

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

LETÍCIA SOUSA CAMPOS DA SILVA

SOBRE O REINO DE DEUS, A IGREJA E A POLÍTICA.

Os projetos de afirmação episcopal na Gália do sexto século a partir dos casos de Arles
e Tours.

NITERÓI,

2014.

LETÍCIA SOUSA CAMPOS DA SILVA

SOBRE O REINO DE DEUS, A IGREJA E A POLÍTICA.

Os projetos de afirmação episcopal na Gália do sexto século a partir dos casos de Arles e Tours.

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História, como requisito para a obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. EDMAR CHECON DE FREITAS

NITERÓI,

2014.

SI586s Silva, Letícia Sousa Campos da.
Sobre o Reino de Deus, a Igreja e a política. Os projetos de afirmação episcopal na Gália do sexto século a partir dos casos de Arles e Tours. / Letícia Sousa Campos da Silva. – Niterói, 2014.

206f.

Orientador: Edmar Checon de Freitas.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, 2014.

1. Gália do sexto século. 2. História Comparada. 3. Cesário de Arles. 4. Gregório de Tours. 5. Hagiografia. 6. Afirmação episcopal. I. Freitas, Edmar Checon de. II. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD:9401.1

LETÍCIA SOUSA CAMPOS DA SILVA

SOBRE O REINO DE DEUS, A IGREJA E A POLÍTICA.

Os projetos de afirmação episcopal na Gália do sexto século a partir dos casos de Arles e Tours.

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História, como requisito para a obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Social

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Edmar Checon de Freitas – Orientador
Universidade Federal Fluminense

Professor Doutor Mário Jorge da Motta Bastos
Universidade Federal Fluminense

Professora Doutora Leila Rodrigues da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

NITERÓI,

2014.

*Aos meus pais, por terem gerado em mim,
desde os tempos de minha meninice,
o interesse pelo Reino de Deus.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ser a razão da minha esperança e fé.

A minha família, especialmente aos meus pais Arlete Sousa e Alceu Campos e a minha irmã Priscilla, pelo suporte em todos os sentidos e pela confiança que depositaram e sempre depositam em mim.

Ao meu noivo Gerson Farias que, embora muitas vezes preterido em prol de Cesário de Arles e Gregório de Tours, suportou minhas ausências com amor.

Ao Professor Edmar Checon de Freitas pela paciência, pela orientação séria e pelas sugestões diversas, sem as quais eu não teria descoberto a Gália do sexto século.

Aos professores Leila Rodrigues da Silva e Mário Jorge da Motta Bastos pelo aceite em participar das bancas do Exame de Qualificação e do Exame de Defesa, contribuindo de forma bastante significativa para este trabalho.

A todos os amigos que me ajudaram a tornar este tempo de pesadas responsabilidades mais agradável. A Douglas Mota, Gustavo Pereira, Juliane Lira, Luana Donin, Priscilla Rodrigues e Ulisses Araújo que vivenciaram mais de perto a elaboração deste trabalho.

Ao 6ehpar que, ignorando as distâncias, sempre se faz presente.

À CAPES pelo apoio financeiro que facilitou o desenvolvimento da pesquisa.

Buscai, em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas.

(Mateus 6: 33)

RESUMO

Resultado da articulação da História Comparada com a História Social das Ideias Políticas, esta dissertação teve como objetivo verificar a validade do postulado de uma Igreja gaulesa fracionada no sexto século. Pressupondo que as obras elaboradas pelos bispos configuravam-se como veículos de disseminação de projetos de afirmação do episcopado, cotejamos duas hagiografias elaboradas no período com o intuito de percebermos variações nesses projetos. A *Vita Caesarii*, elaborada em aproximadamente 549, é uma obra coletiva de cinco membros do séquito cesariano (três bispos, um padre e um diácono) sobre a trajetória do bispo Cesário de Arles (c.470 – 542). A *Vita Patrum* é uma coletânea de vinte vidas de santos escrita pelo bispo Gregório de Tours (c. 539 – 594). A comparação ocorreu por meio da eleição de dois eixos principais para a análise: a proposta de configuração da Igreja e o ponto de vista sobre as lideranças políticas. Constatamos que ambas as obras difundem uma visão semelhante de certa superioridade das lideranças eclesiais em detrimento das políticas, apesar de apresentarem relativas divergências quanto à organização eclesial. Inferimos, portanto, que a diferenciação entre os projetos da Gália de Cesário e a Gália de Gregório é menos rígida do que se supõe.

Palavras-chave: Cesário de Arles, Gregório de Tours, hagiografia.

ABSTRACT

Resulting from the articulation between the Compared History and the Social History of Political Ideas, this dissertation aims at verifying the validity of the existence of a fractionated Church in the sixth century Gaul. With the assumption that the works elaborated by bishops served as ways of disseminating projects for episcopal affirmation, two hagiographies were compared in order to observe variations in such projects. *Vita Caesarii*, which dates back to around 549, is a piece that was elaborated by five followers of Caesarius of Arles (c. 470 – 542) – three bishops, one priest and one deacon. *Vita Patrum* is a collection of twenty lives of saints written by Bishop Gregory of Tours (c. 539 – 594). The comparison was made by electing two main references: the Church configuration proposition and the perspective on the political leaderships. It was verified that the two works bear and spread similar points of view, which support some superiority of Church leaderships to the detriment of political leaderships, despite presenting certain divergences regarding the institution, that is, the Church. It can be inferred, therefore, that the opposition between Caesarius' Gaul and Gregory's Gaul is less rigid than it has been believed to be.

Keywords: Caesarius of Arles, Gregory of Tours, hagiographies.

ABREVIATURAS E SIGLAS

DLH – *Decem Libri Historiarum* de Gregório de Tours.

GC – *De Gloria Confessorum* de Gregório de Tours.

GM – *De Gloria Martyrum* de Gregório de Tours.

Test. – Testamento de Cesário de Arles.

Serm. – Sermão 1 de Cesário de Arles.

VC – *Vita Caesarii* de Cipriano de Toulon, Firmino de Uzès, Vivêncio, Messiano e Estéfano.

VJ – *Liber de passione et virtutibus de Iuliani* de Gregório de Tours.

VM – *Libri de Virtutibus Sancti Martini episcopi* de Gregório de Tours.

VP – *Vita Patrum* de Gregório de Tours.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 13
1. UMA JUSTIFICATIVA TEÓRICO-METODOLÓGICA PARA ESTA PESQUISA	p. 18
1.1. O FENÔMENO RELIGIOSO MEDIEVAL E A HISTORIOGRAFIA	p. 19
1.2. UMA PREMISSE FUNDAMENTAL	p. 29
1.3. O PROBLEMA CENTRAL	p. 42
1.4. O INSTRUMENTAL TEÓRICO	p. 50
1.4.1. A ESCALA DE INSCRIÇÃO	p. 52
1.4.2. A PERSPECTIVA DE COMPARAÇÃO	p. 52
1.4.3. A ARTICULAÇÃO COM OUTRAS MODALIDADES DE HISTÓRIA	p. 53
1.5. AS FONTES	p. 60
1.6. O MÉTODO DE LEITURA DAS FONTES	p. 67
2. OS BISPOS DO SEXTO SÉCULO E OS FUNDAMENTOS DE SUA LIDERANÇA – ALGUNS APONTAMENTOS	p. 72
2.1. A AUTORIDADE EPISCOPAL: UM CONSTRUCTO COMPLEXO	p. 73
2.2. UMA PROPOSTA INTERPRETATIVA	p. 77
2.2.1. O BISPO COMO <i>PATER CIVITATIS</i>	p. 79
2.2.2. O BISPO COMO <i>PROCURATOR AGRORUM</i>	p. 87
2.2.3. O BISPO COMO <i>ALUMNUS SANCTORUM</i>	p. 94
3. CESÁRIO DE ARLES, O BISPO QUE PRIMEIRO É MONGE	p. 101
3.1. CESÁRIO DE ARLES: MONGE E PASTOR	p. 102
3.2. LIÇÕES DE UM INÍCIO PERFEITO.....	p. 109
3.3. CESÁRIO DE ARLES POR CESÁRIO DE ARLES.....	p. 118
3.3.1. DE SUA MORTE PRÓXIMA.....	p. 118

3.3.2. PETIÇÕES À SÉ APOSTÓLICA.....	p. 121
3.4. <i>VITA CAESARII</i> : ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO HAGIOGRÁFICO..	p. 123
3.4.1. OBEDECENDO ÀS JUSTAS ORDENS DOS REIS.....	p. 126
3.4.2. LIBERTANDO O VERDADEIRO TEMPLO.....	p. 132
4. GREGÓRIO DE TOURS, O BISPO QUE CELEBRA A SANTIDADE.....	p. 137
4.1. GREGÓRIO DE TOURS: TESTEMUNHA INGÊNUA E CONTADOR DE HISTÓRIAS E MILAGRES.....	p. 139
4.2. POR DETRÁS DA SANTIDADE - ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE AS PESSOAS SANTAS NOS <i>OCTO LIBRI MIRACULORUM</i>	p. 145
4.3. <i>VITA PATRUM</i> : ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO HAGIOGRÁFICO...	p. 157
4.3.1. UMA IGREJA DE BISPOS E MONGES	p. 162
4.3.2. JACÓS DIANTE DE FARAÓS	p. 162
CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 174
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p. 179
ANEXOS.....	p. 181
1) SÍNTESE DA <i>VITA CAESARII</i>	p. 188
2) SÍNTESE DA <i>VITA PATRUM</i>	p. 196

Introdução

*Toda obra é uma viagem, um trajeto, mas que só percorre tal ou qual caminho exterior em virtude dos caminhos e trajetórias interiores que a compõem, que constituem sua paisagem ou seu concerto*¹.

A frase acima é um trecho da apresentação que Gilles Deleuze promoveu sobre sua última obra – uma coletânea de dezessete textos sobre o tema do escrever. Depois da publicação de aproximadamente vinte livros acerca de questões filosóficas e literárias, ele já devia estar habituado às escolhas impostas pelo processo de escritura. Tantas viagens devem ter sido trilhadas pelo filósofo francês! A avaliação feita por Deleuze pareceu-nos igualmente válida ao abordarmos as operações históricas. Apesar de se configurar como um discurso distinto da Filosofia e da Literatura, a construção da História depende deste mesmo procedimento: é preciso perceber as opções, tomar algumas decisões e iniciar uma verdadeira jornada.

Os questionamentos norteadores da viagem percorrida desde o ingresso no Curso de Mestrado em História até o momento de escrita desta dissertação são melhor compreensíveis quando mais claramente expomos o tipo de história que temos em vista aqui, ainda que o texto por si já contenha uma série de indícios sobre este posicionamento. Em outubro de 2011, quando propusemos um projeto de pesquisa como um dos pré-requisitos para a seleção neste programa, estávamos motivados em dar continuidade aos estudos sobre o bispo gaulês Gregório de Tours (c. 539 – 594) iniciados ainda na graduação², para que algumas questões que persistiam sobre a

¹ DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed.34, 1997, capa.

² Nosso primeiro contato com Gregório de Tours derivou da participação, entre os anos de 2008 e 2011, no Projeto de Iniciação Científica denominado “Profetas, curandeiros e videntes na Gália de Gregório de Tours” desenvolvido sob a orientação do professor Edmar Checon de Freitas. Na ocasião, tendo como fontes as obras hagiográficas e as crônicas de Gregório de Tours, tínhamos como objetivo compreender a ação do poder episcopal diante de manifestações populares dentro do âmbito da Cristandade com o intuito de identificar os critérios de inclusão/exclusão dentro da comunidade religiosa. Em seguida, quando da elaboração do meu trabalho final de curso, novamente pesquisamos a respeito de tão interessante personagem através da análise de dois livros de sua autoria, procurando, desta vez, observar a maneira como os mecanismos de circulação das relíquias estavam descritos em suas obras para estabelecer algumas correlações entre esta movimentação e a perspectiva de Gregório sobre a autoridade do episcopado católico. O trabalho, elaborado em 2011, foi intitulado “Circulação de relíquias e autoridade episcopal na Gália de Gregório de Tours: uma comparação entre *De Gloria Martyrum* e *De Gloria Confessorum*”.

autoridade episcopal pudessem ser desenvolvidas. Não podemos negar que procurávamos também, a percepção de outra Gália além daquela a qual se tem acesso através das obras deste bispo. Foi neste processo de ampliação de horizontes que descobrimos Venâncio Fortunato, poeta e bispo de território adjacente ao de Tours, e elaboramos um projeto que objetivava, por meio de um exame comparativo das hagiografias elaboradas por ambos os bispos, compreender os mecanismos discursivos utilizados para se contribuir à afirmação da autoridade episcopal na sociedade gaulesa neste período.

Entretanto, tendo iniciado o curso, a participação nas discussões das disciplinas escolhidas, as reuniões com o orientador e algumas leituras executadas, fizeram-nos redefinir a abordagem e, por conseguinte, o objeto. O interesse pela problemática da autoridade episcopal e pelo método comparativo permaneceram. Contudo, ao invés de uma História das Ideias que priorizasse apenas a análise das ideias associadas às expressões e às estratégias discursivas, passamos a julgar igualmente favorável também realizar uma maior articulação entre as propostas teóricas e as práticas sociais efetivas. Numa perspectiva mais crítica, aderimos, assim, às pertinentes contribuições dos adeptos da tendência conhecida por História Social das Ideias Políticas. De posse deste instrumental teórico, passamos a pretender inquirir às fontes produzidas pelo episcopado com o intuito de verificar os projetos de ordem social veiculados por meio delas. Como abordaremos no desenvolvimento do trabalho, optamos por averiguar ao menos dois aspectos desses projetos: as propostas acerca da organização da Igreja e das relações políticas com os líderes seculares.

Outra mudança correlata, cujos motivos precisos esperamos justificar propriamente nas seções seguintes, foi a alteração até mesmo do escopo da comparação. Podemos adiantar que, ao aprofundarmos as leituras acerca da Gália do sexto século, identificamos uma linha interpretativa recorrente que sugere o entendimento de uma diferenciação profunda entre as perspectivas dos bispos metropolitanos³ Gregório de Tours, encarado como um representante da Gália do Norte, e Cesário de Arles (c. 470 – 542), entendido como um expoente da Gália do Sul. A maioria dos historiadores que geralmente assumem este ponto de vista costumam considerar haver não apenas um

³ A estrutura da Igreja gaulesa do sexto século era baseada em dioceses organizadas em províncias e seus bispos – os sufragantes – estavam subordinados a um bispo metropolitano. No sexto século, havia onze sés metropolitanas, a saber: Arles, Bordeaux, Bourges, Éze, Lyon, Narbonne, Rheims, Rouen, Sens, Vienne e Tours.

contraste geográfico, mas divergências culturais significativas entre as duas realidades. Referindo-se à região na qual a *civitas* de Arles ficava localizada, Willian Klingshirn afirmou que “em clima, geografia e cultura, a Provença romana assemelhava-se mais ao norte da Itália que ao resto da Gália, onde as pessoas vestiam calças ao invés de túnicas, bebiam cerveja ao invés de vinho e no império tardio ainda mediam as distâncias em léguas célticas ao invés das milhas romanas”⁴. Já Patrick Geary sustentou a ideia de que a Aquitânia e a Provença, regiões maiores que incluía, respectivamente as sés de Tours e de Arles, desenvolveram tradições monásticas diametralmente opostas. Para o autor, a forma de monasticismo provençal, irradiada notadamente pelos mosteiros de São Victor em Marselha e de Lérins – no local hoje conhecido como Ilha de São Honorato –, era mais aristocrática e mais relacionada ao legado oriental, enquanto o modelo aquitaniano foi caracterizado como uma série de iniciativas locais inspiradas na ação de São Martinho de Tours sem conexão institucional com o mosteiro de Marmoutier fundado pelo santo⁵.

Percebemos, portanto, que tais argumentos têm servido de base para que muitas análises valorizem a realidade do bispo arleasiano em virtude da influência da atividade literária monástica e da proximidade com o mundo mediterrânico em detrimento do contexto de Gregório, reduzido a um ambiente caracterizado pela crença supersticiosa na ação miraculosa dos santos, mormente São Martinho. Reconhecendo esta questão historiográfica, pensamos ser relevante desocuparmo-nos de uma investigação que levasse em conta o bispo-poeta de Poitiers em prol de uma tentativa de constatar a validade das suposições de uma Gália dividida culturalmente. Deste modo, resolvemos verificar este argumento por meio da análise de um produto elaborado por bispos em cada uma das realidades destacadas pelos defensores desta clivagem. Representando a Gália de Cesário de Arles, escolhemos a *Vita Caesarii*, obra escrita por membros do séquito cesariano por volta de 549 – cerca de sete anos após seu falecimento – abordando a trajetória do bispo. Para demonstrar um caso da Gália de Gregório de

⁴ Todas as citações em língua estrangeira aparecerem no corpo do texto como traduções livres e são reproduzidas integralmente nas notas de rodapé. No original: “in climate, geography, and culture, Roman Provence more closely resembled northern Italy than the rest of Gaul, where people wore trousers instead of tunics, drank beer instead of wine, and in the later empire still measured distances in Celtic leagues rather than Roman miles”. In: KLINGSHIRN, W. *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994a, p. 33.

⁵ GEARY, P. *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*. Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 139 – 149.

Tours, elegemos a *Vita Patrum*, uma coletânea de vinte vidas de santos escrita por este bispo.

Retomando Deleuze, podemos anunciar que, como fruto destas e de muitas outras viagens e decisões que não foram explicitadas nesta breve parte introdutória – mas que intencionamos apresentar ao longo do trabalho –, temos essa dissertação. O trabalho segue dividido em quatro capítulos. O primeiro é um capítulo mais teórico, em que pretendemos desvelar a inserção historiográfica da dissertação. Por meio dele, objetivamos exprimir as concepções teóricas e conceituais segundo as quais encaminhamos a pesquisa. O capítulo, por sua vez, apresenta seis subdivisões. Na seção inicial, tecemos observações sobre a maneira como a historiografia tem abordado o fenômeno religioso medieval. Em seguida, a partir de uma lacuna historiográfica identificada nesta primeira parte, indicamos a premissa na qual embasamos nossa pesquisa e o problema decorrente desta percepção o qual está no cerne do questionamento a que procuramos responder através deste trabalho. No quarto subcapítulo sintetizamos o instrumental teórico. Às duas últimas seções reservamos, respectivamente, as considerações a respeito da documentação utilizada e a explicação dos métodos de leitura destas fontes.

O segundo capítulo é uma espécie de nota explicativa no tocante à problemática da autoridade episcopal. Afinal, como abordar o tema da afirmação dos bispos na sociedade gaulesa sem expressarmos nosso entendimento a respeito deste grupo? Derivado de uma preocupação secundária – a de como compreender o episcopado gaulês do sexto século –, esse capítulo é o resultado do cruzamento de apontamentos de diversos historiadores sobre os fundamentos do domínio dos bispos medievais e das informações que observamos especificamente nas fontes do período valorizado aqui. Na primeira parte, almejamos apresentar algumas abordagens sobre o assunto e, na segunda, propomos um modelo interpretativo que agrega aspectos religiosos, culturais, econômicos e políticos para esta classificação.

Por meio dos capítulos três e quatro, analisamos propriamente os casos de Arles e de Tours. Iniciamos cada capítulo procedendo a um balanço historiográfico acerca da conjuntura e da obra a serem analisadas. Em seguida, procuramos estabelecer as linhas gerais do contexto social de produção dos autores. Por fim, realizando uma análise crítica do discurso hagiográfico dessas obras, acreditamos ter expressado os projetos de afirmação do episcopado adjacentes a cada uma delas no que diz respeito à proposta de

Igreja e de relações políticas. Na seção denominada Considerações Finais encerramos este exercício comparativo.

Capítulo 1

Uma justificativa teórico-metodológica para esta pesquisa

[O] tempo é um rato roedor das cousas, que as diminui ou altera no sentido de lhes dar outro aspecto. (...) Há, nos mais graves acontecimentos, muitos pormenores que se perdem, outros que a imaginação inventa para suprir os perdidos, e nem por isso a história morre.⁶

Encarado como um grande homem das letras da virada entre os séculos XIX e XX, Machado de Assis foi poeta, romancista, cronista, crítico literário e dramaturgo. A despeito de não ter se envolvido formalmente com a área de História, alguns trechos de sua produção marcada pela ‘arte de transições’⁷ indicam comentários relevantes para a apreciação dos historiadores. No trecho em destaque, extraído de um romance seu, depreendemos um ponto de vista da ação do tempo sobre as coisas que muito se assemelha às concepções de História que se tornaram dominantes a partir dos anos vinte.

