagem idealizada deles, a fim de que os leitores ou os ouvintes reconhecessem uma intimidade de relacionamento que existiria entre o bispo e o seu “companheiro ideal”.

Como hagiógrafo, Venâncio Fortunato era sensível a importância dos santos predecessores para seus bispos patronos como um modelo de ideal de comportamento episcopal. E mais, as virtudes dos santos predecessores forneciam e legitimavam as bases do poder social de seus sucessores episcopais. Percebemos, dessa forma, que os bispos fizeram, da cultura escrita, uma poderosa aliada no que tange à autoridade e ao poder, conforme destacou R. Fox (1998, p. 164):

A cultura escrita permitiu que os bispos frustrassem os planos de seus oponentes, formassem uma sólida frente de opinião, abjurassem ou amaldiçoassem os cristãos caídos no erro ou “assinassem” listas de nomes para as profissões de fé ou regras disciplinares, textos que lhes permitiam mobilizar ainda mais poder. Quanto à cultura escrita sagrada, ela permitia que os bispos citassem fontes impessoais para sua própria autoridade: como os visionários, os bispos tiravam proveito de textos em que a palavra de Deus, e não a deles, era tornada pública.

197

Outro aspecto que nos chama atenção, nas hagiografias de Venâncio Fortunato, era a proximidade existente entre os santos e esse hagiógrafo. Das seis hagiografias, podemos afirmar, com segurança, que o autor estabeleceu contato pessoal com pelo menos dois: Radegunda, a fundadora do convento de Santa Cruz, em Poitiers, convento esse que o abrigou por muitos anos, e com Germano, o bispo de Paris, a quem endereçou poemas e a quem dedicou, como já dissemos acima, a *Vita Sancti Marcelli*. Acreditamos que a

¹² Vita s. Marcelli, cap. 9: “(36) *Operae pretium credimus etiam in paginis haec texere quae multis sunt infixae sub corde, quia etsi de re terribili in relatione metus est, in aedificatione fit fructus . (37) Porro autem cum beatus Marcellus, quod semper possedit moribus, esset pontifex ordinatus, quam dignitatem sibi reputabat magis oneris quam honoris, tunc quidam de populo, dum vellet ad communionem accedere, manibus retro ligatis non poterat ad altare pertingere, sed cum omnes transirent, quasi meta coepit stare, ut videretur non ad communicandum sed ad numerandum populum advenisse. (38) Quem conspiciens pontifex interrogavit quid fecerit: respondit peccasse se. Cuius confessionem agnoscens dicit ei: Veni, accede et ultra non pecces. Qua iussione ab solutus ad communionem accessit duplici beneficio muneratus, de praeterita culpa veniam consecutus, de futura vita correctus. (39) Quanta huic erat in sanctae trinitatis aequalitate fiducia, cuius mens sic libera per singula verba proferebat miracula? Sed licet satis fuerit religati catenas sermone dissolvere, tamen plus est laudabile quod in Christi amore visus est peccata donasse”.*

¹³ Vita s. Germani, cap. 61: “*Pergens Augustidunum vir sanctus Rotagiaco dum pervenit, conperit ab Abbone quosdam retrusos in carcere. Igitur pro absolvendis supplex tribuno suggeret, sed ille durus non annuit. Hinc ipse cauto consilio dum dicit se carapum circumire, currit devotus ad carcerem. (164) Itaque ad exorandum provolutus sternitur, ibique tempore nocturno catenae discussae sunt, validus tormenti rigor ad fragmenta redigitur. Sera gravis inluditur, postis cardine vellitur, feralis carcer recluditur, damnati ad vitales auras quasi redeunt de sepulchro. (165) Ita fit ut ei Rotagiaco matutino tempore ingressi occurrerent et qui sancto non praestitit pro absolutis reis tribunus reus effectus est”.*



proximidade entre o santo e o hagiógrafo fornecia credibilidade aos textos, pois era uma forma por meio do qual os diversos segmentos sociais identificavam facilmente a santidade.