Em sua *Apologia da História*, Marc Bloch formulou a frase que se reproduziria por tantas vezes nos mais diversos manuais introdutórios para os futuros historiadores: a História é a ciência dos homens no tempo! Assim procedendo, ele indicou a articulação dinâmica entre o passado e o presente como uma operação essencial para a construção histórica. Desenvolvendo também a proposta da necessidade de se desenvolver uma História-problema, Bloch então chegou à conclusão de que, ao se voltarem para o passado e elaborarem questionamentos às mais diversas fontes, os historiadores acabavam vertendo aspectos de sua época para as pesquisas elaboradas. Decorre disso a percepção de que a visão de um mesmo passado mudaria segundo o momento histórico em que o pesquisador estivesse imerso⁸. Não seria, pois, similar a esta postura teórica a

⁶ MACHADO DE ASSIS. Um ponto escuro. In: *Esau e Jacó*. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1989, p. 49.

⁷ Gustavo Franco explica que “a transitividade textual e temática de Machado chegou a extremos que o tornaram um paradigma do gênero. A ‘arte de transições’ consiste em unir tópicos sem relação aparente, mas que justapostos oferecem um resultado surpreendente. O cronista ‘ameniza’ esse trajeto entre temas, de tal sorte que os leitores mal percebem o salto de um assunto para o outro, alheio ao tema principal, depois o retorno, numa espiral de circularidade e de imagens unidas por uma tessitura de ‘livre associações’”. Segundo Franco, o trecho em destaque no início do capítulo representa um exemplo marcante desta prática de Machado de Assis. Cf. FRANCO, G. (org.) *A economia em Machado de Assis*. O olhar oblíquo do acionista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008, p. 14.

⁸ BLOCH, M. *A apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

ideia de que “o tempo é um rato roedor das cousas, que as diminui ou altera no sentido de lhes dar outro aspecto”?

1.1. O fenômeno religioso medieval e a historiografia

Há cerca de uma década, Charles Mériaux expôs uma comunicação no seminário sobre as elites na Alta Idade Média organizado pelo LAMOP⁹. No texto resultante desta apresentação oral, o autor assinalou algumas pistas rumo ao enquadramento do grupo das elites eclesiásticas deste período, retendo seu foco no episcopado e também nas elites locais e monásticas. Para o autor, a relevância de sua exposição residia no fato de que esta noção – a historiografia das elites eclesiásticas – ainda não tinha se tornado objeto evidente de uma reflexão de conjunto apesar da existência de muitos trabalhos que, reagindo a uma perspectiva tradicional, enfocavam uma linha mais social da História do Medievo. De acordo com Mériaux, poderíamos identificar ao menos duas grandes tendências na análise do fenômeno religioso da Idade Média¹⁰.

A mais antiga, que se convencionou denominar História Eclesiástica, pode ser caracterizada por seu estreito vínculo com a Igreja Católica e pela formulação de abordagens mais institucionais, concentrando-se em questões como a investigação do lugar exercido no seio da hierarquia eclesiástica dos indivíduos que ocupavam situações eminentes associadas à ordem. Utilizando métodos provenientes da Prosopografia e da Crítica Histórica, o principal resultado deste ponto de vista da História é a produção de listas das elites e do arrolamento de suas funções¹¹. Apesar do objetivo comum, por estar frequentemente fechada nos quadros nacionais, esta perspectiva acarretou

⁹ O *Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris* (LAMOP) é uma unidade pluridisciplinar e mista de pesquisadores de várias universidades francesas, sobretudo do *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) e a *Université de Paris 1 – Sorbonne*. O seminário em questão, denominado ‘*Les Élités dans le haut Moyen Âge VIe-XIIe siècle*’, teve lugar entre os dias 28 e 29 de novembro de 2003. Para verificar os relatórios escritos do encontro, incluindo o de Mériaux, Cf: <http://lamop.univ-paris1.fr/spip.php?article438#UxHjTxdXg0>. Acesso em 03/07/2013.

¹⁰ MÉRIAUX, C. *Historiographie des élites ecclésiastiques du haut Moyen Âge*. In: *Seminarie Les Élités dans le haut Moyen Âge VIe-XIIe siècle*, Marne-la-Vallée/Paris, 2003, p. 1.

¹¹ Para um ponto de vista positivo elaborado recentemente acerca do uso da Prosopografia – entendida, neste caso, como uma sociografia que visa à “construção da biografia coletiva de um conjunto de indivíduos com aspectos comuns comparáveis, sejam eles o estrato social, função, atividades ou cargos” – empregada ao estudo do Medievo, Cf: FERNANDES, F. A metodologia prosopográfica aplicada às fontes medievais: reflexões estruturais. In: *História da Historiografia*, Ouro Preto, nº 8, abril de 2012, p. 11 – 21.

publicações extremamente heterogêneas, das quais a *Gallia Christiana*¹², o *Monasticon Belge*¹³ e a *Germania Sacra*¹⁴ são os casos mais reputados.

Todavia, essa História Eclesiástica, sendo perpassada por impulsos endógenos e exógenos, sofreu grandes transformações a partir dos anos sessenta. Enquanto ocorriam mudanças significativas no campo disciplinar da História de modo mais amplo – a que aludiremos mais abertamente na seção 1.4. –, a própria Igreja Católica vivenciava processos de reestruturação dos quais o Concílio Vaticano II¹⁵ é uma testemunha considerável. Deste modo, conforme observou Maria de Lourdes Rosa,

começou, então, o rápido ocaso da velha ‘História Eclesiástica’, que estivera praticamente nas mãos de membros da própria Igreja, quase sempre, professores de universidades católicas ou membros de ordens religiosas. A ‘História Religiosa’ passou a ser estudada e ensinada nas universidades laicas, por historiadores(as) profissionais, e em contato com as restantes Ciências Sociais e Humanas, que conheceram então um grande desenvolvimento tanto de per si como na sua relação com a História¹⁶.

Percebemos então que neste processo, por meio de alterações nos referenciais teóricos e, por conseguinte, das modificações nas maneiras de se interrogar os velhos materiais, surgiram novos objetos. Como desdobramento de uma relação particular estabelecida com a Antropologia, temas antes desconsiderados – tais como a religiosidade popular, as práticas religiosas, a morte, a descrença e a violência religiosa – passaram ao primeiro plano, dando ensejo ao surgimento da História Religiosa.

No que diz respeito especificamente à Idade Média, para Rosa, a metamorfose historiográfica foi abissal. Durante os anos setenta, muitos integrantes da terceira geração da ‘Escola dos *Annales*’ ajustados a esta nova perspectiva acerca do fenômeno religioso promoveram uma série de esforços explicativos na direção de tentar apagar o estigma de um período medieval obscuro e improdutivo. Consoante a autora, teses como a de Jacques Le Goff sobre o Purgatório¹⁷, a de Jacques Chiffolleau sobre a

¹² Publicada entre 1715-1785, a *Gallia Christiana* é um guia histórico detalhado em seis grandes volumes sobre as dioceses e mosteiros franceses contendo biografias de bispos e abades.

¹³ Publicada em 1890, o *Monasticon belge* apresenta uma listagem das casas religiosas cristãs da Bélgica.

¹⁴ Um projeto iniciado na segunda metade do século XX e ainda em execução, a *Germania Sacra* tem por objetivo fornecer uma descrição histórico-estatística das instituições da Igreja na Alemanha.

¹⁵ Vigésimo primeiro concílio ecumênico da Igreja Católica, o Concílio Vaticano II foi convocado pelo Papa João XXIII em 1961 tendo como pauta a reflexão global da Igreja sobre si mesma e sobre as suas relações com o mundo.

¹⁶ ROSA, M. Tendências recentes da medievística na abordagem do fenômeno religioso medieval. In: *Religião e Religiosidades na Idade Média: poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012, p. 25.

¹⁷ Cf. LE GOFF, J. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995 (1981).

mutação tardo-medieval da relação com o Além¹⁸ e as de Philippe Ariès¹⁹ e de Michel Vovelle²⁰ sobre a morte – embora estes dois últimos estudiosos apenas parcialmente tenham versado sobre o Medieval –, ao revelarem o triunfo da noção de indivíduo na Baixa Idade Média em detrimento da ênfase nas relações comunitárias com os antepassados, “criaram quase *ex-novo* um campo de investigação”²¹. De sugestão, a hipótese da mutação das relações tradicionais com os mortos “foi transformada em algo quase inquestionável na medievalística francesa”²².

Nos anos oitenta, todavia, quando se assistia à consolidação destas visões inovadoras provenientes dessa História Religiosa, Maria de Lourdes Rosa percebeu um movimento de releitura da renovação francesa por parte de diversos estudiosos, mormente os ingleses. Embora tenha constatado que na Inglaterra a prática da História Religiosa medieval era escassa devido às condições históricas e que tinha havido grandes destruições do material arquivístico a partir de 1530, Rosa identificou que nas últimas décadas do século XX alguns autores, leigos em sua maioria, começaram a redescobrir esses arquivos, passando a recusar a proposta de ruptura tardo-medieval e a rever o paradigma de decadência católica que dominava a visão dos medievalistas franceses desde o estabelecimento do protestantismo²³.

Ainda mais adiante, no decorrer dos anos noventa, outra releitura necessária em meio a este processo de reestruturação teórica foi percebida por Marcelo Candido da Silva²⁴. Posto que tenha afirmado cultivar um sentimento de débito para com tal

¹⁸ Cf: CHIFFOLEAU, J. *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age* (vers 1320-vers 1480). Roma, Coleção da Escola Francesa de Roma, n° 47, 1980.

¹⁹ Cf: ARIÉS, P. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1989 (1975); _____. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989 (1977).

²⁰ Cf: VOVELLE, M.; VOVELLE G. (org.). *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XVe au XIXe siècle d'après les autels des âmes du purgatoire*. Paris: A. Colin, 1970; VOVELLE, M. Mourir autrefois. Paris: Gallimard/Julliard, 1974; _____. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments. Paris : Seuil, 1978; _____. *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.

²¹ ROSA, 2012, p. 29.

²² *Ibidem*, p. 30.

²³ Reproduziremos as conclusões resultantes das investigações de Clive Burges nos casos das capelas fúnebres em paróquias do final do Medieval, as quais são mencionadas pela autora ao nível de exemplo: “[E]m termos religiosos, a sociedade da Baixa Idade Média não estava ‘no caminho da modernidade’ que terminou na laicização oitocentista (devido ao triunfo ‘progressista’ do indivíduo sobre um mundo antigo em decadência interna); antes respondia, com um modelo integrado e dinâmico, a uma religiosidade comunitária, na qual a angústia individuelle não tinha cabimento, prevenida que estava por instituições religiosas e sociais”. Cf: *Ibidem*, p. 27 – 28.

²⁴ As ideias de Marcelo Cândido da Silva que apresentamos foram extraídas de duas obras principais publicadas em 2008. Porém, estes textos podem ser encaradas como uma continuidade de seus projetos de mestrado e de doutorado iniciados ainda nos anos 90.

movimento, o autor, ao promover um curto balanço de seus resultados, concluiu que a inovação trazida pelos medievalistas associados ao movimento dos *Annales* “não apenas teve como eixo a chamada Baixa Idade Média (poderíamos citar, nesse sentido, o clássico de Jacques Le Goff *O nascimento do purgatório*), mas também tendeu a tratar o período que vai do século V ao X de um ponto de vista teleológico”²⁵. Candido da Silva explicou que o fato dessa inovação ter ficado praticamente restrita aos períodos finais do Medievo acarretou uma deficiência em estudos relevantes a respeito das especificidades da Alta Idade Média. Deste modo, para este autor seria possível percebermos na atualidade a incidência de análises que, sob um entendimento evolucionista, encaram os primeiros séculos do Medievo como uma fase de gestação de fenômenos cujos desdobramentos nos períodos posteriores é que devem de fato ser estudados.

Um dos pressupostos que esse autor assume para justificar esta atitude teórica é a tese da barbárie, postura interpretativa que, de acordo com ele, representaria um resquício de um debate historiográfico iniciado no final do século XIX entre duas visões hegemônicas contrárias sobre a natureza dos reinos germânicos. Patrick Geary, que também identificou essa presunção subjacente a diversas análises, explicitou que

até muito recentemente, praticamente toda a escrita especializada neste assunto estava sendo elaborada na Alemanha e em menor escala na França. Portanto, o entendimento dominante deste período crucial continua a ser aquele formulado há mais de cinquenta anos atrás sobre a influência dupla da nostalgia da tradição cultural da antiguidade e do fervor nacionalista moderno disseminado pelas hostilidades franco-germânicas²⁶.

A compreensão do Alto Medievo por muito tempo esteve assim comprometida por esse fervor nacionalista, “uma espécie de ‘front acadêmico’ do combate nacional”²⁷, desencadeando dois caminhos principais de leitura dos acontecimentos.

De um lado, a supervalorização do legado dos povos bárbaros configurou aquilo que se classificou de “Escola Germanista”, ainda que na visão francesa prevalecesse a crença no assassinato da sociedade clássica por meio da ação evasiva desses povos e na alemã a percepção da vitalidade e da renovação trazida pelos bárbaros quando de seu

²⁵ CANDIDO DA SILVA, M. Entre Antiguidade Tardia e Alta Idade Média. Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 12, n. 2/n.3, 2008b, p. 56.

²⁶ No original: “until quite recently, virtually all of this specialist writing was being done in German and, to a lesser extent, French. Thus the dominant understanding of this crucial period continues to be that formulated over fifty years ago under the twin influences of nostalgia for the high cultural tradition of antiquity and of modern nationalistic fervor fanned by the fires of French-German hostilities.” In: GEARY, 1988, p. ix.

²⁷ CANDIDO DA SILVA, M. *A Realeza Cristã na Alta Idade Média*. Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V – VIII). São Paulo: Alameda, 2008a, p. 20.

encontro com um império decadente. Em muitas das análises sobre este prisma, tinha-se a compreensão de que a autoridade dos novos líderes germanos provinha tão somente de sua conquista militar. De acordo com Marcelo Candido da Silva, o livro *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France* publicado em 1840 por Augustin Thierry contribuiu diretamente com a difusão entre os franceses da ‘lenda negra’ dos bárbaros²⁸. Já a respeito do lado alemão, ele destacou a influência dos eruditos responsáveis pelas primeiras edições das fontes escritas sobre os reinos germânicos, tais quais o *Corpus Inscriptionum Latinarum*²⁹ e os *Monumenta Germaniae Historica*³⁰ visto que nestas publicações parece evidente uma seleção de documentos no sentido de afirmar o fim do Império Romano e o início de uma época regenerada política e economicamente³¹.

Por outro lado, desenvolveu-se também a “escola romanista”, a qual insistia na perenidade da herança imperial. Como primeiro expoente dessa “escola”, Candido da Silva reportou-se à obra *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans le Gaules* do abade Dubos que apresentou os reis francos “Chilperico (c. 456 – 482) e Clóvis como súditos do imperador, ao invés de conquistadores da Gália”³². Entretanto, um desdobramento exagerado desta proposta surgiu com a hipótese de entendimento do poder real dos povos germânicos como uma transposição de Roma que nada tinha a ver com o mundo germânico, já que alguns estudiosos passaram a alegar que os germanos teriam utilizado do aparato romano sem nem ao menos conseguirem compreender aquilo que faziam³³.

Embora aborde a ocorrência dessas duas visões sobre os germanos pretendendo diferenciá-las ao máximo, Marcelo Candido atestou que, na prática, não se pode dividir estritamente “os historiadores do mundo franco entre os adeptos das teses ‘germanistas’

²⁸ O argumento de A. Thierry que cooperou com a disseminação de um ponto de vista pessimista acerca dos germanos foi a tentativa de relacionar os conflitos entre a burguesia e a aristocracia de seu tempo aos antagonismos entre os galo-romanos e os novos habitantes da *pars occidentalis* do início do Medievo. Cf. CANDIDO DA SILVA, 2008a, p. 19.

²⁹ O *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIT) é uma compilação das inscrições epigráficas do Latim clássico cuja edição foi iniciada em 1853 sob a direção de Theodor Mommsen. O banco de dados desta coleção encontra-se disponível em: http://cil.bbaw.de/cil_en/dateien/datenbank_eng.php. Acesso em: 23/01/2014.

³⁰ Os *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) são um conjunto de fontes para o estudo da História Germânica abarcando o período entre a desestruturação do Império Romano e o século XV. O primeiro volume publicado foi em 1826. Essas fontes estão disponíveis online em: http://cil.bbaw.de/cil_en/dateien/datenbank_eng.php. Acesso em: 23/01/2014.

³¹ CANDIDO DA SILVA, 2008a, p. 19.

³² *Ibidem*, p. 20.

³³ *Ibidem*, p. 20; 53.

e os adeptos das teses ‘romanistas’” uma vez que tanto na França quanto na Alemanha “historiadores que professavam ideias da ‘Escola germanista’ chegaram a conclusões diametralmente opostas sobre a natureza da monarquia franca”³⁴. De igual maneira, o autor constatou que o exame da obra de determinados autores do período evidencia certa permeabilidade entre os argumentos romanistas e germanistas, aludindo principalmente à tese de Fustel de Coulanges em sua famosa *Histoire des institutions politiques de l’ancienne France* de 1888³⁵.

No século seguinte, porém, foram observadas tentativas de se romper com a clivagem romanismo/germanismo e certos autores, como F. Lot, F.L. Ganshof, L. Halphen, R. Folz e J. Imbert, passaram a aderir às linhas explicativas que identificavam componentes de origem plural nas características das instituições dos reinos germânicos ou que percebiam uma originalidade no sistema político forjado pelos germanos. Todavia, para Candido da Silva, as investidas no sentido de superar as dualidades dos anos 1800 acarretaram a eclosão de abordagens outra vez duvidosas que sugeriam uma ideia diretamente associada ao argumento da barbárie: a tese do patrimonialismo, isto é, o entendimento de que os povos germânicos tratavam seus reinos como propriedades privadas de seus soberanos. Procurando esclarecer essa tese, o professor afirmou que para seus adeptos imperava a compreensão de que “a *res publica* – o conjunto de todos os cidadãos, para o bem dos quais existia uma autoridade suprema – teria cedido lugar a uma concepção inteiramente oposta àquela elaborada pelos romanos, fundada unicamente nas conveniências pessoais dos príncipes”³⁶.

Quando se lançou ao estudo dos reinos germânicos nos anos 1990, o diagnóstico de Marcelo Candido da Silva não foi outro além da percepção de uma continuidade da ocorrência tanto de especulações germanistas e/ou romanistas bem como de afirmações de patrimonialidade e de desaparecimento do Estado para explicar as características básicas das novas fórmulas políticas³⁷. Felizmente, o autor vislumbrou também, ainda

³⁴ CANDIDO DA SILVA, 2008a, p. 22.

³⁵ No julgamento de Marcelo Candido da Silva, ao mesmo tempo em que Fustel de Coulanges valorizava a influência germânica nas instituições francas, ele não aceitava a ideia de destruição do legado romano, defendendo que o governo merovíngio era três quartos romano. Entretanto, ainda que não consiga classificá-lo de ‘romanista’ ou ‘germanista’, Candido da Silva atentou para o fato de que muitos historiadores franceses realizaram uma adoção bastante seletiva das ideias deste autor e “[s]ua afirmação de que as instituições romanas sobreviveram à queda de Roma acabou se dissipando em números trabalhos sobre a monarquia franca que, ao longo do século XX, insistiram na tese do desaparecimento da autoridade pública.” Cf. *Ibidem*, p. 23 – 24.

³⁶ *Ibidem*, p. 26.

³⁷ Dois trabalhos dos anos oitenta podem exemplificar tal perspectiva, sendo apenas o primeiro deles

que bastante timidamente, uma evolução historiográfica neste campo especialmente no território francês mencionando, sobretudo, a ação de Karl Werner. O diretor do Instituto Histórico Alemão de Paris por cerca de vinte anos a partir dos anos oitenta teria sido o pioneiro desta mutação historiográfica por apresentar uma revisão dos argumentos que caracterizam os reinos germânicos como patrimoniais e absolutistas e, especificamente no tocante ao *Regnum Francorum*, que encaram a conquista militar da Gália pelos francos com o objetivo de transformar este território em uma ‘Germânia’³⁸.

Na esteira deste movimento revisionista, o próprio Candido da Silva inseriu sua produção historiográfica, sugerindo ideias de que os reinos germânicos procuraram, ao menos em certa medida, estabelecer uma continuidade com a política romana. O autor declarou que, apesar do argumento da invasão bárbara do século V estar amplamente difundido ainda hoje, os bárbaros causaram apenas um pequeno impacto demográfico: eles representavam, em média, cerca de cinco por cento da população da Gália (no máximo dez por cento no Norte dessa região). Para estas alegações, ele admitiu-se tributário das ideias de alguns historiadores, principalmente Paul Veyne e Peter Brown, os quais tiveram atuação significativa neste processo de renovação teórica³⁹. É pela mesma razão que Daniela Bibiani e Moisés Tôrres, também seguindo a orientação proposta por outros autores, indicaram o termo “reinos romano-germânicos” como o nome mais adequado para caracterizar estas novas formações políticas, já que, embora o poder tenha ficado efetivamente sob o controle de um rei de origem germânica, suas populações eram fundamentalmente de etnia e cultura galo-romana, hispano-romana,

indicado por Candido da Silva. André Vauchez, embora não seja um especialista do mundo franco, afirmou que “o rei merovíngio era, realmente, um déspota que recebia o seu poder do sangue. Seu arbítrio só era limitado pela guerra civil, pelo assassinato e pelo temor supersticioso de Deus e dos santos”. Já Michel Rouche expôs as seguintes alegações: “Os bárbaros não podem compreender a res publica, a coisa pública, noção que requer certa capacidade de abstração. Não existe Estado bárbaro, pois a barbárie – noção subjetiva que não engloba forçosamente todos os germanos, mas pode também abranger os celtas da Bretanha e galo-romanos depravados – convém a soldados que estremeçam à menor injúria e só conhecem sentimentos violentos. São de uma grosseria brutal, embriagam-se com facilidade, empanturram-se até vomitar e principalmente fazem pilhagens e à sua volta só deixam terra desnuda.” Cf: VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995 (1980). p. 17 – 18; ROUCHE, M. *Alta Idade Média Ocidental*. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (ed.) *História da vida privada. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 (1985). p. 408.

³⁸ O autor citou diversas obras de Werner, das quais merecem destaque os artigos “La place du VIIe siècle dans l’évolution politique et institutionnelle de la Gaule franque” In: FONTAINE, J. (ed.) *Le septième siècle, changements et continuités*, Londres : Warburg Institute/University of London, 1992, p. 173 – 211 e “La ‘conquête franque’ de la Gaule. Itinéraires historiographiques d’une erreur”, *BECh* 154 (1996), p. 7 – 45, o qual seria uma resposta a um artigo de Marc Bloch sobre o mesmo tema publicado em 1929 Cf: CANDIDO DA SILVA 2008a, *passim*.

³⁹ *Ibidem*, p. 58.

ítalo-romana⁴⁰. Em outra obra, Candido da Silva pretendeu comprovar que os merovíngios, a primeira dinastia que governou o *Regnum Francorum* geralmente desqualificada sobremaneira por alguns círculos historiográficos em relação à dinastia dos carolíngios, soube preservar os conceitos de utilidade pública do período romano⁴¹. Atualmente, na segunda década do século XXI, constatamos que o caminho aberto por Werner, Candido da Silva, Bibiani e Torres – e outros tantos que não poderão ser mencionados devido aos limites deste capítulo – tem atraído a atenção dos novos pesquisadores e algumas dissertações e teses brasileiras derivaram dos questionamentos e conclusões elaborados por eles.

O modesto panorama que apresentamos acerca das explicações mais recorrentes sobre a configuração sócio-política sucessora do Império Romano não se fez sem nexos. O entendimento da persistência da tese da barbárie em diversos estudos elaborados em nosso tempo torna-se altamente relevante para a temática desenvolvida aqui, quando conseguimos aprofundar nosso olhar para além do que se afirma explicitamente. Isso porque a visão subestimadora que muitas análises promovem sobre os reinos germânicos é baseada não apenas na ideia da existência entre os germanos de uma concepção patrimonialista de poder – o que abordamos anteriormente –, como também no ponto de vista de que sua conversão ao cristianismo teria sido superficial. Deste modo, devemos atentar para um argumento secundário inerente a essas análises: o de que estes organismos políticos são apreendidos como reinos caracterizados por um poder real absoluto fundado pela força, no qual o cristianismo representaria mais uma crença supersticiosa do que uma consciência religiosa propriamente dita⁴².

Observando mais atentamente esse argumento, podemos deduzir a suposição de uma cisão fundamental entre dois domínios sócio-políticos da realidade da Alta Idade Média. Percebemos que a adoção desta postura interpretativa pessimista sobre os germanos implica, conseqüentemente, a defesa de que em contraposição a essa lógica patrimonial instaurada pelos governantes invasores os membros da Igreja – e, sobretudo, o episcopado por corresponder a sua parcela dirigente –, sendo galo-romanos, hispano-romanos, ítalo-romanos em sua maioria, representariam a permanência da autoridade romana naquela sociedade. Uma interpretação exemplar

⁴⁰ BIBIANI, D.; TÔRRES, M. A evolução política da Alta Idade Média na Europa Ocidental: Da pluralidade dos reinos romano-germânicos à unidade carolíngia. *Brathair*, v. 2, n. 1, 2002. p. 8.

⁴¹ CANDIDO DA SILVA 2008a, *passim*.

⁴² Isso apareceu nitidamente nos trechos de Rouche e Vauchez reproduzidos acima. Cf: nota 37.

neste sentido pode ser encontrada em obra clássica de Ferdinand Lot, autor que já citamos brevemente pela contribuição em favor da superação da dicotomia germanismo/romanismo. De acordo com Lot,

[a] Igreja, no século VI, é acima de tudo o episcopado. Na sua diocese (*parrochia*), o bispo é uma espécie de soberano. Domina totalmente os seus paroquianos. (...) Entre si e o pastor reina uma estreita solidariedade: a *parrochia* é uma grande família. (...) A vida da capital da *civitas* está nas mãos do bispo; a sua existência, tanto material como espiritual, está nas suas mãos. (...) O Merovíngio não lhe faz qualquer sombra, bem pelo contrário. O bispo é mesmo convidado a dar assistência ao conde no exercício de suas funções, ou seja, a vigiá-lo.⁴³

No trecho, notamos que foram empregados diversos vocábulos geralmente associados aos poderes políticos para descrever os bispos do sexto século, tais como o substantivo “soberano” e as formas verbais “domina” e “reina”. Deste modo, ressaltamos que o texto veicula a concepção de primazia do episcopado em detrimento dos reis merovíngios e de seus representantes como os condes. Tal valorização da posição de bispo decorreu da suposição de uma evidente associação entre a atuação das elites eclesiásticas e a autoridade pública romana, postura assumida mais explicitamente em outras partes de sua obra⁴⁴. Um desdobramento imediato da reprodução desse argumento foi a total desconsideração dos conflitos que pudessem ocorrer em torno da função episcopal.

Cerca de quinze anos depois, encontramos um artigo publicado por Jacques Le Goff, que se tornou outra referência importante por desenvolver explicações mais profundas a respeito da cultura dos homens da Igreja na Alta Idade Média⁴⁵. Neste texto, este ícone da chamada ‘Terceira Geração dos Annales’ defendeu a compreensão de que o período merovíngio seria caracterizado por uma profunda complexidade. Isso porque, embora tenha aumentado o fosso entre o que ele denomina de uma massa inculta e uma elite cultivada, não se poderia afirmar que a clivagem cultural coincidiria com a estratificação social visto que “a cultura intelectual se torna monopólio da igreja. Mesmo que houvesse grandes diferenças de grau de cultura entre os clérigos, a natureza

⁴³ LOT, F. *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*, Lisboa: Edições 70, 1950 (1927), p. 337 – 338.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 178.

⁴⁵ O trabalho, inédito, foi apresentado em 1966 no colóquio ‘Níveis de Cultura e Grupos Sociais’ na École normale supérieure da rua d’Ulm em Paris. Passados cerca de 10 anos, Le Goff publicou um livro com uma reunião de escritos seus em que este artigo figura seguido de outro no qual se aplicam estas conclusões para o caso de São Marcelo de Paris, personagem narrado por Venâncio Fortunato (530 – 600/609) na *Vita Marcellii*. Cf. LE GOFF, J. *Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia* In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1993 (1977), p. 207 – 219.

da sua cultura seria a mesma e a linha essencial de separação seria aquela que separaria os clérigos dos laicos”⁴⁶.

Dentro desta proposta, Le Goff esclareceu que teriam coexistido duas formas essenciais atuantes sobre as relações entre os meios sociais e os níveis de cultura nesse período, a saber: o monopólio clerical e o peso da massa camponesa, cada qual associado a uma organização cultural específica. Enquanto uma cultura eclesiástica (ou clerical) seria alimentada de certos aspectos da utensilagem mental greco-romana, a cultura laica, que ele prefere denominar de folclórica, devido à desorganização promovida pelas invasões, regressaria às tradições pagãs e pré-romanas. Entre estes dois grandes sistemas culturais seriam estabelecidas relações de contrariedade, estando firmadas “na oposição entre o caráter fundamentalmente ambíguo, equívoco, da cultura folclórica (crença nas forças *simultaneamente* boas e más e utilização de uma utensilagem cultural com *dois gumes*) e o ‘racionalismo’ da cultura eclesiástica (...)”⁴⁷. Inferimos, portanto, das considerações de Le Goff que apenas os religiosos, sendo os expoentes dessa cultura clerical vinculada à utensilagem mental greco-romana, foram encarados como praticantes de um pensamento racional e, portanto, mais avançado, superior. Mesmo que o autor não faça alusões especificamente à questão do poder, a diferenciação mental dos religiosos, valorizada por ele, poderia ser interpretada como uma justificativa para sua posição de destaque sobre a sociedade.

Passados mais quinze anos, é possível reconhecer esta mesma linha de pensamento na introdução que Lewis Thorpe escreveu à sua tradução dos *Decem Libri Historiarum* de Gregório de Tours. Na parte em que procura fornecer ao leitor uma imagem da função episcopal no período, ele comentou que

tornar-se um bispo na Gália merovíngia no sexto século era carregar uma grande responsabilidade e exercer grande poder. Uma vez eleito, bispos tinha a segurança da posse e a maioria deles ocupava seus tronos episcopais até sua morte. É verdade que Praetextatus de Rouen foi assassinado em sua própria catedral, que Egídio de Rheims foi enviado para o exílio por traição e por pouco escapou de um destino ruim, e que Guntário de Tours bebeu até morrer; mas eles eram exceções. Em contraste, aqueles em posição de autoridade secular podiam ser depostos a qualquer momento, ter suas terras e propriedades tomadas e ser torturados dos modos mais bestiais, independentemente de serem inocentes ou não⁴⁸.

⁴⁶ LE GOFF, 1993 (1977), p. 209 – 210.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 215.

⁴⁸ No original: “To become a Bishop in Merovingian Gaul in the sixth century was to shoulder great responsibility and to wield great power. Once elected, bishops had security of tenure, and most of them occupied their episcopal thrones until the day of their death. It is true that Praetextatus of Rouen was murdered in his own cathedral, that the politically-minded Egidius of Rheims was sent to exile for treason

No extrato textual reproduzido na página anterior, percebemos a continuidade de uma visão que fragmenta bispos e reis, provocando a desvalorização destes últimos. Todavia, diferentemente dos dois outros casos que lembramos, o autor aqui pareceu um pouco mais alerta aos conflitos sociais, já que chegou a mencionar casos em que bispos tiveram de enfrentar sérios problemas durante seu tempo de governo eclesiástico, tais quais o de Pretextato de Rouen, Egídio de Rheims e Guntário de Tours. Contudo, ele encarou tais fatos como exceções, uma vez que em outra parte de sua obra os bispos foram caracterizados enquanto “os defensores e exemplos da moralidade pública, e eles eram virtualmente os únicos indivíduos numa posição de autoridade que tinham algum sentido de compaixão humana, e que praticavam a caridade cristã e a bondade”⁴⁹. Em outras palavras, Thorpe superestimou a posição episcopal, relacionando sua autoridade não somente à noção de moralidade pública bem como aos princípios cristãos de compaixão e caridade.

1.2. Uma premissa fundamental

Todavia, quando examinamos as fontes, evidenciamos o quanto a adesão a este ponto de vista é bastante problemática. *Georgius Florentius Gregorius*, que ficou conhecido como Gregório de Tours, nasceu provavelmente na *Civitas Arvenorum*, atual Clermont-Ferrand, entre 538 e 540. Embora sejam a principal fonte sobre sua história pessoal – ainda que certas vezes possamos extrair algumas dados de poemas escritos por Venâncio Fortunato –, os escritos de Gregório, em geral, são pouco precisos quando o assunto é o falar de si mesmo e de sua família. É necessário relacionarmos as informações aqui e ali para chegarmos a algumas conclusões. Não há dúvida, contudo, de que, desde criança, ele teve ao seu redor familiares que lhe serviram de exemplos de serviço tanto aos poderes temporais quanto aos espirituais.

and narrowly escaped a worse fate, and that Gunthar of Tours drank himself to death; but they were exceptions. In contrast with this, quite apart from the likelihood of their being killed on the battlefield or mortally wounded in some affray, those in positions of secular authority were liable to be deposed at any moment, to have their lands and property sequestered, to be tortured to death in the most inhuman and bestial way, irrespective of whether they were innocent or guilty of whatever charge had been leveled against hem, or indeed of whether or not there was any such charge. In: THORPE, L. Introduction. In: *Gregory of Tours. The History of the Franks*. London: Penguin Books, 1974, p. 9 – 10.

⁴⁹ No original: “the defenders and exemplars of public morality; and they were virtually the only individuals in a position of authority who had any sense whatsoever of human compassion, and who practiced Christian charity and loving kindness”. In: *Ibidem*, p. 10.

Por um lado, ele era um legítimo representante da nobreza senatorial galoromana. Seu pai Florêncio, que era fruto da união de Leocádia (filha do senador Leocádio de Bourges) com Geórgio (senador de Clermont), acabou seguindo os passos exatos do pai neste território, tornando-se seu sucessor no Senado⁵⁰. Sua mãe Armentária, por sua vez, era neta de Florentino (senador que se tornou bispo)⁵¹ e sobrinha do Duque Gundulfo⁵². Por outro, tamanha era a relação de sua família com a instituição católica que ele não somente era sobrinho-neto dos bispos Tétrico de Langres e Nicétio de Lyon pelo lado materno e sobrinho do bispo Galo de Clermont pelo lado paterno⁵³, como também treze dos dezoito bispos de Tours que o precederam eram parentes seus⁵⁴. Seu último nome era uma homenagem a seu bisavô materno *Gregorius Attalus*, antigo bispo de Langres⁵⁵. A parte da família de seu pai alegava ainda ligações com *Vettius Epagatus*, um dos primeiros mártires da Gália⁵⁶. Porque os territórios de Clermont e Tours estiveram profundamente marcados, respectivamente, pelos cultos de São Juliano e de São Martinho, Gregório cresceu no meio de pessoas que estabeleceram relações específicas com esses santos. Aliás, Raymond Van Dam especulou que o casamento entre Florêncio e Armentária tenha representado não apenas uma fusão entre duas famílias proeminentes, mas também uma associação de aliados de santos diferentes⁵⁷.

Diante de tal panorama, não nos causou grande admiração observar que sua geração continuou estas tradições familiares. Sua sobrinha Justina, a filha de sua irmã, tornou-se priora no convento de Poitiers⁵⁸. Já Gregório, com apenas 34 anos de idade, foi elevado ao episcopado, posição que ocupou até a sua morte, cerca de vinte anos depois⁵⁹. Porém, apesar de tão duradoura carreira, logo no início do bispado, ele enfrentou alguns problemas com o conde Leudaste e com dois clérigos associados a ele coincidentemente conhecidos sob o mesmo nome de Riculfo. Enquanto o primeiro, um subdiácono, foi responsável por acusar Gregório de difamações diversas, entre elas um

⁵⁰ VP VI:1; XIV:3.

⁵¹ VP VIII:1.

⁵² DLH VI:11.

⁵³ DLH V:49; VP VIII:2; VP II:2.

⁵⁴ DLH X:31.

⁵⁵ VP VII:4.

⁵⁶ VP VI:1.

⁵⁷ VAN DAM, R, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 55.

⁵⁸ DLH X:15.

⁵⁹ DLH X:31.

insulto feito à rainha Fredegunda; o segundo, um padre, além de também insultar o bispo, cuspiu nele e tentou agarrá-lo⁶⁰. Felizmente, o tal padre não conseguiu atentar contra sua vida e nosso bispo conseguiu livrar-se de toda esta sorte de agressões e manteve sua posição, escrevendo em seu tempo de governo da sé uma série de textos tornados muito úteis para os fins desta pesquisa⁶¹.

Entretanto, nem todos parecem ter gozado da mesma sorte. É muito provável que a carreira episcopal também fosse o destino de seu irmão Pedro se ele não tivesse sido assassinado quando ainda era um diácono em Langres. Enquanto servia seu parente bispo Tétrico de Langres, Pedro parece ter adquirido uma boa reputação entre as pessoas. Quando este bispo foi acometido por uma doença, Munderico foi designado sob a aprovação do rei Chilperico para temporariamente servir como arcebispo. Quando da morte de Tétrico, esse arcebispo deveria ter tomado posse como o novo bispo, mas, no contexto de algumas rivalidades entre os reis francos, ele foi capturado como prisioneiro e mandado para o exílio. Diante do cargo vacante, Pedro propôs como substituto o nome de Silvestre, homem pertencente a sua família. Contudo, também este não pôde assumir o cargo uma vez que morreu antes de sua consagração, aparentemente devido a um ataque epilético. O filho de Silvestre então vinculou-se à Lampádio, antigo diácono de Tétrico dispensado por má administração dos fundos dos pobres – ato que contou com o apoio de Pedro –, e, juntos, eles passaram a acusar Pedro do assassinato de Silvestre. Em uma audiência em Lyon, o acusado, jurando inocência, foi absolvido. Todavia, dois anos mais tarde, instigado por Lampádio, o filho de Silvestre assassinou o irmão de Gregório⁶². Logo, inferimos que, não obstante a tendência em considerar Gregório como alguém que nasceu para o episcopado devido à sua linhagem, as circunstâncias que levaram à morte de seu irmão bem como os problemas experimentados com algumas pessoas de seu entorno que se opuseram à sua consagração, dizem muito a respeito das disputas daquele período.

O controle de Cesário de Arles sobre sua diocese também não se demonstrou tão simples. À primeira vista, as condições eram favoráveis. Ele fazia parte de uma rica família galo-romana do território portuário de Châlon-sur-Saône, região não muito

⁶⁰ *DLH* V:49.

⁶¹ De acordo com Raymond Van Dam, Gregório de Tours escreveu a maioria de seus trabalhos durante os anos de seu episcopado. Cf. VAN DAM, R. Introduction. In: *Gregory of Tours. Glory on Martyrs*. Liverpool: Liverpool University Press, 1988, p. 4.

⁶² *DLH* V:5.

distante de Arles⁶³. Contudo, porque diferentemente do caso de Gregório sua família aparentemente não mantinha ligações próximas com aqueles que governavam a sé episcopal de Châlon, Cesário não permaneceu muito tempo naquela localidade. Depois de servir no clero regional por cerca de dois anos, ele entrou para o mosteiro de Lérins⁶⁴, grande centro ascético da Provença que atraía aristocratas diversos. De acordo com Paulo Duarte, “além da motivação religiosa, expressa na busca pelo isolamento, pelo ideal ascético e pela formação de referências literárias, pastorais e doutrinárias, o círculo lerinense atuou no sentido de preservar e ampliar as dioceses sob controle de bispos oriundos do mosteiro em todo o sul da Gália”⁶⁵.

Assim, embora Cesário tenha enfrentado alguns problemas de relacionamento durante sua estadia no mosteiro devido à sua prática de um ascetismo assaz extremo⁶⁶, sua permanência neste local o fez chegar à Arles com muito mais chances de elevar-se à posição episcopal, afinal, ele agora fazia parte da rede lérinense tal como dois antigos bispos da cidade: Honorato e Hilário de Arles. Ademais, o quadro ficou ainda mais cômodo para o recém-chegado quando ele descobriu-se “parente” do bispo Aeônio e desenvolveu aliados aristocratas por lá, tal como o retórico africano Juliano Pomério⁶⁷. Deste modo, não surpreende os pesquisadores sobre sua trajetória notar que as fontes relatam que ele foi indicado para a sucessão episcopal diante do rei pelo bispo antecessor⁶⁸.

Porém, apesar do longo bispado (502 – 542), sua primeira década de governo sobre Arles foi bastante problemática. Esta indicação prévia por Aeônio provocou o ressentimento de alguns eclesiásticos que estavam na expectativa de participarem da sucessão episcopal. Além disso, Cesário despertou suspeita junto aos soberanos visigodos, seja por sua cidade de origem estar sob domínio burgúndio ou por suas filiações aristocráticas⁶⁹. Deste modo, sua *Vita* relata que Liciniano, um de seus tabeliões, acusou-lhe de traição ao rei visigodo em prol dos burgúndios, o que desencadeou seu exílio provisório na cidade de Bourdeaux⁷⁰. Em outra ocasião, a ação

⁶³ VC I:3.