Percebemos também uma ação integradora do santo, ainda dentro do campo político. Para além da integração das populações dentro do campo religioso cristão, o santo bispo também integrava a população no ambiente sócio-político de sua região. O santo agia como o interlocutor daquela clientela com os demais grupos sociais regionais, como no caso de Germano, que procurou interceder por sua clientela (os cativos) com os demais grupos regionais (o rei). Pode-se concluir que, a partir do momento em que o cristianismo passou a estar vinculado aos desígnios sócio-políticos do Ocidente medieval, as tentativas de conversão e evangelização das massas foram cada vez mais ancoradas pelos poderes políticos-religiosos do santo e, principalmente, do bispo – aquele que buscava controlar o sagrado. Desse modo a gestão civil, a manipulação das ambições sociais, o domínio do direito civil, o enquadramento das estruturas caritativas e a proximidade reconhecida com o sobrenatural serviram de meios de pressão para aumentar a unidade religiosa (DUMEZIL, 2005, p. 165). Em contra partida, não podemos esquecer que as concessões às Igrejas era a forma pela qual os reis tentavam, desde o reinado de Clóvis, exercer seu poder sobre os bispos e a instituição eclesiástica (LEBECQ, 1996, p, 769).

Concordamos com L. Navarra (1981, p. 607) que caracteriza os escritos hagiográficos de Venâncio Fortunato como um dos aspectos mais fascinantes de seu legado literário e uma das mais relevantes contribuições para a história da cultura e da vida religiosa do período da Alta Idade Média. Segundo R. Collins (1981, p. 118), no refinamento das trocas nuances daqueles contos, o público é confrontado com uma situação que não é tão distante quanto se pode imaginar, pois a Igreja buscou edificar seus ensinamentos e, conscientemente, disseminar seus “bens” monopolizados frente à sociedade, principalmente, quando atuava e exemplificava, por meio de ações e comportamentos de seus santos e bispos, junto ao cotidiano desses indivíduos.

Os bispos, patronos de Venâncio Fortunato, potencialmente participantes da hierarquia dos santos, estavam comissionando uma consciente criação de seus precedentes – precedentes esses que uniam a *populi* em volta deles, bispos considerados como líderes e modelos supremos. Por meio de uma linguagem, verbal e visual, mais próxima das realidades menos cultas e do uso sequencial dos milagres baseados na liturgia, os autores tornaram seus escritos hagiográficos um astuto meio de divulgação de longo alcance para os bispos que comissionaram tais textos.

Assim, o cristianismo desenvolveu certas características distintivas acentuadas. O bispo aumentou, consideravelmente, sua influência, nos primeiros séculos do cristianismo, particularmente no caso merovíngio, a partir da segunda metade do século VI, em parte por causa das cidades, especificamente das sés, que assumiam vitais funções administrativas,

em parte, também, porque os aristocratas locais começaram a realizar os votos dos ofícios eclesiásticos como um meio de manter ou aumentar sua tradição e posição local, como também pelos trabalhos que realizava – entre eles a produção das hagiografias – no sentido de aumentar a proeminência das relíquias e do culto dos santos autóctones (VAN DAN, 1985, p. 3).

Nesse sentido, é que tais bispos participavam, junto com o hagiógrafo, da cuidadosa seleção material, que seria transmitida de um pequeno grupo de homens para uma larga audiência situada sobre suas jurisdições episcopais. Assim, percebemos a influência dos patronos episcopais na produção dos trabalhos hagiográficos. Temos um bom exemplo dessa participação episcopal na construção de uma das hagiografias de Venâncio Fortunato: a *Vita Albini*. O bispo Domitianus de Angres, sucessor desse santo, enviou ao hagiógrafo supracitado um de seus discípulos “nutrido de sabedoria” (VENANTIUS FORTUNATUS, 1885, *Vita s. Albini*, cap. 3¹⁴) com o intuito de fornecer a essência do relato.

Sobre esse fato, concordamos com R. Collins (1981, p. 108) que caracterizou esse evento como mais um fator que colaborava para a concepção que a hagiografia, além de seu caráter edificante, também contribuía para a glória e a autoridade dos bispos sucessores, pois, para esse autor, Venâncio Fortunato agiu em associação com as diretivas específicas de Domitianus, uma vez que redigiu essa *vita* com as informações coletadas e trazidas pelo discípulo desse bispo. Porém, vimos que Venâncio Fortunato estava associado às diretrizes específicas do grupo episcopal na construção e legitimação da autoridade de seus patronos em todas as *vitae*, não apenas na dedicada ao santo Albino.