⁶⁴ VC I:4-5.

⁶⁵ DUARTE, P. As heresias nos sermões de Cesário de Arles: pregação e afirmação episcopal no século VI. *Plêthos*, Vol. 1, 2011, p. 104, nota 35.

⁶⁶ VC I: 6.

⁶⁷ VC I: 9 – 10.

⁶⁸ VC I: 13.

⁶⁹ DUARTE, P., 2011, p. 105, nota 36.

⁷⁰ VC I: 21.

de outro de seus clérigos (que era um de seus familiares) em prol dos francos levou-o ao aprisionamento pelos godos, ato que parece ter sido aprovado pelos judeus da região⁷¹. Com a tomada pelos francos da dinastia merovíngia dos territórios visigodos na Aquitânia na primeira década do século VI, estes embates motivados por acusações de traição diminuíram consideravelmente, mas certamente outras circunstâncias devem ter motivado tensões dentro das dioceses.

Neste exame sucinto das trajetórias desses dois bispos realçamos uma premissa fundamental para esta pesquisa: independentemente da herança romana na configuração da autoridade episcopal, temos de considerar os embates relativos à tentativa do bispo impor-se como uma liderança na sociedade. A despeito da permanência da linha de pensamento preconizada por Lot, Le Goff e Thorpe como apontamos anteriormente, devemos admitir, por outro lado, que há alguns anos já podemos identificar a consolidação de uma postura interpretativa mais problematizadora da autoridade episcopal por parte de alguns medievalistas.

Um passo significativo foi dado ao se perceber que chegar à posição de bispo após uma carreira regular no clero era um acontecimento bastante raro na Gália franca. De acordo com Patrick Geary, uma carreira regular no clero era iniciada com a posição de lector, que evoluía até a de padre, chegando finalmente a de bispo⁷². Já consoante Gregório de Tours, essa carreira abrangia uma progressão ainda mais detalhada. Em um dos casos narrados pelo bispo, que exploraremos melhor no capítulo seguinte, o personagem Cato proferiu a seguinte afirmativa:

eu fui promovido a todos os níveis da posição clerical de acordo com o preceito canônico. Eu fui um lector por dez anos; por cinco anos eu desempenhei os deveres de subdiácono; por quinze anos eu servi como diácono e eu tenho abraçado a dignidade do padroado pelos últimos vinte anos. O que me resta além de ser ordenado bispo como prêmio de meu serviço fiel?⁷³

Patrick Geary explicou que, embora a tradição exigisse que o bispo fosse eleito tanto pelo clero como pelo povo da diocese, os elementos combinados para a escolha episcopal no período pareciam apontar para as posições de três grupos: o clero diocesano, o rei e a aristocracia leiga. O autor enfatizou a ação dessa última esfera,

⁷¹ VC I: 29 – 39.

⁷² GEARY, 1988, p. 127 – 128.

⁷³ No original: “*Nam et ipsos clericati gradus canonica sum semper institutione sortitus. Lector decim annis fui, subdiaconatos officium quinque annis ministravi, diaconatus vero quindecim annis mancipatus fui, presbyterii, inquam, honorem viginti annis potior. Quid enim mihi nunc restat, nisi ut episcopatum, quem fidelis servitus promeretur, accipiam?*”. In: DLH IV: 6.

afirmando que as famílias aristocráticas que dominavam algumas sés eram verdadeiras dinastias episcopais, que frequentemente entravam em conflito para garantir o domínio das principais dioceses, visto que o controle das propriedades da Igreja seria a chave para o poder regional permitindo, assim, a continuação da parentela⁷⁴.

Gary Johnson e Marcelo Cândido da Silva, porém, avançaram na discussão quando compreenderam os conflitos entre os bispos e os reis merovíngios no que tange ao controle da religião. Enquanto aquele entendeu o século sexto como um período em que, apesar das determinações dos concílios, os reis dominavam a Igreja na Gália⁷⁵, este último percebeu nesse período a sucessão de uma época de maior controle merovíngio para um momento em que os bispos viraram um pouco o jogo⁷⁶. Consoante Candido da Silva, a conversão de Clóvis oficializou no norte da Gália certa concórdia entre o rei e a hierarquia católica, expressamente no que diz ao episcopado. De acordo com esta aliança, que ele denominou de modelo de “realeza constantiniana”, ao rei eram concedidas prerrogativas para a ingerência nos assuntos internos da Igreja. Em contrapartida, os bispos teriam anuído a intervenção real para ratificar o seu papel dirigente no interior do clero através da cooperação dos monarcas. Algumas mutações na cultura política e nas relações de poder levaram à transição desse modelo para aquilo que ele nomeou de “realeza cristã” – uma forma de governo na qual a realização do bem da coletividade entendido como sua salvação é associada ao exercício do poder político supremo, a ponto de se tornar seu principal fundamento. A partir dessa época, o autor observou nas fontes cada vez mais bispos interferindo, com o consentimento real, na vida política do *Regnum Francorum*.

Ian Wood, que sugeriu a investigação das relações entre o bispo, o rei e as figuras líderes da diocese para o entendimento do poder eclesiástico, ratificou algumas das ideias de Geary, Johnson e Candido da Silva, mesmo sem mencioná-los diretamente em sua obra acerca dos reinos merovíngios. Segundo este autor, a conexão da autoridade dos bispos com a ação dos reis era altamente intensa, já que, na prática, o poder de um metropolitano era influenciado pelos fatores políticos tais como o favor do qual gozava na corte:

o envolvimento real nas nomeações episcopais sugere que o rei e seus bispos provavelmente trabalhavam juntos e não em oposição. Apesar dos conflitos

⁷⁴ GEARY, 1988, p. 132 – 134.

⁷⁵ JOHNSON, G. Royal participation in episcopal elections in Merovingian Gaul. In: *Electronic Antiquity*, v. III, n. 3, 1995, p. 1 – 7.

⁷⁶ CÂNDIDO DA SILVA, 2008a, *passim*.

ocasionais entre os bispos e os condes (*comites*) e da aparente restrição do poder do condes em algumas cidades, o poder secular e a autoridade eclesiástica não pareciam em conflito⁷⁷.

Entretanto, como vemos no trecho, tendo minimizado o enfrentamento entre o episcopado e a monarquia, Wood direcionou a análise para outras relações conflituosas. Nesta perspectiva, as ligações entre o bispo e sua própria diocese foram vistas cheias de complicações por uma série de fatores.

Primeiramente, ele citou o fato de que em algumas situações os reis indicavam bispos sem nenhuma conexão com as dioceses que deveriam governar. A origem do bispo seria então determinante para o tratamento inicial dispensado pela comunidade local, ainda mais em meio às rivalidades familiares em torno de algumas dioceses. O autor mencionou ainda a questão do monopólio dos locais de devoção. Para Wood, além de regular as vidas dos crentes, os bispos tentaram monopolizar os locais de culto, uma vez que alguns deles podiam se apresentar como focos de poder religioso fora de seu controle. Um grande problema apontado por ele seria a concorrência que a atuação dos monges poderia acarretar.

Grandes mosteiros poderiam alcançar autoridade espiritual bastante considerável. Em certa medida, a Igreja merovíngia no sexto século tentou resistir ao problema apresentado pela influência das comunidades monásticas por meio de legislação eclesiástica prescrevendo que abades deveriam estar sob a supervisão do bispo. Isso foi o início de um longo debate que iria continuar no sétimo século com o crescimento de concessões de imunidade da intervenção episcopal a determinada fundação monástica⁷⁸.

Apesar deste traço positivo da análise de Wood de perceber os diversos polos de conflito enfrentado pelo episcopado, mormente a ação do clero regular, foi Peter Brown quem procurou mais diligentemente rever a ideia de que a posição ocupada pelos líderes religiosos era absoluta na sociedade medieval. A tentativa de disseminar esta visão deu-se por meio de dois trabalhos principais: o livro *The cult of saints. Its rise and function in Late Christianity*⁷⁹ e o artigo *Relics and Social Status in the Age of Gregory of*

⁷⁷ No original: “Royal involvement in episcopal appointments suggests that the king and their bishops were likely to work together rather than in opposition. (...) Despite occasional conflicts between bishops and *comites*, and the apparent restriction of comital power in some towns, secular power and ecclesiastical authority should not be seen as being in conflict.” In: WOOD, I. *The Merovingian kingdoms*. London: Longman, 1994, p. 79.

⁷⁸ No original: “Great monasteries could achieve very considerable spiritual authority. To some extent, the Merovingian Church in the sixth century tried to obviate the problem presented by the religious influence of monastic communities with a stream of ecclesiastical legislation placing abbots under the supervision of the bishop. This was to be start of a long debate which would be continued in the seventh century with the growth of concessions of immunity from Episcopal intervention to particular monastic foundation.”. In: *Ibidem*, p. 74.

⁷⁹ BROWN, P. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

*Tours*⁸⁰. No momento em que as obras foram lançadas, a maioria dos trabalhos acerca do tema da santidade medieval tinha como foco apenas uma perspectiva cultural do fenômeno, sendo recorrentes as publicações a respeito de verificações de modelos de santidade vigentes ou de disposições mentais que induziram o desenvolvimento da prática de devoção aos santos. Por esta razão, os esforços explicativos de Brown destacaram-se diante de seus pares devido à preocupação sociológica imputada a questões comumente encaradas como integrantes do âmbito da cultura.

Em seu livro, cujo objetivo era proceder a uma análise do surgimento e da função do culto aos santos tomando como referenciais os países mediterrânicos de língua latina entre os séculos II e IV, Brown veiculou a ideia de que a forma específica que esse culto assumiu foi uma apropriação das elites cristãs. Nessa análise, aos bispos foi outorgado papel ativo neste processo como propagandistas da nova forma de religiosidade, já que se tornaram os representantes concretos dos seres sobrenaturais – tese que exploraremos mais no próximo capítulo. No ano seguinte, o autor completou estas observações com a publicação do artigo que já destacamos. Neste texto, há a mesma concentração nos aspectos sociais do fenômeno da santidade, mas, talvez pela extensão limitada, foi necessário realizar um recorte mais específico. Então, como indicado no próprio título, ele propôs um estudo sobre o tempo e a obra de Gregório de Tours, justificando que “por nós nos aproximamos mais da estética do sexto século meio dos milagres de Gregório que através de outras fontes”⁸¹.

Num primeiro momento, Brown procurou compreender as relações entre as relíquias dos santos e o seu culto de um modo mais generalizado. Em seguida, através de informações retiradas dos diversos relatos escritos pelo bispo de Tours, ele tentou demonstrar não somente que parecia haver uma preocupação constante dos bispos narrados de inculcar modelos de comportamento nos fieis, mas também que as posturas de conduta valorizadas por estes homens possuíam relações intrínsecas com a manutenção de seu *status* na sociedade. Nas palavras do próprio autor,

nós tendemos a exagerar a ceretza do modo como os bispos estabeleceram sua posição na Gália do sexto século. Nós assumimos que, para homens de família senatorial, o exercício do domínio ocorria sem nenhum desafio (...). Qualquer bispo que objetivasse estabelecer a si mesmo tinha de recorrer a uma gama de critérios de *status* frequentemente conflitantes. Na criação de

⁸⁰ BROWN, P. Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours. In: Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley: University of California, 1982, p. 222 – 250.

⁸¹ No original: “we get closer to the aesthetics of the sixth century in Gregory’s miracles than in most other sources”. In: *Ibidem*, p. 230.

status, a opinião pública contava tanto quanto a riqueza familiar, a genealogia e a entrada naquilo que Karl Stroheker de nobreza senatorial da Gália antiga (*Senatorial Adel in Spätaniken Gallien*).⁸²

De acordo com esta percepção, Brown então sugeriu que dentro dos critérios de manutenção do *status* de um bispo, a opinião pública contava mais que a riqueza familiar, a genealogia e o pertencimento ao meio senatorial, uma vez que entendia o mexerico como um fator constante na Igreja do século VI. Algumas páginas mais à frente, ele elucidou que a suposição professada para fundamentar esta conclusão é o de que as cidades gaulesas do sexto século eram ainda cidades romanas tardias e, por isso, a antiga e conflituosa fórmula do *consensus facere* para a eleição dos bispos – isto é, a ideia de que a comunidade deveria chegar a um consenso sobre aqueles que deveriam presidir suas sés – tinha permanecido. O estudioso constatou que as cerimônias de chegada (*adventus*) dos novos bispos nas cidades eram, na verdade, rituais de *consensus* e, “o *consensus* sobre o qual o status de um bispo como Gregório dependia, até mesmo com São Martinho por trás dele, poderia ser tão frágil quanto o gelo”⁸³. O entendimento da importância de tais cerimônias levou-o, assim, a atestar as investidas dos diversos bispos do sexto século no sentido de construir imagens socialmente favoráveis sobre si mesmos pautadas na ênfase em modelos de comportamento.

Foi por esta razão que, especificamente a respeito de Gregório de Tours, Brown acreditou ter apreendido a palavra-chave para a compreensão do mundo religioso do bispo, a saber o vocábulo *reverentia*. Para o autor, na concepção desse bispo o foco na crença em objetos invisíveis acarretava a realização de obrigações específicas para o participante. Nas palavras do especialista,

a *reverentia* variaria sobre um amplo espectro. Esse espectro poderia apresentar-se como formas tão diferentes de etiqueta em relação ao sobrenatural que davam estrutura à vida, à experiência e aos acontecimentos lembrados. Sua antítese natural era a *rusticitas*, a qual é melhor traduzida como desleixo, grosseria – a falha, ou recusa positiva, em dar estrutura à vida em termos de relações com marcos sobrenaturais específicos.⁸⁴

⁸² No original: “We tend to exaggerate the certainty of touch with which the bishops established their position in the Gaul of the sixth century. We assume that, for men of senatorial family, outright dominance came easily and without challenge (...) Any bishop who wished to establish himself had to draw on a wide range of frequently conflicting criteria of status. In the creation of status, public opinion counted for much as family wealth, genealogy and an entry in Karl Stroheker's *Senatorial Adel in Spätaniken Gallien*.”. In: BROWN, 1982, p. 243.

⁸³ No original: “the *consensus* on which the status of a bishop like Gregory depended, even with St Martin behind him, could be as thin as ice”. In: *Ibidem*, p. 248.

⁸⁴ No original: “*Reverentia* would vary over a wide spectrum. This spectrum could be seen as so many differing forms of etiquette towards the supernatural that gave structure to life, to experience and to remembered happenings. Its natural antithesis was *rusticitas*, which is best translated as 'boorishness', 'slipshodness' – the failure, or the positive refusal, to give life structure in terms of relations with specific supernatural landmarks”. In: *Ibidem*, p. 230.

Além do estabelecimento da concepção de *reverentia* de Gregório de Tours, Brown acrescentou que para evitar a *rusticitas* em relação ao sobrenatural, a prática de *reverentia* envolveria não apenas obrigações e ritmos de vida específicos, mas também “uma determinação consciente e relativamente nova da parte de líderes cristãos articulados para associar questões de uma maneira particular e não de outra”⁸⁵.

Pensando, assim, na articulação deliberada das lideranças religiosas para tentar preservar a posição de controle que procuravam exercer sobre a sociedade e verificando que as relíquias configuravam-se nos objetos centrais do sistema de crenças na santidade, Brown sugeriu que sua estratégia essencial pautava-se na ênfase nas relíquias dos santos, dos quais se fizeram guardiões. O autor conjecturou que a regulação das atitudes e dos comportamentos em relação a elas seria o principal traço do discurso da *reverentia*, afirmando que sua manutenção, “à primeira vista aparentemente tão espontânea, era uma planta que necessitava de uma poda cuidadosa. Sem ela, as relíquias não teriam adquirido status e as tumbas dos mortos permaneceriam despercebidas para sempre em seus lugares”⁸⁶. Portanto, o autor concluiu seu estudo com o entendimento de que, a partir dos escritos do bispo de Tours, era possível perceber uma prática real e concreta fundamentada nonexo entre a existência de homens cujo *status* pessoal dependia de uma relação especial com os patronos invisíveis da sociedade e a necessidade de inculcar nas pessoas a *reverentia* devida aos santos.

Perante tais hipóteses, não negamos sobremaneira os avanços interpretativos apregoados nas obras de Peter Brown! A perspectiva de que os bispos precisavam construir continuamente sua posição de poder na sociedade constitui um grande êxito de sua obra. Contudo, sua declaração que preza o fator opinião pública como um elemento capital para a manutenção da autoridade episcopal nos parece um tanto demasiada. Em primeiro lugar, dada à complexidade da realidade social, seria necessário formularmos *a priori* uma significação apropriada para a expressão ‘opinião pública’. Não contam os diversos grupos e classes sociais com percepções variadas das práticas da existência humana? De que maneira poderíamos então aglutiná-las todas sob um único rótulo? E, caso tal unidade fosse concebível, como, nós, historiadores, conseguiríamos nos aproximar da compreensão do que seria matéria precisa de consenso social no sexto século utilizando-nos majoritariamente de fontes produzidas por certas parcelas da

⁸⁵ No original: “a conscious and relatively novel determination on the part of articulate Christian leaders to put two and two together in one particular way and no other”. In: BROWN, 1982, p. 234 – 235.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 235.

sociedade? Uma análise que procure chegar o mais próximo possível da realidade do contexto sócio-histórico considerado precisa atentar para as multiplicidades sociais e para a interação conflituosa entre os diversos estratos das sociedades⁸⁷.

Posto que considere a primazia do fator ‘opinião pública’ no que tange à continuidade do domínio dos bispos na sociedade, Peter Brown situou este aspecto ao lado de outros, tais quais a genealogia e a riqueza familiar. Segundo o medievalista, a justificativa para este proceder teórico era o entendimento de que a “especulação sobre os elos de conexão entre os fenômenos sociais e religiosos daquele período deve integrar parte de uma pesquisa mais ampla e mais cautelosa sobre a comunidade humana por trás da evidência da Idade das Trevas”⁸⁸. Deve-se notar, deste modo, que apesar da proposta equivocada acerca de uma disposição mental consensual sobre os bispos do sexto século, estes questionamentos propostos por Peter Brown têm o bônus de não desprender ‘questões espirituais’ das sociopolíticas, o que consideramos uma postura adequada.

E consiste exatamente neste ponto a conclusão a que almejamos alcançar neste subcapítulo. Para tanto, sublinharemos ainda a contribuição de Aline Coutrot reiterada em um artigo que, apesar de ter como tema especificamente as atitudes políticas dos cristãos na França do século XX, tornou-se muito útil diante dos progressos especulativos que dispõe sobre as ligações entre a religião e a política⁸⁹. Esse artigo integra uma coletânea organizada por René Rémond nos anos oitenta, historiador que

⁸⁷ Recentemente, Mário Jorge da Motta Bastos relatou uma deficiência similar na obra de Peter Brown. Realizando um balanço de sua produção acerca da temática da santidade medieval, Bastos considerou positivo o fato de que o autor ressaltou o caráter mediador assumido pelo cristianismo ao referir-se à *unanimitas* como o traço mais marcante do culto aos santos, assunto que diversas análises costumavam desprezar. Entretanto, Mário Bastos criticou a ingenuidade de Brown ao conceber o culto aos santos como um momento de uma popularização da cultura da elite para uma audiência mais ampla ao invés de percebê-lo como um momento de reprodução das relações de dependência e submissão que estruturaram a sociedade de então. Nas palavras exatas de Bastos, “em tal caráter mediador do cristianismo concentra-se o exercício de sua função hegemônica, a partir da qual se afirmam e se difundem os valores sociais, ou a cultura da elite, que não é, ademais, uma variável independente da evolução das próprias relações sociais. O que Peter Brown tergiversa ao abordar o vigor do cristianismo, e a *reverentia* que ele suscita nas relações com o sagrado e com o poder, sob o viés de uma socialização – um processo social abstrato do qual dependem todos os seres humanos – é o conteúdo específico das relações de dependência e exploração que a ele se articulam.” Cf: BASTOS, M. Santidade, Hierarquia e Dependência Social na Alta Idade Média (Península Ibérica séculos V/VIII). *História Revista* (UFG), Goiânia, v. 11, p. 135 – 159, 2006.

⁸⁸ No original: “speculation on the connecting links between the social and the religious phenomena of the age must form part of a wider, more groping search for the human community behind the Dark Age evidence”. BROWN, 1982, p. 249.

⁸⁹ COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 (1988).

esteve na vanguarda da renovação da História Política⁹⁰. Logo no início do texto, a autora procurou situar o leitor explicando a transformação da perspectiva a respeito da relevância do entrelaçamento entre as esferas política e religiosa: se por muito tempo esse nexos foi desprezado, ela percebeu que a partir da década de vinte, as forças religiosas começaram a ser levadas em consideração como fator de explicação política⁹¹.

Em seguida, essa autora iniciou o primeiro de uma série de questionamentos frutíferos: “Em que o religioso, particularmente o cristianismo, pode interessar à história do político? O que há de comum entre a religião, que propõe a salvação no além, e a política, que rege a sorte dos homens nesta terra? À primeira vista, parece que uma diz respeito ao íntimo do ser, a outra ao coletivo”⁹². De acordo com Coutrot, no que tange a esta questão, as teses produzidas pelos adeptos do marxismo tendiam a perceber uma mesma natureza na religião e na política. Em posição contrária estaria o pensamento liberal, que consideraria a religião como uma questão de ordem estritamente privada. Seria então possível um ajuste entre estas perspectivas aparentemente irreconciliáveis? A resposta assim proposta por ela foi colocar-se a meio caminho entre os pontos de vista marxista e liberal. A autora concluiu ser mais profícuo encarar as duas esferas como distintas, porém envolvidas em relações de interdependência. Logo ela elucidou que

[o] fundamento de todas essas mediações reside no fato de que a crença religiosa se manifesta em Igrejas que são corpos sociais dotados de uma organização que possui mais de um traço em comum com a sociedade política. Como corpos sociais, as Igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. Toda a vida elas pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada *hic e nunc*; toda a vida elas proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fieis se submeter a eles. Definitivamente, nada do que concerne ao homem e à sociedade lhes é estranho, mesmo que de uma época para a outra a insistência em certos preceitos tenha eclipsado outros.⁹³

⁹⁰ Consoante Marieta de Moraes Ferreira, que assinou sua apresentação da edição em português em 2003, essa obra deveria ser encarada como de maior relevância para o público universitário no Brasil uma vez observada a recente ampliação do espaço do domínio historiográfico da História Política nas universidades brasileiras. Tal entusiasmo pode ser justificado: o livro assinado por Rémond obtém o êxito de não apenas procurar legitimar o estudo do político em virtude das antigas acusações de uma História Política apenas interessada na curta duração e com foco tão somente nas minorias privilegiadas, como também de apontar caminhos possíveis para a renovação da disciplina abordando alguns temas tradicionais por meio de novas perspectivas e propondo novos objetos, tais como o discurso e a mídia. Cf. RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 (1988), p. 6; 8.

⁹¹ A autora apresentou causas diversas por trás desta releitura, tais quais o desenvolvimento da História e da Sociologia Religiosa e a disseminação de pesquisas de opinião, e referiu-se à colaboração de autores como Charles Seignobos e André Siegfried. Cf. COUTROT, 2003 (1988), p. 331 – 334.

⁹² *Ibidem*, p 334.

⁹³ *Ibidem*, loc. cit.

Ao classificá-la de corpo social, contrariando a postura habitual de muitos, líderes religiosos e fiéis sobretudo, de se apresentarem como membros integrantes de um organismo tão somente espiritual, Aline Coutrot expandiu o entendimento sobre a esfera de atuação da Igreja cristã. Embora já neste sucinto trecho esteja evidente uma postura crítica ao discurso religioso de neutralidade política, a autora acrescentou ainda que “a religião vivida no seio das Igrejas cristãs se inscreve em manifestações coletivas que marcam às vezes os grandes ritos de passagem, que são portadoras de um conteúdo cultural e agentes de socialização”⁹⁴.

A partir da ratificação destas assertivas, podemos redefinir o entendimento sobre o que seria uma premissa fundamental para nossa pesquisa. Há algumas páginas atrás alegamos ser necessário considerar a importância dos embates relativos à tentativa do bispo impor-se como uma liderança na sociedade do sexto século. Podemos agora agregar a essa ideia inicial a compreensão de que, supondo haver ameaças contínuas ao poder episcopal neste período, tudo aquilo produzido por este grupo devia conter não apenas ensinamentos relativos ao âmbito do sagrado, mas, igualmente, proposições de soluções aos problemas sociais e políticos daquela época. Ao ponderarem acerca do Reino de Deus, da Igreja e do comportamento cristão, os bispos também emitiam juízos de valor a respeito do mundo social, visto que estava implicitamente presente em suas falas uma defesa da posição desses próprios líderes.

Ocupando a função de bispos metropolitanos, Cesário e Gregório devem ter utilizado de seus púlpitos para favorecerem a si mesmos, principalmente naqueles momentos mais embaraçosos como vimos há pouco. Quanto a Cesário de Arles, contamos atualmente com uma boa quantidade de prédicas de sua autoria no formato escrito⁹⁵, porém, não há sequer indícios de possíveis hábitos de transcrição daquelas de

⁹⁴ COUTROT, 2003 (1988), p. 334.

⁹⁵ Assume-se haver 238 sermões escritos por Cesário de Arles. Esta é a posição que se sustenta desde 1937 quando o beneditino Germain Morin, depois de aproximadamente quarenta anos aplicados ao estudo do bispo, publicou sua primeira edição crítica. Esta publicação representou um grande avanço nos estudos sobre Cesário porque, de acordo com as informações retiradas de sua *vita* (VC I:55), podemos deduzir que ele tinha o hábito de distribuir cópias de seus sermões para estimular a prática da leitura da Palavra e suprir a incapacidade de padres e bispos de seu tempo. Por esta razão, Marie-José Delage encarou que seus sermões apresentam como característica pulsante a despersonalização, carecendo de alusões precisas de topografia e história a fim de facilitar as possíveis adaptações futuras. Isso fornece uma justificativa para o fato de que muitos sermões do bispo em diversas tradições manuscritas foram enganosamente atribuídos a outros autores e houve muitas confusões principalmente com a produção de Agostinho, este grande Pai da Igreja mencionado com mais intensidade em suas pregações. Juntamente com a fixação dos textos que restituíram a Cesário a fama propagada em sua *vita* de ser um grande pregador – sobre o qual discorreremos na nota 95 –, a proposta de Germain Morin de divisão dos sermões segundo cinco categorias – *de diversis, de scriptura, de tempore, de sanctis* e *ad monachos* – também se consagrou. Cf: DÉLAGE,

Gregório de Tours. Contudo, acreditamos que os sermões são apenas um tipo de fonte produzida pelos bispos na qual poderíamos vislumbrar sua tomada de posição diante das divergências de seu tempo. A produção episcopal como um todo configura-se em um elemento privilegiado para observarmos sua proposta de afirmação de autoridade.

1.3. O problema central

No cânone final do concílio da Igreja realizado em Mâcon no ano de 585, os metropolitanos Prisco de Lyon, Evâncio de Vienne, Pretextato de Rouen e Bertram de Bourdeaux, juntamente com outros cinquenta bispos e doze representantes de bispos ausentes, sancionaram o seguinte: “após a deliberação e a discussão de todos os irmãos, decidiu-se que, à observação das regras dos antigos pais, todos deverão se reunir em três anos para que [...] discutam as questões que se apresentarão, englobando a religião divina bem como as necessidade humanas e dando a todas uma solução justa e imparcial”⁹⁶. Nesta curta passagem, percebemos ao menos um aspecto marcante a respeito do pensamento episcopal no final do sexto século: a convicção de que sua atribuição legislativa situava-se além da matéria da religião divina.

Ao verificarmos o conteúdo de outros cânones do mesmo concílio, notamos que, a despeito de aquela reunião ter sido convocada pelo Rei Gontrão⁹⁷, estes clérigos mostram-se empenhados em estabelecer alguns limites da ação de leigos – notadamente os juízes – sobre os membros da Igreja, visto que em diversos momentos procuraram firmar o próprio julgamento sobre as ‘questões humanas’. De vinte cânones, cerca de seis versam sobre o tema da justiça, direta ou indiretamente⁹⁸. Dentre outras determinações, aos clérigos proibiu-se não somente acusarem seus irmãos para juízes seculares⁹⁹, bem como assistirem a julgamentos de culpados¹⁰⁰. Outra resolução importante neste sentido foi a decisão de que viúvas e órfãos sob a tutela de um bispo apenas poderiam ser convocados ante tribunais leigos após o consentimento desse

M-J. Introduction. In: CESAIRE D’ARLES. *Sermons au peuple*. Tome I (Sermons 1 – 20), v. 175. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971, p. 65 – 93; KLINGSHIRN, 1994a, p. 4.

⁹⁶ No original: “*Vniuersae fraternitatis deliberatione ac disputatione complacuit, ut antiquorum patrum iura in omnibus custodita ad synodum post trietericum tempus omnes conveniant, ut de alterna principaliter sospitate exhilarati causarum exsurgentium tam divinae religionis quam humanae necessitatis discutiant et omnibus iustum aequumque finem imponant.*”. Mâcon II: 20.

⁹⁷ Neto de Clóvis, Gontrão governou os francos entre 561 e 593.

⁹⁸ Mâcon II: 7, 9, 10, 12, 14 e 19.

⁹⁹ Mâcon II: 8.

¹⁰⁰ Mâcon II: 19.

bispo¹⁰¹. A orientação geral era a de que os casos deveriam ser encaminhados “para o juízo do bispo, em cuja presença poderia ser obtida uma sentença conforme à justiça e à verdade”¹⁰².

Na introdução da edição das atas conciliares merovíngias que consultamos para ter acesso a esses cânones, conferimos que os organizadores já tinham identificado nestes documentos uma proposta por parte do episcopado de ingerência em ‘assuntos seculares’. De acordo com a concepção de Brigitte Basdevant e Jean Gaudemet,

os cânones conciliares não tem o único mérito de dizer o direito. Certamente, sua proposta é fixar as regras, lembrar os deveres dos cristãos, formular as proibições. Mas estas injunções se dirigem a uma sociedade. Elas mostram as fraquezas e exigências, as necessidades e aspirações dessa sociedade. A regra de direito traduz um projeto de ordem social e envolve valores morais. Ela ensina então sobre as mentalidades, ao menos dos legisladores. Os abusos denunciados, os objetivos fixados fornecessem por um lado úteis testemunhos sobre a vida social, seus fracassos, seu ideal¹⁰³.

Diante destas considerações, que fomentam o entendimento de que as normas são uma construção social em resposta a problemas pontuais do tempo em que foram determinadas, ratificamos a ideia de que os diversos concílios da igreja traduzem projetos de ordem social imbuídos de certos valores morais.

A respeito da proposição que embasa nosso trabalho, a alusão à ata conciliar forneceu-nos uma amostra igualmente proveitosa em acréscimo à análise dos acontecimentos das carreiras de Cesário de Arles e de Gregório de Tours. Não estaríamos, assim, repetindo aquilo que já se tornou compreensível? O diferencial desta seção em relação à anterior é que pretendemos exprimir mais claramente a problemática que suscitou a elaboração desse trabalho. Tendo percebido algumas forças de resistência à liderança episcopal na sociedade e, por conseguinte, as diversas tentativas de afirmação de sua autoridade por parte deste grupo social, começamos a nos questionar se haveria então uma maneira compartilhada do episcopado gaulês do sexto século reagir aos desafios enfrentados.

¹⁰¹ *Mâcon* II: 12.

¹⁰² No original: “*in episcopi tantum iudicio, in cuius presentia litem contestans quae sunt iustitiae acce vertitatis, audiat*”. *Mâcon* II: 7.

¹⁰³ No original: “ Les canons conciliaires n’ont pas pour seul mérite de dire le droit. Certes, leur propos est de fixer des règles, de rappeler les devoirs du chrétien, de formuler des interdictions. Mais ces injonctions s’adressent à une société. Elles en disent les faiblesses et les exigences, les besoins et les aspirations. La règle de droit traduit un projet d’ordre social et met en cause des valeurs morales. Elle renseigne donc sur les mentalités, du moins sur celles de législateurs. Les abus dénoncés, les objectifs fixés fournissent de leur côté d’utiles témoignages sur la vie sociale, ses défaillances, son idéal”. In: BASDEVANT, B; GAUDEMET, J. Introduction. LES CANONS des conciles mérovingiens (VI-VII siècles). *Soucers Chrétiennes*, v. 353 e 354. Paris: Éditions du Cerf, 1989, p. 9.

Quando executávamos o levantamento bibliográfico crucial ao desenvolvimento da pesquisa, a primeira referência a que tivemos acesso neste sentido proveio de uma análise acerca das atas conciliares do sexto e do sétimo século. Na introdução geral de sua *Histoire des conciles mérovingiens*, Odete Pontal manifestou a compreensão dos concílios como momentos em que se ilustrava o espírito e a prática do colegiado episcopal. Conforme exposição da autora, mesmo que a Igreja franca divergisse em relação à doutrina e à disciplina e apesar das diferenças políticas dependendo do reino em que cada núcleo cristão estivesse localizado, houve uma intenção deliberada de agir em proveito da catolicidade com o objetivo de construir uma cristandade propriamente franca ou galo-romana. Deste modo, a frequente ocorrência de sínodos é considerada um indicativo destes esforços de unificação, uma vez que Pontal entendeu que os concílios erigiram as estruturas e as constituições da fé cristã e da sociedade, lançando, à longo prazo, as bases não somente da sociedade medieval como também da moderna. A respeito deste último ponto, a autora complementou sua suposição de uma prolongada duração das estruturas com a afirmação de que “os concílios merovíngios modelaram uma Igreja, uma sociedade, uma cristandade que, através de mil vicissitudes, formou a França e então as instituições foram se perpetuando ao menos até a Revolução Francesa e algumas até os nossos dias”¹⁰⁴.

Após a leitura deste texto, retemos a impressão de que, neste trabalho, ao retroceder ao passado medieval, Odete Pontal traduziu para sua análise um aspecto de unidade nacional concernente a seu próprio tempo. Acreditamos, portanto, que a autora impôs à Alta Idade Média uma unidade idealizada para justificar a coesa França contemporânea. No entanto, diante da descoberta de interpretações divergentes, logo atestamos que não há unanimidade na historiografia especializada sobre este assunto. Para outros autores, ainda que defronte a dificuldades comuns, os bispos não afinaram uma estratégia uniforme. J. M. Wallace-Hadrill é um exemplo de posição contrária à de Odete Pontal. Em livro publicado seis anos antes da obra dessa autora e cujo tema é justamente a Igreja na Gália durante o domínio dos francos, o autor apresentou uma sólida exposição a respeito da fragmentação do cristianismo daquele período:

A Igreja merovíngia teve um crescimento exuberante. Abaixo dela, e não tão profundo, havia o rico solo da experiência religiosa galo-romana.

¹⁰⁴ No original: “les conciles mérovingiens ont modelé une Église, une société, une chrétienté qui, à travers mille vicissitudes, ont formé la France et dont les institutions se sont perpétuées au moins jusqu’à la Révolution française, et plusieurs jusqu’à nos jours”. In: PONTAL, O. *Histoire des conciles mérovingiens*. Paris: Éditions du Cerf, 1989, p. 10.

(...) A realidade, contudo, é as igrejas galo-romanas: comunidades cristãs, núcleos sociais acoplados às cidades, conscientes de suas histórias e identidades separadas. Quando elas falavam, elas tendiam à difração, e isso antes mesmo das invasões germânicas. Algumas tinham inícios antigos nos dias da perseguição – Lyons, por exemplo, com São Irineu – enquanto outras, mais jovens, deviam mais a um bom começo sob o encorajamento imperial, como Arles ou Trier. Algumas eram muito ricas, outras pateticamente pobres. Em concílios ocasionais, elas puderam ser induzidas a falar regionalmente a respeito de um número limitado de assuntos de comum interesse. Que elas influenciaram umas às outras é certo, mas não mais que foram influenciadas, quando houve oportunidade, por Roma ou Milão ou pelas igrejas distantes no Egito, Síria ou Constantinopla.¹⁰⁵

No trecho reproduzido, que integra o parágrafo introdutório do livro, apreciamos bastante a caracterização das comunidades cristãs do sexto século através da metáfora do solo e da vegetação. O interessante é perceber que, nesta explicação do autor, o entendimento de uma tendência à refração na Igreja merovíngia dissociou-se das ‘invasões germânicas’, sendo encarada como uma marca legada da experiência galo-romana. Wallace-Hadrill não apenas evitou a repetição da tese da barbárie, como também recusou a ideia de que a Igreja de Roma já desfrutava no período merovíngio da posição de destaque que exerceu no final da Idade Média. Em meio a esta linha de raciocínio, não nos admira verificar que o autor entendeu os concílios como momentos em que somente ocasionalmente os representantes de comunidades com histórias e identidades tão diversas falavam uma mesma linguagem.

Posteriormente, Patrick Geary alegou um ponto de vista similar ao de Wallace-Hadrill quando sustentou que uma Igreja franca nunca existiu de fato. Ele esclareceu que a paisagem religiosa merovíngia “era composta de um grande número de igrejas, cada qual encabeçada por um bispo e servindo como o centro cultural e político de uma elite local. No curso do sexto século os monarcas francos trouxeram algum sentido de unidade ao episcopado, mas basicamente ele permaneceu tão faccioso quanto a sociedade galo-romana que o controlava e o populava¹⁰⁶. Ao lado desta igreja que classificou de episcopal, Geary identificou

¹⁰⁵ No original: “The Merovingian Church was a luxuriant overgrowth. Beneath it, and not fair beneath it, lay the rich soil of Gallo-Roman religious experience.

(...) The reality, however, is Gallo-Roman churches; Christian communities, social nuclei embedded in the cities, aware of their separate histories and their separate identities. When they spoke, they betrayed a tendency to diffraction; and this long before the Germanic invasions. Some had ancient beginnings in the days of persecution – Lyon, for example, with St Irenaeus – while others, younger, owed more to a good start under imperial encouragement, like Arles and Trier. Some were very rich, other pathetically poor. In occasional councils they could be induced to speak regionally on a limited number of subjects of common interest. That they influenced each other is certain; but no more than they were influenced, as chance afforded, by Rome or Milan or by churches much further afield in Egypt, Syria, or Constantinople”. In: WALLACE-HADRILL, J., *The Frankish Church*, Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 1.

¹⁰⁶ No original: “was composed of a great number of churches, each headed by a bishop and serving as the

ao menos duas ou até três igrejas monásticas, cada qual com suas próprias tradições, suas próprias relações com as elites locais, e seus focos religiosos. Estas clivagens por sua vez corresponderam às principais regiões culturais da França, as quais eram em geral a região ao norte do Loire, a Aquitânia e o leste, incluindo a bacia do Ródano e o litoral provençal.¹⁰⁷

Nas duas passagens, observamos que o historiador foi de encontro à postura de Pontal ao ressaltar a pluralidade entre as igrejas no sexto século justificando esta característica como um efeito da potente atuação das elites locais. Se as igrejas episcopais foram percebidas na qualidade de centros políticos e culturais das elites dos quais os bispos eram porta-vozes, as igrejas ditas monásticas semelhantemente foram compreendidas por intermédio das relações estabelecidas com essas elites. Em adicional, destacamos o fato de que, bem como o colega Wallace-Hadrill, Geary rejeitou a linha interpretativa que sugere a ênfase na barbaridade dos novos governantes. Ao invés disso, o autor sugeriu que em meio a uma sociedade e uma igreja facciosas a fonte de coesão emanaria das lideranças políticas em virtude de ter entendido que algumas atitudes dos monarcas francos pretendiam suscitar certa harmonia para o episcopado. Todavia, ele não se preocupou em detalhar esta afirmativa no capítulo em que levantou esta hipótese, nem no restante de sua obra.

O trabalho de Elisabeth Magnou-Northier¹⁰⁸ apresentado em evento que lembrou o aniversário de morte de Gregório de Tours¹⁰⁹ foi outra publicação com a qual nos deparamos que corroborou a avaliação deste dois autores. Neste artigo, divulgado aproximadamente dez anos depois do livro de Wallace-Hadrill, constatamos a retomada dos argumentos a respeito da diversificação das comunidades cristãs na Gália do sexto século. Em alternativa à explicação de Wallace-Hadrill, que defendeu a continuidade entre as Igrejas galo-romanas e as merovíngias, e à exposição de Geary, que investiu no nexos entre as elites locais e a lideranças religiosas, o núcleo do raciocínio de Magnou-Northier é a percepção de tendências distintas de pensamento entre o clero. De acordo

cultic and political center of the local elite. In the course of the sixth century the Frankish monarchs brought some sense of unity to the episcopate, but ultimately it remained as factious as the Gallo-Roman society which controlled and populated it” In: GEARY, 1988, p. 123.