Assim, os milagres “fortunatianos” revelam uma dimensão adicional na medida em que sublinham, em sua maioria, a dignidade episcopal e sua vinculação com o âmbito urbano. O mecanismo mais utilizado para essa exaltação consiste em conectar a figura do bispo com o dos santos, os patronos espirituais das cidades. Logo, tais preladados estavam ansiosos para serem percebidos como herdeiros diretos de seus predecessores, perpetuando sua santidade e autoridade (COATES, 2000, p. 1113-1114).

Tal patronagem espiritual também refletia no número e na quantidade de doações oferecidas às igrejas. Pois, além da remissão dos pecados, as doações possuíam um outro apoio ideológico: a busca da intercessão divina de um santo ou mártir. Intervenção desejada e procurada, independentemente de sua condição financeira, porém mais rentável quanto

¹⁴ *Vita s. Albini*, cap. 3: “*Congratulatus sum relatori, eo quod de vestris nutrimentis talis vir adoleverit, qui iniuncta sibi tam strenue peroraret et de proprio aliquid causa venustatis non incompetenter offerret, immo dilucide ipse per se quod aliunde poposcerat explicaret. Si quidem quidquid de illo elicitur, vestris hoc praeconis deputatur, quoniam est meritum magistri laus discipuli et ministri solatia sunt pontifici ornamento. (6) Quod cum ego meae exiguitatis conscius attingere trepidarem, re vera qui noverim hoc debere committi exertis ingenio, facundis eloquio, devotis officio, probatis stilo, qui sunt sensu divites, linguae rota torrentes, famulatu celeres, carmine coruscantes, cum ante vestram peritiam ipsa Ciceronis ut suspicor eloquia current vix secura, et cui apud Caesarem Roma aliquid deliberans Aquitanico iudice forsitan Galliam formidaret, incongruum esse persensi*”.



mais rico for o fiel. Em consequência, o sistema caritativo cristão constituía um processo de intercâmbio revelador e reproduzidor de uma forma de organização social (MAGNANI, 2003).

Assim, atuando em todos os aspectos da vida dos crentes, os santos exerciam um verdadeiro *patrocinium* sobre a população de determinada cidade. Nota-se, portanto, o significativo valor das relíquias como um dos elementos simbólicos de poder, uma vez que, ao atuarem como mediadores, os bispos auferiam para si grandes vantagens.

Considerações Finais

As conexões de Venâncio Fortunato e os bispos patronos revelam três elementos-chave. Primeiro, ao contrário de Sidonius ou Gregório de Tours, que promoveram, em parte, suas carreiras por meio das suas bem estabelecidas ligações familiares, Venâncio Fortunato teve que promover por meio de suas relações estabelecidas, basicamente, com os ‘amigos’ cristãos. Segundo, tais conexões fortunatianas são responsáveis pela área geográfica das sées episcopais cobertas por seus trabalhos, ou seja, seus trabalhos refletem, geralmente, os horizontes geográficos de seus patronos. Assim, as *vitae* podem ser divididas entre aquelas de foco aquitaniano (*Vita Hilarii* e *Vita Radegundis*) e aquelas de foco neustrasiano (*Vita Albini*, *Vita Marcelli*, *Vita Germani* e *Vita Paterni*). Terceiro, muito de seus trabalhos respondem pelos desejos de seus patronos, servem tanto como agradecimento pela hospitalidade e amizade, como também revelam a forma como os bispos merovíngios promoviam uma construção coletiva e consciente da imagem dos seus papéis e *status*. Tais imagens refletiam um compartilhado sistema de valores interessados na autoridade episcopal, tanto em termos de como isto era adquirido, quanto de como ele era mantido.

Enfim, nas hagiografias de Venâncio Fortunato, encontramos um debate sobre o *locus* de poder na sociedade merovíngia. Em outras palavras, verificamos que o poeta, formado em Ravena, conseguiu encontrar tanto nos *Carmina* como nas *Vitae* meios eficazes de atingir diferentes públicos na defesa das causas políticas e eclesiásticas em favor da classe episcopal. Assim, deparamo-nos com uma sociedade que apresentava incontestáveis novidades, quando comparada com a Antiguidade. Uma dessas novidades é o poder do bispo.

Em suma, esperamos, por meio do mecanismo de verificação “conjuntura/discurso/conjuntura”, elucidar as possíveis intenções por trás do discurso hagiográfico no Reino Franco, na segunda metade do século VI. Acreditamos ser provável uma eficaz utilização política das *vitae* como mecanismos de controle de toda a sociedade, em especial da alta nobreza e realeza.