¹⁰⁷ No original: “at least two and ultimately three monastic churches, each with its own traditions, its own relation to the local elites, and its religious focus. These cleavages in turn corresponded to the major cultural regions of Francia, which were in general the region north of the Loire, Aquitanie, and the east, including the Rhône watershed and the Provençal littoral”. In: *Ibidem, loc. cit.*

¹⁰⁸ MAGNOU-NORTHER, E., Existe-t-il une géographie des courants de pensée dans le clergé de la Gaule au VI^e siècle? In: GALINIE, H.; GAUTHIER, N. (org.); *Grégoire de Tours et l'espace Gaulois*. Actes du congrés international, Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Association Grégoire, 1994, p. 139 – 157.

¹⁰⁹ O congresso internacional *Grégoire de Tours et l'espace Gaulois* aconteceu em 1994, na mesma cidade em que o bispo falecera há 1400 anos atrás.

com a autora, falar de uma Igreja franca “como se tratasse de um corpo monolítico e unânime, tendo, por assim dizer, um único coração e vontade não passa de um mito. Ontem nem hoje uma igreja deste tipo não existe na sociedade dos homens”¹¹⁰. Examinando especialmente atas conciliares e material hagiográfico, ela então constatou que o clero gaulês daquela época estava atravessado por correntes diversas e até mesmo contrárias em relação à autoridade devida aos reis, à autonomia dos mosteiros e à gestão dos bens eclesiásticos. A autora chegou a indicar três delas, as quais poderiam ser classificadas como agremiações geográficas, a saber: um polo na Provença, Burgúndia e Aquitânia, outro em Tours e Paris e uma terceira vertente composta pelos clérigos participantes das cortes dos merovíngios¹¹¹.

Apesar da abordagem inovadora, notamos um traço bastante desconcertante na argumentação da autora. Magnou-Northier em momento algum buscou esclarecer as bases teóricas das quais partia ou definir precisamente sua noção de tendências ou correntes de pensamento. Tratar-se-ia de um conjunto de diretrizes e parâmetros determinados ou refletiria uma conduta espontânea e involuntária? Não saberemos com exatidão. Entretanto, observamos que a autora adotou as ideias do Papa Gelásio como uma padrão explicativo, embora também não tenha explicitado claramente as razões desta escolha. Deste modo, a corrente de pensamento identificada na Provença e na Burgúndia foi classificada de ‘gelasiana moderada’ enquanto a tendência típica de Tours e de Paris seria encarada como uma corrente contestadora, fruto de um ‘gelasianismo radical’.

Posto que tenha se dedicado a uma linha argumentativa relativamente diferente da de Geary, reconhecemos que as fronteiras geográfico-ideológicas estabelecidas por Magnou-Northier (a Burgúndia e a Provença; Paris e Tours; Orléans e Soissons) equipararam-se, de certo modo, às três regiões culturais da Francia frisadas pelo autor (os territórios ao norte do Rio Loire; a Aquitânia; a Provença). A percepção da convergência entre os autores foi de grande interesse para essa pesquisa. Aliás,

¹¹⁰ No original: “comme s’il s’agissait d’un corps monolithique et unanime, n’ayant pour ainsi dire qu’un cœur et qu’une volonté, relève du mythe. Pas plus hier qu’aujourd’hui une telle Eglise n’a existé dans la société des hommes”. In: MAGNOU-NORTHER, 1994, p. 156.

¹¹¹ Diversas capitais reais foram fixadas pelos merovíngios no *Regnum Francorum*. Após a morte de Clóvis, seus filhos que partilharam o poder – Teuderico I, Clodomiro, Childeberto I e Clotário I – estabeleceram residência respectivamente em Reims, Orléans, Paris e Soissons. A segunda partilha, que ocorreu com a morte de Clotário I em 561 em benefício de Chilperico, Gontrão, Sigeberto e Cariberto, inicialmente manteve essas capitais. Porém, algumas disputas internas e certas ameaças externas paulatinamente motivaram alterações neste quadro. Paris, por exemplo, foi alcançando o *status* de capital neutra e Reims foi substituída por Metz.

principiamos a investigar mais intensamente nesta direção e atestamos que neste cenário historiográfico, a partir da ideia de uma Igreja franca segmentada, alguns autores trabalharam com uma grande distinção entre as realidades específicas das cidades de Arles, localizada no litoral da Provença, e Tours, simultaneamente próxima da Aquitânia e ao norte do Rio Loire.

Na parte introdutória de sua tradução de alguns documentos relativos ao bispo de Arles, William Klingshirn apresentou uma justificativa para o material publicado. A documentação foi divulgada no mesmo ano do artigo de Elisabeth Magnou-Northier.

Os documentos traduzidos aqui iluminam o contexto histórico dentro do qual cada atividade de Cesário como um monge, um pastor e um reformador tomou lugar e estabeleceu as bases de sua influência futura. Estudados lado a lado com suas regras monásticas, sermões e concílios, eles não apenas forneceram uma imagem dos alcances de Cesário, mas também propiciaram um complemento importante para o retrato da Gália do sexto século que emerge das páginas de Gregório de Tours. A Gália de Cesário era mais romana e mediterrânea que a Gália de Gregório. Ela estava em comunicação regular com Roma e com o Oriente, e contava com a tolerância distante dos godos arianos ao invés da proximidade intrusiva dos francos católicos. Acima de tudo, influenciado mais pela espiritualidade de Lérins que pelo culto de São Martinho, seus ideais de cristianização deram mais peso ao poder da retórica que à potência das relíquias. (...). Propiciando uma evidência importante do contexto local e de um conjunto de preocupações significativamente diferente daquele de Gregório de Tours, a carreira e os escritos de Cesário podem-nos ajudar a reconstruir melhor e a entender aquela complexidade¹¹².

Conforme exposição de Klingshirn, era, pois, necessário que os estudiosos da Alta Idade Média obtivessem a versão inglesa da *Vita Caesarii*, do testamento e das cartas de Cesário para que procurassem reconstruir uma Gália distinta daquela a que se tem acesso através dos escritos de Gregório de Tours. Analisando estes documentos, eles poderiam tanto perceber aspectos maiores do mundo mediterrâneo quanto visualizar um ambiente marcado pela espiritualidade monástica, características poucas expressivas na Gália de Gregório, segundo o autor.

¹¹² No original: “The documents translated here illuminate the historical context within which Caesarius’s activities as a monk, a pastor, and a reformer took place and laid the foundation for his future influence. Studied side by side with his monastic rules, sermons, and councils, they not only provide a portrait of Caesarius’s achievements, but also supply an important complement to the picture of sixth-century Gaul that emerges from the pages of Gregory of Tours. Caesarius’s Gaul was both more Roman and more Mediterranean than Gregory’s Gaul. It was in regular communication with Rome and the East, and enjoyed the distant toleration of Arian Goths rather than the intrusive proximity of catholic Franks. Above all, influenced more by spirituality of Lérins than by the cult of St. Martin, its ideals of Christianization gave as much weight to the power of rhetoric as to the potency of relics. (...) By supplying important evidence from a local context and a set of preoccupation significantly different from those of Gregory of Tours, Caesarius’s career and writings can help us to better reconstruct and so understand that complexity”. In: KLINGSHIRN, W. General Introduction In: CAESARIUS OF ARLES: Life, Testament, Letters, Liverpool: Liverpool University Press, 1994b, p. xvi.

Pouco tempo depois, Peter Brown também seguiu este rumo em capítulo no qual cotejou a ação dos dois bispos diante das sobrevivências pagãs de seu tempo¹¹³. Na opinião deste autor, Cesário de Arles pareceu bem mais severo em relação ao combate dos resquícios pagãos presentes no cristianismo e isso se deu devido às especificidades de conjuntura e da geografia cultural de seu contexto. Reproduziremos a sentença de Brown.

(...) Gregório de Tours – *Georgius Florentius Gregorius*, bispo de Tours entre 573 e 594 – veio de uma região muito diferente da de Cesário, e pertencia a uma geração ainda mais diferente. Este fora um sulista; os imperadores romanos ainda governavam Ravena na sua meninice. Pelo contrário, a família de Gregório veio mais do Norte, de Langres, Lião, e do Auvergne. A sua elevação a bispo em Tours aproximou-o ainda mais do centro nórdico da França¹¹⁴.

Supomos, assim, a partir da contribuição de Klingshirn e Brown, a existência de ao menos duas Gálias contrapostas: uma ao sul, mais romanizada e caracterizada pelo impacto do monasticismo e, outra, mais próxima do centro de poder dos francos católicos e altamente marcada pelo culto aos santos.

Segundo Conrad Leyser, dois seriam os pressupostos por detrás desta perspectiva da cultura cristã do sexto século fragmentada entre o norte bárbaro e o sul romano. Primeiramente, haveria o postulado de uma antítese entre os centros monásticos de Tours e de Lérins, entendimento derivado do estudo clássico de Friedrich Prinz sobre o monasticismo gaulês publicado em 1965. Seguindo, então, o historiador alemão, muitas análises identificaram uma oposição profunda entre a cultura cristã da Provença – erudita, urbana e em associação especialmente com o mosteiro de Lérins – e a cultura do Touraine – influenciada pelo monasticismo mais visualmente espetacular inspirado na atuação de São Martinho de Tours. Em segundo lugar, o autor reconheceu ainda que os bispos do Norte são frequentemente percebidos como pessoas menos abertas à aceitação de homens ascetas, uma postura bastante diferenciada daquela que se construiu a respeito do episcopado sulista¹¹⁵.

Leyser supôs ter desenterrado as raízes do argumento da Igreja merovíngia pulverizada, mas hesitamos em ratificar em completo suas ideias. Ao nos depararmos com este debate historiográfico, tão logo acreditamos ter verificado uma reincidência da

¹¹³ O capítulo em questão é “*Reverentia, Rusticitas: De Cesário de Arles a Gregório de Tours*”. Cf. s BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999 (1996).

¹¹⁴ BROWN, 1999 (1996), p. 120.

¹¹⁵ LEYSER, C. “Divine power flowed from this book”: ascetic language and episcopal authority in Gregory of Tours’ *Life of the fathers*. In: MITCHELL, K; WOOD, I. *The world of Gregory of Tours*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. p. 281 – 294.

tese da barbárie – já censurada aqui! –, o que o autor desconsiderou. A nosso ver, a hipótese de distinção entre as Gália de Gregório de Tours e Cesário de Arles na verdade engendra a compreensão de que a barbárie usualmente imputada aos monarcas francos foi disseminada ao clero residente nas regiões limítrofes aos centros de poder merovíngio.

Tal compreensão revelou-se de grande relevância para o desenvolvimento da pesquisa. Derivou, assim, deste problema levantado pelos especialistas o questionamento que pretendemos responder nesta dissertação: haveria diferenças significativas nas propostas de afirmação de autoridade do episcopado do sexto século dependendo da conjuntura específica ou da localidade geográfica? Seria legítima a suposição de uma diferenciação entre as realidades de Cesário de Arles e Gregório de Tours? O fato da diocese de Arles localizar-se nas proximidades do Mediterrâneo e a de Tours estar expressamente vinculada ao culto de São Martinho poderia influir nas estratégias de afirmação de autoridade elaboradas pelos bispos residentes naquelas localidades? Além disso, a passagem de tempo – visto que a Gália de Cesário de Arles que estamos considerando relaciona-se a seu período de governo sobre a diocese (entre 502 e 542) mais alguns anos após sua morte e a Gália de Gregório de Tours coincide com seu tempo de vida (c. 539 até 594) – pode ser encarada como um fator intensificador destas diferenças? Estas foram questões basilares desta pesquisa.

1.4. O instrumental teórico

Conforme exposição de José d'Assunção Barros em um dos inúmeros trabalhos sobre Teoria e Metodologia da História, os historiadores deveriam estar familiarizados com a distinção entre as definições de dimensões, abordagens e domínios da História. Em sua exposição,

uma dimensão implica um tipo de enfoque ou em um 'modo de ver' (ou em algo que se pretende ver em primeiro plano na observação de uma sociedade historicamente localizada); uma abordagem implica em um 'modo de fazer a história' a partir dos materiais com os quais deve trabalhar o historiador (determinadas fontes, determinados métodos e determinados campos de observação); um domínio corresponde a uma escolha mais específica, orientada em relação a determinados sujeitos ou objetos para os quais será dirigida a atenção do historiador (campos temáticos como o da 'história das mulheres' ou da 'história do Direito').¹¹⁶

¹¹⁶ BARROS, J. Os campos da história – uma introdução às especialidades da História. In: *Revista HISTEDBR Online*, Campinas, n.16, dez. 2004, p. 23 – 24.

Corroborando os significados propostos, discorreremos sobre o que pretendíamos ver em primeiro plano na observação da Gália do sexto século, ou seja, sobre a dimensão historiográfica na qual situamos a pesquisa. Esclarecemos que adotamos a História Comparada como o enfoque da análise, atitude teórico-metodológica que tem alcançado muitos adeptos, sobretudo em alguns programas de pós-graduação brasileiros.

No artigo “História Comparada – um novo método de ver e fazer a História”, José Barros ratificou a perspectiva de que com Marc Bloch o comparativismo histórico se tornou um problema historiográfico. Contudo, o brasileiro inovou significativamente ao atentar para um aspecto não considerado pelo francês argumentando que, porque o historiador sempre utilizou a comparação como parte de seus recursos para compreender as sociedades no tempo, é necessário definir a História Comparada como uma modalidade específica diferente do usual comparativismo histórico. Barros alegou que estabelecer analogias e elencar semelhanças e diferenças são ações com as quais os historiadores estão tão familiarizados que, muitas vezes, há ocorrências do uso da comparação num sentido bem próximo da intuição. Para se transcender este nível de modo a ser possível se falar de um gesto metodológico, o autor previu ser preciso colocar questões mais profundas e relevantes como “o que se pode comparar” e o “como se compara”¹¹⁷. Deste modo, deve-se “ter em vista uma modalidade que não apenas lança mão do ‘comparativismo histórico’ como método (...) e sim como uma modalidade que estabelece campos de trabalho ou de observação muito bem delineados”¹¹⁸. A conclusão do autor é a definição da História Comparada como

uma modalidade historiográfica fortemente marcada pela complexidade. Referindo-se simultaneamente a um ‘modo específico de observar a história’ e à escolha de um ‘campo de observação’ de determinado tipo – na verdade um “duplo campo de observação”, ou mesmo um “múltiplo campo de observação” – situa-se entre aqueles campos históricos que são definidos por uma “abordagem” específica (por um modo próprio de fazer a história, de observar os fatos ou de analisar as fontes)¹¹⁹.

Sendo assim, ele procurou listar os aspectos considerados essenciais para sua delimitação como campo historiográfico específico. Em sua síntese, deveriam ser considerados três aspectos fundamentais, a saber: a escala de inscrição da comparação; a perspectiva da comparação e a articulação interdisciplinar com outras modalidades historiográficas.

¹¹⁷ BARROS, J. História Comparada – um novo método de ver e fazer a História. In: *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 1, n.1, jun./2007, p. 7.

¹¹⁸ *Ibidem*, loc.cit.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 2.

1.4.1 A escala de inscrição

Quanto à escala de inscrição, José Barros observou que, no tempo de Marc Bloch, a amplitude das comparações era a mais imprecisa possível, contemplando quase sempre o nível das nações ou das civilizações. Um exemplo disso é a comparação entre os casos francês e inglês no clássico já mencionado. Atualmente, todavia, com o crescimento de diálogos interdisciplinares da História com outros campos do saber, como a Antropologia, a Sociologia, a Geografia e a Economia, o autor verificou que despontam possibilidades múltiplas de escala: os âmbitos regional, local, intraurbano, de grupos étnicos ou identitários, de práticas culturais mais específicas, de realidades literárias.

Esta pesquisa inseriu-se numa tentativa de comparação de categoria regional, uma vez que intencionamos analisar a reação episcopal aos desafios à sua autoridade no contexto da Gália do sexto século por meio do exame de duas dioceses: a de Arles e a de Tours. Assim procedendo, tivemos a preocupação em problematizar a ideia de uma Igreja coesa neste período. Isso deriva, como procuramos apontar na seção 1.3, da ratificação da posição de alguns autores que percebem fragmentações e tendências distintas de pensamento entre o clero no sexto século.

1.4.2. A perspectiva de comparação

Uma vez identificado ‘o que comparar’ e estabelecido o recorte, foi preciso definirmos também ‘o como comparar’. No que se refere ao segundo aspecto da comparação, Barros destacou a colaboração do especialista em sociologia histórica Charles Tilly que desenvolve estudos sobre a formação dos Estados Nacionais. Ele se utilizou, em especial, de uma tipologia empreendida por Tilly na qual se sintetizam quatro perspectivas comparatistas – a saber: a *individualização*, a *diferenciação*, a *universalização* e a *globalização*, – sendo as duas primeiras variações da singularização com métodos diferentes e, as duas últimas, abordagens generalistas com pequenas modificações. Barros procurou esclarecer esta ideia, explicando que

a perspectiva escolhida tem a ver com os objetivos ou as intenções do historiador: generalizar a partir dos casos que examina; inseri-los todos em um sistema globalizador que lhes dê sentido; ou, ao contrário, buscar com o trabalho comparativo a “individualização” e a “diferenciação”, onde cada

caso examinado conquista a sua singularidade através da construção do historiador¹²⁰.

A provocação de Tilly, embora pareça colocar em relevo quatro grandes opções, na verdade, pode ser reduzida a apenas dois grandes problemas centrais: colocar a generalização e a singularização enquanto posturas diametralmente opostas, para além de uma questão somente relativa à metodologia, traz à tona uma questão epistemológica mais abrangente da própria disciplina História. Pode o historiador recorrer a alguns poucos dados para alcançar conclusões mais gerais sobre a realidade histórica ou, a cada instante, será necessária a particularização e a especificação dos casos, eventos e circunstâncias?

Apesar de adotarmos um ponto de vista complexo sobre o assunto, que agrega a generalização e a individualização como momentos complementares da construção histórica, a orientação seguida neste projeto foi individualizar os casos selecionados. Acreditamos que somente por meio do exame das duas dioceses selecionadas não seria possível generalizar a postura do episcopado gaulês como um todo. Mas, ao procurarmos evidenciar as diferenciações entre elas, esperamos contribuir bastante para o aprofundamento de mais pesquisas no sentido de uma generalização futura.

De forma mais prática, para percebermos mais claramente as nuances entre os casos, pensamos em dois eixos temáticos para realizar a comparação. Já que alguns autores supõem que a diferença entre as Gálias deriva das variadas perspectivas monásticas opostas e das relações divergentes estabelecidas com os novos detentores dos poderes políticos, encaminhamos a análise das fontes no sentido de identificarmos dois aspectos centrais da proposta de afirmação episcopal. Por um lado investimos em delinear o entendimento disseminado acerca da Igreja e da sua organização e, por outro, procuramos desvelar as concepções relativas aos poderes políticos.

1.4.3. A articulação com outras modalidades de História

Segundo José D'Assunção Barros, para estabelecer um delineamento final neste âmbito multifocal de análise, é preciso ainda assumir conexões diversificadas com outras modalidades historiográficas para que haja um 'campo de forças' no qual a

¹²⁰ BARROS, 2007, p. 18.

História Comparada deposite sua energia e especificidade¹²¹. Diante desta consideração útil, a escolha efetuada aqui se revelou em prol de uma História Social das Ideias Políticas, encarada por Barros como um domínio, “isto é, a um tipo de subdivisão da História que se refere a um campo temático mais específico”¹²².

Todavia, se aquilo que um dia já foi designado somente pelo nome de História das Ideias Políticas conta hoje com atributos adicionais, devemos especificar o porquê. Entre as diversas modalidades historiográficas nas quais se tem fracionado a realidade social a fim de compreendê-la, por muito tempo uma vertente específica da História Política, centralizada na caracterização do Estado-nação – o que incluía principalmente a descrição de suas instituições, realizações, aparelhos e dirigentes¹²³ –, permaneceu como o enfoque mais tradicional. No início do século XX, contudo, historiadores ligados principalmente à ‘Escola dos Annales’ e ao materialismo histórico, preocupando-se em colocar em primeiro plano as questões socioeconômicas, acabaram por conduzir a História Política ao ostracismo, embora ela nunca tenha saído totalmente de cena.

No que tange à História das Ideias Políticas, domínio desenvolvido a partir desta dimensão, a conjuntura não destoou muito. Michel Winock apresentou um panorama detalhado com a amostragem de alguns trabalhos. Consoante o autor, coube ao sociólogo André Sigfried (1875 – 1959) o mérito em propiciar um *status* universitário à História das Ideias Políticas. Contrariando a preocupação dominante do ensino clássico da época, caracterizado pela educação sob o ângulo puramente literário dos principais autores, o acadêmico francês impulsionou a ideia de uma necessária cultura política complementar à história literária. Seu substituto na direção da cadeira na *École des Sciences Politiques* entre 1943 e 1965, o jurista Jean-Jacques Chevalier é descrito como aquele que continuou esta ‘história-galeria’ das grandes obras políticas valorizando, por sua vez, ainda mais a finalidade pedagógica deste estudo – “oferecer um capital cultural a jovens que se destinavam a servir ao Estado ou a assumir funções de direção”¹²⁴.