Referências:

Fontes primárias:

GREGORIO DE TOURS. *Historia Francorum.*, ed. W. Arndt, *Scriptores rerum merovingicarum 1*, Fasc. I (Livros I-V), 1937; Fasc. II (Livros VI-X), 1885.

VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berlim, 1885, pp V-XI (prooemium); 1-7 (*Vita s. Hilarii* com 7-11 *Liber de virtutibus s. Hilarii*); 11-27 (*Vita s. Germani*); 27-33 (*Vita s. Albini*); 33-37 (*Vita s. Paterni*); 38-49 (*Vita s. Radegundis*); 49-54 (*Vita s. Marcelli*).

LES CANONS DES CONCILES MÉROVINGIENS (VI^e-VII^e SIÈCLES). Texto em latim e edição de C. de Clercq. Introdução, tradução e notas por Jean Gaudemet e Brigitte Basdevant. In: *Sources Chrétiennes*, n. 353-54, Paris: CERF, 1989.

Bibliografia:

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

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

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

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

_____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas/SP: Papyrus, 1996.

BRENNAN, B. 'Being Martin': Saint and Sucessor in Sixth-Century Tours. *The Journal of Religious History*. vol. 21, n. 2, jun. 1997, p. 121-135.

_____. *Columbanus and Merovingian Monasticism*. Oxford, 1981, p. 105-124.

_____. The image of the Frankish Kings in the poetry of Venantius Fortunatus. In: *Journal of Medieval History*, 10, 1984, p. 1-11.

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

_____. *The Cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

_____. Enjoying the saints in Late Antiquity. In: *Early Medieval Europe*, 2000, 9 (I), p. 01-24.

CANDOLO-CÂMARA, T. Hagiografia medieval portuguesa: exemplum. In: *PRIMEIRO ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS*, 1995. Atas...p. 358-366.

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



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

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

COLLINS, Richard. Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul. In: CLARKE, H. B.; BRENNAN, M. *Columbanus and Merovingian Monasticism*. Oxford: s.l. 1981, p. 105-124.

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

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

FOX, Robin Lane. Cultura Escrita e Poder nos Primórdios do cristianism. In: BOWNAN, Alan K; WOOFF, Greg. *Cultura Escrita e Poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ática, 1998. p. 154-182.

GEARY, Patrick J. *Before France and Germany*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988.

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

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

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

_____. Histoire, Róis et Prophètes: Le role dès éléments autobiographiques dans les Histoires de Grégoire de Tours: un guide episcopal à l'usage du roi Chrétien. In: *De Tertullien aux Mozarabes*. Tome I: *Antiquité Tardive et Christianisme Ancien* (III^e-VI^e siècles) – Melanges offerts à Jacques FONTAINE. Paris: Institut d'Études Augustiniennes: s.d. p. 537-550.

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

KLINGSHIRN, William. Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul. *The Journal of Roman Studies*, v. 75, p. 183-203, 1985.

LE GOFF, J. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980, p. 207-219.

LEBECQ, S. Vivent les Mérovingiens!. *French Historical Studies*, v. 19, n. 3, 1996, p. 765-777.

LEONARDI, Claudio. Modelli di santità tra secolo V e VII. In: SETTIMANE DI STUDIO DEL CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO XXXVI. Santi e Demoni nell'Alto



Medioevo Occidentale (Secoli V-XI). 07-13 abril, 1988. Spoleto: Presso la sede del centro, 1989. p. 263-283.

MAGNANI, E. O Dom entre a História e Antropologia. Figuras Medievais do Doador. *Signum*. n. 5. 2003, p. 169-193.

NAVARRA, Leandro. Venanzio Fortunato: Stato degli studi e proposte di ricerca. In: *La Cultura in Italia fra Tardo Antigo e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*. VII. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1981, p. 605-610.

ONG, W. *Oralidade e cultura escrita*. S.l: Papyrus, s.d.

PORTO, Thiago de Azevedo. Os cativos na Vida de Santo Domingo de Silos: uma contextualização histórica da sanidade. In: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 6., 2006, Rio de Janeiro. *Anais...*Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, p. 295-303.

REYDELLET, M. Fortunat et la vision poétique de la royauté mérovingienne. In: *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Appollinaire à Isidore de Seville*. Paris: École française de Rome, 1981.

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

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