¹²¹ BARROS, 2007, p. 28

¹²² *Idem*, História das Ideias – em torno de um domínio historiográfico. In: *Revista Eletrônica História em Reflexão* – Vol. 02, n. 03 – UFGD – Dourados – Jan-Jun/2008, p. 2.

¹²³ FALCON, F., História e Poder. In: CARDOSO, C; VAINFAS, R. *Domínios da História*. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 65.

¹²⁴ WINOCK, M. As ideias políticas. In: RÉMOND, R. (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 (1988), p. 275.

Foi precisamente a partir dos momentos finais da atuação de Chevalier que se percebe o desenvolvimento de um processo de revisionismo mais amplo na área de História e os fatores para tal empreitada foram diversos. Por um lado, deve-se notar o quanto claramente começou uma ampliação de diálogo entre a História e outras disciplinas. Decorreu daí a importação de algumas temáticas como a noção de poder como objeto de estudo. Além disso, segundo Carlo Ginzburg, neste tempo, a “consciência pesada do colonialismo se uniu à consciência da opressão de classe” de modo a se reconhecer uma maior participação popular no curso dos acontecimentos da História¹²⁵. Isso estimulou uma História Política e, por conseguinte, uma História das Ideias Políticas, cada vez menos focada nas questões do Estado e nos grandes personagens e mais voltada para as associações entre as teorias estudadas e seus contextos históricos de produção, circulação e consumo.

Para Winock, as teses de René Rémond e de Jean Touchard, ambas publicadas nos anos 60, são exemplos significativos deste deslocamento de ‘descida do Olimpo das grandes obras’¹²⁶ ‘para o fundo dos vales’¹²⁷ já que elas estavam ancoradas em fontes que representavam meios de expressão que atingiam grandes camadas da população do período: almanaques, canções, jornais; de modo que “todos os tipos de autores outrora indignos do panteão do pensamento político se tornaram interessantes, devido exatamente ao seu sucesso, ao seu caráter de representatividade”¹²⁸. Assim, ao invés de uma História da Literatura e da Filosofia, as novas intenções aparentemente se voltavam para o acompanhamento do trabalho das ideias na sociedade política. Surgia, então, uma vertente mais social da História das Ideias Políticas.

A despeito do desenvolvimento interpretativo de se reconhecer que “que as ideias não passeiam nuas pela rua; que elas são levadas por homens que pertencem eles próprios a conjuntos sociais”¹²⁹, alguns estudiosos daquele tempo não pareciam totalmente satisfeitos com os avanços. Segundo o entendimento deles, não bastava somente contextualizar as obras filosóficas e relacionar as ideias aos lugares de onde elas vinham. Era necessário cavar mais fundo. Um exemplo dos mais notáveis pode ser

¹²⁵ GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (1976), p. 12.

¹²⁶ WINOCK, 2003 (1988), p. 281.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 289.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 281.

¹²⁹ SIRINELLI, J.-F., Os intelectuais. In: RÉMOND, R. (org.) *Por uma história política*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1996, p. 257 – 258.

encontrado em um trabalho de Neal Wood publicado em uma revista especializada sobre Teoria Política ainda na década de setenta¹³⁰. Neste texto, ao abordar em especial as produções políticas clássicas, defendeu-se o argumento de que os contextos sócio-históricos não teriam apenas algumas associações com as obras escritas; pelo contrário, as economias políticas dos diferentes períodos seriam encaradas como importantes aspectos para enformar as obras mentais.

Wood elucidou que o estabelecimento de uma economia política sempre geraria um conflito social, afinal, utilizando as palavras dele, “falar de uma sociedade é sempre se referir ao conflito. Onde existe sociedade então existe o conflito”¹³¹. Para o autor, porque o conflito social era então onipresente, deve-se supor que certamente ocorre uma tomada de posição por algumas das partes, mesmo que inconscientemente. Disso decorreu seu argumento central: a ideia de que todo texto clássico de teoria política, representando uma importante reflexão de seu tempo, difundiria uma posição partidária do conflito social de seu período.

Portanto, o trabalho clássico em teoria política é ideológico, embora não exclusivamente, e seu núcleo consiste de recomendações sociopolíticas intelectualmente apoiados em e justificados por argumentos da ciência, religião, teologia, metafísica, epistemologia, psicologia, ética e história – que são do interesse de certos grupos sociais e não de outros¹³².

Afirmado que os textos clássicos são ideológicos, o autor demonstrou-se altamente inclinado a opor-se à falsa ideia, posto que generalizada em seu meio acadêmico, de que os autores dos variados tratados políticos seriam neutros e/ou espectadores desinteressados das tensões de seus momentos históricos, estando tão somente empenhados em propor soluções perenes e atemporais para os problemas da condição humana. Enfatizando dois dos muitos exemplos que ele citou para que se percebam as arenas políticas concretas por detrás de algumas obras, Platão é relacionado às suas infelizes missões à Siracusa e ao papel político vital da Academia e Aristóteles à casa real da Macedônia e a seu possível serviço enquanto seu agente político. Cícero, Maquiavel, Bondin, Locke, Montesquieu, Marx, Weber e alguns

¹³⁰ WOOD, N. The Social History of Political Theory. Political Theory, Vol. 6, No. 3 (Aug., 1978), p. 345 – 367.

¹³¹ No original: “to speak of a society is always to refer to conflict. Where exists society so does conflict”. In: *Ibidem*, p. 346.

¹³² No original: “Hence, the classic work in political theory is ideological, although not exclusively so, in that its core consists of sociopolitical recommendations intellectually supported and justified by arguments from science, religion, theology, metaphysics, epistemology, psychology, ethics, and history—that are to the interest of certain social groupings and not to the interest of others.”. In: *Ibidem*, p. 345.

outros tantos também são destacados como “atores políticos com um conhecimento de primeira mão da política e não como meros ‘fiadores de palavras’ ”¹³³.

Três comentários relevantes sobre tão importante matéria devem ser feitos. Primeiramente, é importante notar que o autor partiu de uma visão expandida do âmbito da política que desvia o foco das questões relativas à organização e administração do Estado, que geralmente é a ênfase das definições mais tradicionais. Para Neal, compreende-se a esfera política como “uma atividade eminentemente prática enraizada na vida diária e preocupada com as relações entre os indivíduos e os grupos sociais no setor público para sua sobrevivência e busca por suas próprias vantagens em nome do interesse público ou bem comum”¹³⁴. De acordo com esta perspectiva, toda pessoa envolvida em interações com outras está realizando atividades políticas e não necessariamente somente aquelas implicadas mais direta e explicitamente nas grandes questões de poder.

Além disso, outra característica considerável em sua exposição é uma precaução que tomou. Apesar desta menção a pessoas que tomam posições, ele notificou que esta postura sociopolítica não equivale idêntica e exatamente à afirmação de existência de um ‘partido’ real, já que os autores clássicos também não podem ser classificados como meros propagandistas. Sobretudo no que diz respeito à Antiguidade e ao Medievo, este problema se complexifica diante da multiplicidade de classes as quais podiam ser sobrepostas ou idênticas a outras ordens, estados e grupos sociais, um estado de coisas recorrente em sociedades pré-industriais.

Ao lado destas afirmações, deve ainda ser veiculada uma terceira advertência que, se não for observada, pode deturpar em muito as perspectivas de Wood. Conforme trechos do artigo considerado, a percepção do traço ideológico não deve, de modo algum, diminuir o apreço que se tem pelas obras clássicas. Pelo contrário, “os mestres do pensamento político são fascinantes devido à singeleza de propósito, suas completa dedicação a uma causa, sua concentração em um único problema ou questão, às vezes às

¹³³ No original: “political actors with a first-hand knowledge of politics and not mere spinners of words”. In: WOOD, N., 1978, p. 347.

¹³⁴ No original: “an eminently practical enterprise rooted in everyday life and concerned with the relationships among individuals and social groupings acting in the public realm for their survival and normally seeking their own advantage in the name of the public interest or common good”. In: *Ibidem*, p. 345.

custas de uma avaliação mais moderada, controlada e precisa das circunstâncias políticas”¹³⁵.

Cerca de vinte anos após as conclusões de Neal, Ellen Wood, sua parceira de academia e do cotidiano, resolveu aplicá-las por meio da análise de obras específicas de alguns dos autores anteriormente citados por ele. O resultado disso foi o lançamento dos livros *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages* (2008) e *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (2012). Nestes, além de defender as mesmas perspectivas da necessidade de uma contextualização o mais próxima da realidade social vivenciada daquilo que se entende como o modelo clássico de teoria política, associando-a aos embates socioeconômicos temporais, ela fomentou uma atualização significativa ao apresentar a ideia de que o pensamento político não se resumiria somente à filosofia sistemática. No primeiro livro, mesmo admitindo ser seu objeto de estudo uma forma particular de pensamento político que emergiu na Grécia e se desenvolveu na Europa e em seus entrepostos coloniais, conforme a autora, “toda civilização complexa com um estado e uma liderança organizada gerará reflexão sobre as relações entre o líder e os liderados, os governantes e os sujeitos, o comando e a obediência. Se isso toma a forma de filosofia sistemática, poesia, parábola ou provérbio, em tradições orais ou escritas, nós podemos chamá-lo de pensamento político”¹³⁶.

A sugestão de uma ampliação da noção dos veículos de pensamento político foi ao encontro desta pesquisa. Aliás, isso esteve no cerne de muitos questionamentos feitos durante o desenvolvimento do projeto inicial. É essencial mencionar que, por ratificarmos esta perspectiva última acerca da dimensão do pensamento político, foram utilizados aqui documentos não usualmente encarados como fontes de ideias políticas, como as hagiografias¹³⁷. Porém, acreditamos que algumas proposições efetuadas pelos

¹³⁵ No original: “the masters of political thought are fascinating because of their singleness of purpose, their complete dedication to a cause, their concentration upon a single problem or issue, sometimes at the expense of a more moderate, dispassionate, and accurate assessment of the sociopolitical circumstances”. In: WOOD, N., 1978, p. 346.

¹³⁶ No original: “every complex civilization with a state and organized leadership is bound to generate reflection on the relations between leader and led, rulers and subjects, command and obedience. Whether it takes the form of systematic philosophy, poetry, parable or proverb, in oral traditions or in the written word, we can call it political thought”. In: WOOD, E. *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*. Londres: Verso, 2008, p. 1.

¹³⁷ A palavra hagiografia é recente. Ela começou a ser utilizada com o sentido pelo qual se emprega hoje – a biografia, os feitos ou qualquer elemento relacionado ao culto de um indivíduo considerado santo – desde o século XVIII quando os bollandistas, grupo de jesuítas cujo nome é uma referência a seu fundador Jean Bolland, iniciou o estudo sistemático e crítico sobre as fontes relativas aos santos. Cf:

autores a respeito do poder modelador da economia política sobre os produtos mentais podem, caso não sejam melhor consideradas, levar a interpretações assaz esquemáticas. É por isso que se torna relevante ampliarmos os apontamentos de Terry Eagleton feitos acerca da arte para a análise das ideias políticas. Em uma das partes do livro *Marxismo e crítica literária*, o autor afirmou que

as obras literárias não são misteriosamente inspiradas nem explicáveis simplesmente em termos da psicologia dos autores. Elas são formas de percepção, formas específicas de se ver o mundo; e como tais, elas devem ter uma relação com a maneira dominante de ver o mundo, a ‘mentalidade social’ ou ideologia de uma época. Essa ideologia, por sua vez, é produto das relações sociais concretas das quais os homens participam em um tempo e espaço específicos; é o modo como essas relações de classe são experienciadas, legitimadas e perpetuadas.¹³⁸

Assim procedendo, o autor chamou a atenção para a relação complexa entre a arte e a ideologia, que, a nosso ver, também pode abarcar as ideias políticas. Para evidenciar mais apropriadamente este aspecto, ele primeiro elaborou uma crítica a dois argumentos correntes. Identificada com aquilo que se conhece por ‘marxismo vulgar’, há a posição de se enquadrar a literatura apenas como uma forma de expressão das ideologias da época, visto que são prisioneiras da ‘falsa consciência’. Seu extremo oposto é a ideia de arte autêntica, que argumenta ser a arte um meio de superar os limites ideológicos da sua época, “dando-nos os *insights* sobre as realidades que a ideologia esconde”¹³⁹.

A perspectiva então proposta é relacional: “toda arte surge de uma concepção ideológica do mundo; não existe (...) qualquer obra de arte que seja inteiramente livre de conteúdo ideológico. Mas as observações de Engles sugerem que a arte tem uma relação mais complexa com a ideologia (...). A questão, portanto, gira em torno da relação entre arte e ideologia”¹⁴⁰. Isto é, a arte não refletiria nem transcenderia a ideologia, pois ainda que esta raciocine dentro dos quadros daquela – a qual não é algo fechado, possuindo em seu seio algumas contradições – ela também não é passiva¹⁴¹.

As fontes textuais selecionadas para a análise, a despeito de não se enquadrarem estritamente sob o rótulo ‘obras de arte’ porque não tinham os fins estéticos como propósitos centrais, são percebidas estabelecendo relações complexas com a ideologia. Esta pesquisa, assimilando este aporte teórico a meio passo entre as suposições de uma

FRAZÃO DA SILVA, A. Hagiografia. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~frazão/hagiografia.htm>>. Acesso em: 08 de Junho de 2011. MIATELLO, André. Hagiografia. Disponível em: <<http://www.fsch.unlpt/investedtl/verbete/H/hagiografia.html>>. Acesso em: 08 de Junho de 2011.

¹³⁸ EAGLETON, T., *Marxismo e crítica literária*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 19 – 20.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 38.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 37.

¹⁴¹ *Ibidem*, *passim*.

determinação cega e de um subjetivismo criativo, representa um esforço para revelar as associações entre o sujeito e a estrutura presentes nas ideias sobre as relações de poder. Nesta jornada pela Gália do sexto século, o encontro com a História Social das Ideias Políticas de Neal e Ellen Wood, levou-nos a uma concepção mais alargada da noção do político e, conseqüentemente, das fontes de pensamento político. Além disso, os escritos do casal Wood foi determinante para o desenvolvimento da premissa de uma inevitável tomada de posição nos conflitos históricos.

1.5. As fontes

Estabelecidos o problema central (o porquê) e o aporte teórico-metodológico (o como), precisamos elucidar as fontes que utilizamos nesta pesquisa. O bispo de Arles legou para a posteridade escritos de gêneros diversificados¹⁴². Dentre as obras de sua autoria, notamos que as cartas pessoais trocadas com personagens importantes do período, tais como alguns Papas e aristocratas ilustres¹⁴³; o testamento legado tanto aos padres e diáconos de Arles bem como à Cesária, a Jovem, abadessa de seu mosteiro feminino; e os sermões sobre assuntos diversos¹⁴⁴ são aquelas que mais têm sido abordadas pelos especialistas. Há ainda duas regras monásticas – uma destinada às virgens do convento de São João e outra para os monges – e ao menos quatro tratados teológicos – cujos temas versam sobre graça, trindade, heresia ariana e apocalipse – atribuídos ao bispo. Verificamos, no entanto, que muitas das informações que temos acerca de Cesário são tributárias da *Vita Caesarii* (VC), livro em dois volumes escrito por clérigos do séquito de Cesário, o qual relata a trajetória e os milagres do bispo arlesiano. Por esta razão, muitos autores, seguindo os passos de Morin, enquadram-na como integrante da documentação referente a Cesário¹⁴⁵.

¹⁴² Em 1942, cinco anos após a divulgação da obra homilética sobre a qual aludimos na nota 95, Morin organizou uma publicação consagrada às obras variadas de Cesário, isto é, a correspondência, as regras monásticas, o testamento, os tratados teológicos, a *vita*, os concílios em que sua autoridade esteve manifesta e outros documentos relacionados ao mosteiro de Cesário. Contamos atualmente com uma edição mais recente de toda a contribuição de Dom Morin, que foi organizada por seu discípulo Cyrille Lambot em 1953. Embora estas edições (1937, 1942 e 1953) tenham sido consagradas nos círculos acadêmicos e o nome de Morin tenha ficado associado à obra de Cesário devido ao seu esforço de recuperação da produção do bispo, foi Bruno Krush quem publicou uma primeira versão da *Vita Caesarii* em 1896. Cf. KLINGSHIRN, 1994a, p. 4.

¹⁴³ De acordo com a verificação de Morin, sobreviveram apenas sete cartas escritas por Cesário e pelo menos quinze recebidas por ele, sendo consideradas em sua compilação do epistulário do bispo ainda três cartas escritas pelos bispos de Roma aos bispos e igrejas da Gália sobre tópicos de interesse do bispo de Arles. Cf. KLINGSHIRN, 1994b, p. 77.

¹⁴⁴ Cf. nota 95.

¹⁴⁵ Um exemplo desta prática foi perceptível na versão inglesa que utilizamos das fontes de Cesário

Já no que tange aos bispo de Tours, atestamos ser habitual aos especialistas no período franco fracionarem seus trabalhos em três segmentos: a *Opera Minora*¹⁴⁶, as *Historiae* e os livros de *Miracula*. Sendo evidente a quantidade de obras abarcadas na seção de *historia* já que esta categoria coincide com os *Decem Libri Historiarum*¹⁴⁷, o mesmo não sucede com a de *miracula*. Na parte final de um de seus livros¹⁴⁸, Gregório de Tours parece ter realizado uma espécie de inventário sobre suas obras, afirmando ter elaborado vinte livros no total, sendo dez de história, sete de milagres, uma vida, um comentário sobre os Salmos e um sobre questões eclesiásticas. Entretanto, no prefácio de outro livro¹⁴⁹, o autor parece ter uma perspectiva mais alargada quanto à extensão das obras de *miracula*. Nesta segunda declaração, oito teriam sido os livros de milagres escritos por Gregório, a saber: um sobre os milagres do Senhor, dos santos apóstolos e dos outros mártires¹⁵⁰; um segundo sobre as virtudes de São Juliano¹⁵¹; quatro sobre São

elaborada por William Klingshirn. Cf. KLINGSHIRN, 1994b.

¹⁴⁶ Bruno Krush, que organizou a edição impressa da produção de Gregório de Tours, qualificou de *opera minora* os seguintes trabalhos: o *Liber de miraculis beati Andreae apostoli*, um livro sobre os milagres de Santo André; a *Passio sanctorum Martyrum Septem Dormientium apud Ephesum*, uma tradução do relato sobre a paixão dos sete dormentes de Alexandria; o *De Cursu Stellarum ratio*, um texto sobre a posição das estrelas para ajudar nas preces litúrgicas e o *In Psalterii tractatum commentarius*, um comentário dos Salmos. O organizador previu ainda ter o bispo escrito uma edição prefaciada das missas de Sidônio Apolinário (aristocrata do século V que teve incursões na política como prefeito de Roma em 468 e na vida eclesiástica enquanto bispo da *Civitas Arvenorum* entre c. 470 – 485), cujo manuscrito não foi encontrado. Cf. KRUSH, B. (org.), GREGORIUS TURONENSIS. *Miracula et opera omnia*. In: *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, 1937, v I, t.2.

¹⁴⁷ Apesar de Gregório indicar sua obra como sendo os *Decem Libri Historiarum*, ela é comumente conhecida nos meios historiográficos como a *História dos Francos* – expressão que não é a tradução mais correta e que pode até mesmo causar certa confusão com o *Liber Historiae Francorum*, um narrativa do século VIII escrita provavelmente por um monge que teria vivido nos mosteiros parisienses de Saint Denis e Saint Vicent. Segundo Peter Brown, denominar este livro desta maneira “é muito enganador. Como bispo, Gregório preocupava-se com o pecado e a penitência, não com os aspectos étnicos. Ao escrever a história de seu tempo, Gregório tentou garantir que as contrariedades dos pecadores abastados, tanto francos como romanos, continuassem a ser recordados durante muito tempo”. Edmar Checon de Freitas aprofunda ainda mais a crítica, colocando em questão até mesmo a ideia de a obra expressar uma produção de *historia*. Porque percebe na narrativa a inauguração de uma nova forma de pensar e escrever a história, Freitas alega não haver um gênero histórico específico para classificá-la. Conforme o autor, “a obra de Gregório de Tours representa uma modalidade totalmente diferente. Ao acoplar num mesmo texto elementos da crônica universal, da história eclesiástica e da história dos povos, Gregório produziu uma narrativa centrada não num povo específico, mas na sociedade da Gália em transformação [...]. Seja franco, seja romano, o que importava para o bispo de Tours era a identificação cristã. Os *Decem Libri Historiarum* se constituem numa história da Gália, franca e cristã.” cf. BROWN, 1999, p. 124; FREITAS, E. *Realeza e santidade na Gália Merovíngia: o caso dos Decem Libri Historiarum de Gregório de Tours (538 – 594)*. Tese (Doutorado em História) – UFF, Niterói, 2004, p. 27.

¹⁴⁸ DLH, 10:31.

¹⁴⁹ GC, prefácio.

¹⁵⁰ O *De Gloria Martyrum* (GM) é uma coleção de 106 relatos sobre os milagres dos mártires e de suas relíquias.

¹⁵¹ O *Liber de passione et virtutibus de Iuliani martyris* (VJ) é composto por 50 relatos referentes a São Juliano, um mártir cuja principal sepultura estava situada na *Civitas Arvenorum*, localidade de criação de Gregório que atualmente coincide com a cidade de Clermont-Ferrand. Neste trabalho, para se referir a esta região se utilizou somente o termo Clermont.

Martinho¹⁵²; outro sobre a vida dos abençoados¹⁵³; e mais um sobre os milagres dos confesores¹⁵⁴. Mediante as informações expressas, alguns estudiosos trabalham com a ideia de uma separação explícita entre os *septem libri miraculorum* e a *vita*, enquanto muitos têm defendido a conjugação de todos estes livros sob a designação *octo libri miraculorum*.

No que diz respeito a pesquisas na área de Alta Idade Média na esfera brasileira, percebemos que alguns destes documentos já são conhecidas por aqui. Em busca executada pelos catálogos online de dissertações e teses dos principais programas de pós-graduação do país verificaram-se três publicações sobre o bispo de Arles¹⁵⁵ e nove sobre o de Tours¹⁵⁶. Os trabalhos a respeito de Cesário costumam versar sobre investigações de seus sermões e, aqueles a respeito de Gregório, geralmente estão pautados em seus livros de história. Não há, porém, trabalhos abordando ambos os bispos em uma perspectiva comparativa. Diante de tamanha heterogeneidade nos tipos de escritos que levantamos, identificamos que tanto na documentação referente à Gália de Cesário de Arles quanto na relativa à Gália de Gregório havia *vitas* de santos. E resolvemos explorar este elemento comum, que descobrimos representar uma particularidade importante da Idade Média.

Para esclarecer esta afirmativa, recorramos a um episódio narrado por Gregório de Tours. Segundo o bispo, havia em algum lugar do território de Troyes, sobre uma

¹⁵² Em quatro volumes, os *Libri de Virtutibus Sancti Martini episcopi* (VM) são uma reunião de histórias de milagres atribuídas a São Martinho, um dos bispos de Tours no século IV.

¹⁵³ Aqui se faz referência ao *Vita Patrum* (VP), coletânea de relatos sobre a vida de 20 pessoas consideradas santas.

¹⁵⁴ O *De Gloria Confessorum* (GC) é constituído por 110 breves relatos sobre os milagres atribuídos a santos confesores.

¹⁵⁵ Cf. FIGUEIREDO, J., A transfiguração lexical no "Sermão VI" de São Cesário de Arles. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – UFRJ, 1995; FIGUEIREDO, J., A cristianização da fides romana no sermão XII de São Cesário de Arles: do crer ao fazer latino-português. Tese (Doutorado em Letras) – UFF, 2007; SILVA, P., Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – UFRJ, 2009.

¹⁵⁶ Cf. PORTO, M. A História dos Francos e a “cidade terrena” de Gregório de Tours. Dissertação (Mestrado em História Social). UFRJ, Rio de Janeiro, 1994; CANDIDO DA SILVA, M. A Ideia de Estado na Alta Idade Média Ocidental. O regnum Francorum entre os séculos V e VIII. Dissertação (Mestrado em História). UFMG, Belo Horizonte, 1997; BIBIANI, D. Casamento em “A história dos francos” de Gregório de Tours. Dissertação (Mestrado em História). UFF, Niterói, 1999; FREITAS, E. Realeza e Santidade na Gália merovíngia: o caso dos Decem Libri Historiarum de Gregório de Tours (538 – 594). Tese (Doutorado em História). UFF, Niterói, 2004. MAZZETO JUNIOR, M. A paz e o recurso à violência no Reino dos Francos: os mecanismos de resolução de conflitos no período merovíngio. Dissertação (Mestrado em História Social). USP, São Paulo, 2009; OLIVEIRA, N. Da aurora da História nacional ao estudo da História da Igreja. Os Decem Libri Historiarum na historiografia. Dissertação (Mestrado em História Social). USP, São Paulo, 2010; SILVEIRA, V. História e historiografia à luz de Isidoro de Sevilha e Gregório de Tours. Dissertação (Mestrado em História Social). USP, São Paulo, 2010.

tumba, um pequeno oratório no qual somente um *lector* servia. O mártir enterrado era conhecido de todos: ele se chamava Pátroclo e diversos milagres desempenhados no local mostravam que ele era um amigo de Deus. Contudo, os homens da região mostravam pouco respeito pelo santo porque nenhum relato de seu sofrimento estava à mão, uma vez que era “costume de homens incultos venerar mais cuidadosamente aqueles santos de Deus cujas lutas eles pudessem ler”¹⁵⁷. Então, um homem chegou de uma longa jornada e apresentou ao clérigo um pequeno livro com o relato da luta do mártir. Depois de lê-lo rapidamente, o *lector* passou uma noite inteira copiando o livro. Assim que o homem partiu, o clérigo foi correndo mostrar sua cópia ao bispo, pensando que, ao agir deste modo, conseguiria adquirir sua boa vontade. Todavia, acreditando ser uma falsificação, o bispo não reconheceu o livro e censurou o clérigo. Entretanto, para que o poder do mártir não fosse ocultado, certo tempo depois, um exército marchou para a Itália e, quando voltou, trouxe um relato do sofrimento de Pátroclo bastante similar àquele que tinha sido escrito pelo clérigo. O bispo então ficou chateado com sua atitude inicial e, daí em diante, as pessoas começaram a dar mais honra ao mártir: depois de construírem uma igreja sobre sua tumba, elas piedosamente passaram a celebrar seu festival todos os anos.

Neste relato, como em muitos outros, parece não haver preocupação alguma com a especificação das personagens envolvidas tanto quanto com a periodização dos eventos, o que promove uma valorização do acontecimento em si. Então, inferimos que a principal informação veiculada a esse episódio é o fato de que a existência de um registro escrito devia ser um elemento central para que homens incultos praticassem a devoção a um santo. A palavra utilizada no texto latino para caracterizar os homens em questão é o adjetivo *rusticus*, vocábulo polissêmico recorrente nos textos do bispo. No latim – e isso chegou até o português –, em seu sentido original, *rusticus* designava as pessoas, os objetos e os lugares relativos à área rural. Progressivamente, devido à dicotomia entre o campo e a cidade e à tentativa de se valorizar o padrão citadino, o vocábulo foi adquirindo o significado de incivil, inculto, grosseiro, ignorante. Depois, outra evolução linguística ocorreu, de modo a imputar à palavra um cunho religioso, e passou a ser considerado comum identificar a palavra com o comportamento de um pagão. Entretanto, como já citamos, Peter Brown argumentou que o bispo de Tours

¹⁵⁷ No original: “*Mos nanque erat hominum rusticorum, ut sanctos Dei, quorum agones relegunt, attentius venerentur*”. GM 63.

atribuiu-lhe um significado próprio, referente à prática religiosa cristã¹⁵⁸.

Tratando-se de homens campestres, ignorantes, pagãos ou irreverentes, acredita-se que, do mesmo modo que a maior parte da população, em sua maioria, essas pessoas não deveriam possuir a capacidade de ler. Por isso, era comum haver nas igrejas e nos oratórios clérigos cuja função era a leitura dos textos – como é o caso do clérigo desse relato, uma vez que ele é descrito como um *lector*. Se eram, pois, analfabetas por que razão elas atribuíam aos escritos sobre os santos tal importância?

Em “A letra e a voz. A ‘literatura’ medieval”, embora tenha como objetivo insistir na questão da *autoritas* da voz e, conseqüentemente, da oralidade como a base fundamental da literatura no Medievo, Paul Zumthor observou que, em linhas gerais,

quando um poeta ou se intérprete canta ou recita (seja o texto improvisado, seja memorizado), sua voz, por si só, lhe confere autoridade. O prestígio da tradição, certamente, contribui para valorizá-lo; mas o que integra nessa tradição é a ação da voz. Se o poeta ou intérprete, ao contrário, lê num livro o que os ouvintes escutam, a autoridade provém do livro como tal, objeto visualmente percebido no centro do espetáculo performático; a escritura, com os valores que ela significa e mantém, pertence explicitamente à performance.¹⁵⁹

Pedro Paulo dos Santos explicou que "mesmo reconhecendo que a sociedade (*proto*) medieval é analfabeta, a Igreja, com suas mediações (homilias, afrescos, catequese e *lectio*) supera esta barreira e isto porque, estes fiéis sabem que o ensinado, pregado ou pintado provinha da ‘autoridade’ do escrito, da comunicação do livro (...)”¹⁶⁰. Para entender tais relações é necessário lembrar que, desde seu início, a emergência do cristianismo esteve ligada à questão do livro. E isso se deu não somente em virtude de sua vinculação inicial ao universo greco-romano, em que a escrita tinha um papel fundamental, mas porque os cristãos, ao colocarem-se sob o estandarte da Cruz, assumiram as Escrituras Sagradas, passando a reconhecer a superioridade da escrita num duplo sentido: como a segurança contra o esquecimento e como a memória de lei”¹⁶¹.

No entanto, a despeito do papel essencial da Bíblia, não demorou muito para que houvesse o desenvolvimento de uma literatura de caráter auxiliar ao texto bíblico.

¹⁵⁸ BROWN, 1982 e 1999.

¹⁵⁹ ZUMTHOR, P. Perspectivas. In: *A letra e a voz. A “literatura medieval”*. São Paulo: Companhia das letras, 1993. p. 21.

¹⁶⁰ SANTOS, P. A recepção do ‘livro cristão’ no mundo tardoantigo: as estratégias estéticas na ‘comunicação’ do novo império cristão? In: *NEArco*, n. I, ano II, 2009. p. 7.

¹⁶¹ LOBRICHON, G. Bíblia. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, v1. p. 105.

Arnaldo Momigliano, pesquisador que se ocupou do estudo da historiografia na Antiguidade, percebeu uma revolução literária no século IV. Segundo Momigliano, após a batalha travada por Constantino em 312, conscientes de que tinham vencido, os cristãos começaram a explorar o milagre ocorrido, anunciando sua vitória ao mundo. Desse modo, multiplicou-se a produção de obras com o intuito de se vingar dos perseguidores da Igreja. “Talvez não seja causal que Lactânncio nem Eusébio tivessem sofrido muito pessoalmente durante a perseguição de Diocleciano. Como Tácito em relação a Diocleciano, aqueles se fizeram os porta-vozes do ressentimento de uma maioria que tinha sobrevivido mais ao terror que ao tormento físico”¹⁶².

Neste sentido, os bispos Eusébio de Cesárea (c. 265 – 339) e Atanásio de Alexandria (c. 295 – 373) despontaram como personagens centrais desta renovação ao introduzirem, respectivamente, a história eclesiástica e a hagiografia. Enquanto aquele escreveu a primeira *Historia Ecclesiastica* de muitas que viriam depois, provavelmente entre os anos de 323 e 324, este último foi o responsável pela elaboração da *Vita Antonii* (em português, *Vida de Santo Antão*) que, escrita cerca de 360, levou à difusão do modelo do monaquismo cristão. Contudo, apesar da aparente inovação, pode-se identificar como antecedentes desta literatura de caráter cristão, as cronologias contendo numerosas listas de bispos e os suplícios e atas de martírios produzidas nos séculos II e III. Além disso, outra continuidade percebida é a utilização das normas de composição romana. André Miatello observou que

quanto à “forma”, não há como ignorar que as Vidas de santos foram compostas segundo os modelos retóricos da biografia do mundo antigo (pagão e judaico), não apenas porque o gênero hagiográfico surgiu quando, por exemplo, Plutarco e Suetônio exerciam grande autoridade na área de escrita de Vidas, mas, porque os autores cristãos preferiram traduzir sua fé usando os artifícios discursivos do mundo antigo.¹⁶³

Em meio a tais permanências, a ruptura que parece ter havido no século IV foi a inserção da perspectiva da redenção nas concepções literárias romanas. Em relação às duas possibilidades de história, a pagã e a alternativa cristã, Momigliano estabeleceu a seguinte comparação.

A nova história não podia suprimir a antiga. (...) Os cronógrafos cristãos tiveram que compendiar a história que os convertidos iriam considerar

¹⁶² No original: “Quizá no es causal que ni Lactancio ni Eusebio hubieran sufrido mucho personalmente durante la persecución de Diocleciano. Como Tácito en relación con Diocleciano, aquéllos se hicieron los portavoces del resentimiento de una mayoría que había sobrevivido al terror más que al tormento físico”. In: MOMIGLIANO, A. *Historiografía pagana y Cristiana en el siglo IV*. In: ____ (Org.). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial, 1989. p. 96.

¹⁶³ MIATELLO, *op. cit.*, nota 139.

própria; também tinham que mostrar a antiguidade da doutrina judaico-cristã e tinham que criar um modelo de história providencial. O resultado foi que, à diferença da cronologia pagã, a cristã foi também uma filosofia da história. À diferença do ensino elementar pagão, o ensino elementar cristão da história não podia evitar de tratar dos pontos essenciais do destino do homem.

[...]

Consequentemente, era muito difícil transformar um manual pagão em um cristão enquanto era quase impossível transformar em pagão um que tinha sido criado como cristão. Mais tarde, consideraremos uma possível exceção à regra de que os cristãos assimilavam ideias pagãs enquanto os pagãos não se apropriavam de ideias cristãs. Entre todas a regra se sustém: é suficiente para indicar a tendência do século – e incidentalmente também para explicar porque todos os cristãos venceram tão facilmente.¹⁶⁴

Já Miatello elaborou algumas associações entre as demais biografias da Antiguidade e aquela de novo tipo.

Essas grandes linhas definidoras da biografia antiga podem ser encontradas na hagiografia cristã; contudo, deve ficar bem claro que a noção de hagiografia, de um ponto de vista material, isto é, de conteúdo, é muito diversa da biografia mesmo a antiga. Por quê? Porque o cristianismo é uma religião de revelação (isto é, Deus se dá a conhecer aos homens) e da salvação (isto é, Deus oferece aos homens a uma vida eterna junto dele).

[...] Desse modo, aos cristãos pouco importava o mundo terreno, sua atenção voltava-se ao mundo celeste onde residia Deus como unidade, bondade, verdade e beleza. As Vidas de santos, por isso, não podiam significar a imortalização de uma memória heroica terrena, mas a vitória eterna de alguém que migrou para Deus, antecedendo aos outros. Ao tempo cronológico, o cristianismo preferiu o tempo escatológico, isto é, de salvação. Cristo havia se encarnado na plenitude dos tempos, inaugurando o tempo salvador que não está preso à contagem dos instantes. Não raro, a hagiografia se perde nas brumas do tempo, mostrando muito acentuadamente uma atemporalidade que é marca da atemporalidade do Verbo encarnado.¹⁶⁵

E é por esta razão, que, quando se fala em hagiografia aqui, entende-se do mesmo modo como o faz Michel de Certeau: um discurso específico que estaria ao mesmo tempo lado a lado e na extremidade da historiografia¹⁶⁶. Em outras palavras, o objetivo da hagiografia não seria a história em si – embora isto não signifique contradizer a verdade – mas o aperfeiçoamento dos crentes. Desse modo, os fatos históricos ficam subordinados ao propósito da edificação referindo-se, como apontou

¹⁶⁴ No original: “A La nueva historia no podía suprimir a la antigua (...) Los cronógrafos cristianos tuvieron que compendiar la historia que los conversos iban considerar propia; también tenían que mostrar que la antigüedad de la doctrina judeo-cristiana y tenían que crear un modelo de historia providencial. El resultado fue que, a diferencia de la cronología pagana, la cristiana fue también una filosofía da historia. A diferencia de la enseñanza elemental pagana, la enseñanza elemental cristiana de la historia no podía evitar tratar los puntos esenciales del destino del hombre.

[...] Consecuentemente, resultaba muy fácil transformar un manual pagano en uno cristiano mientras que era casi imposible transformar en pagano uno que hubiera sido creado como cristiano. Más tarde consideraremos una posible excepción a la regla de que los cristianos asimilaban ideas paganas mientras los paganos no se apropiaban de ideas cristianas. De todas la regla se sostiene: es suficiente para indicar la tendencia del siglo – e incidentalmente también para explicar por qué los cristianos vencieron tan fácilmente.”. In: MOMIGLIANO, 1989, p. 98; 103-104.

¹⁶⁵ MIATELLO, *op. cit.*, nota 139.

¹⁶⁶ CERTEAU, M. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 267.

Certeau, “não essencialmente 'àquilo que se passou', como faz a história, mas 'àquilo que é exemplar’”¹⁶⁷. Entretanto, o narrador não altera nem deforma os fatos, mas estabelece em sua narração nexos lógicos entre eles para que sua audiência extraia deles o ensinamento adequado¹⁶⁸.

1.6. O método de leitura das fontes

Bem como os colegas Aline Coutrot e Michel Winock, outrora mencionados, Antoine Prost também colaborou com a famosa coletânea dirigida por Rémond. Um dos caminhos considerados para o desenvolvimento da dimensão política veiculado na obra é a ênfase de Prost na necessidade de os historiadores se valerem das contribuições dos métodos linguísticos em suas análises. Suas frases iniciais não poderiam ter sido mais provocadoras: “Queiram ou não os historiadores, a história não resume em si mesma o conjunto das ciências do homem e da sociedade. É uma disciplina entre outras e tributária, como as demais, das evoluções que afetam o conjunto desse campo científico”¹⁶⁹. E, sem hesitação alguma, para o autor, uma evolução importante neste sentido foi a emergência e a afirmação da linguística como ciência autônoma da filologia. Diante desta alegação, seria o mesmo que cometer uma ‘ignorância preguiçosa’ um historiador se deixar desanimar pelo peso das análises linguísticas, recusando-se a empreender renovações teóricas que podem contribuir para que os textos percam suas transparências referenciais¹⁷⁰.

José Luiz Fiorin advertiu, contudo, que não se deve prestar homenagens a qualquer linguística sem uma ponderação de seus pressupostos. Isso porque Fiorin verificou que, exatamente neste momento inicial de independência da área, ‘a maioria dos linguistas não mais se preocupou com as vinculações entre a linguagem e os homens que dela fazem uso’¹⁷¹, passando, ao invés disso, a se interessar pela análise das relações internas entre os elementos linguísticos. Esta linguística estrutural foi tomada como ‘ciência-piloto’ das demais ciências humanas por certo tempo até que, há algumas

¹⁶⁷ MARTÍN, J. Verdad histórica y verdad hagiográfica en la Vita Desiderii de Sisebuto. In: *Habis*, Sevilha, n.29, 1998, *passim*.

¹⁶⁸ *Ibidem*, *passim*.

¹⁶⁹ PROST, A. As palavras. In: RÉMOND, R. (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 (1988), p. 295.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 325.

¹⁷¹ FIORIN, J., *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2007, p. 5.

décadas, tem sido acusada de ser uma linguística burguesa por não levar em conta as ideologias diversas associadas à linguagem.

A ideia de que o ato de comunicação tem como fim em vista não apenas informar, mas persuadir o receptor acerca do que se diz, é hoje pensamento quase unânime entre os especialistas dos estudos linguísticos e literários. Afinal, independentemente de se assumirem como tal, todos os discursos argumentam sobre alguma coisa¹⁷². Tal posição é ratificada por Adilson Citelli que afirma que “o elemento persuasivo está colado ao discurso como a pele ao corpo”¹⁷³. Procurando superar a conotação negativa da palavra, o autor explicou que persuadir “não é apenas sinônimo de enganar, mas também o resultado de certa organização do discurso que o constitui como verdadeiro para o receptor”¹⁷⁴.

Por admitir coerência nas incitações de Prost e Fiorin e devido ao objetivo de tentar compreender o pensamento dos bispos do sexto século sobre sua autoridade, relacionando-o aos conflitos sociais daquele tempo, procuramos conciliar nesta pesquisa os pontos de vista de uma História Comparada já associada a uma História Social das Ideias Políticas com algum método de análise mais preciso proveniente destes novos olhares sobre a linguagem. O resultado desta decisão foi mais uma descoberta frutífera: a Análise de Discurso Crítica (ADC) – “uma abordagem científica interdisciplinar para estudos críticos da linguagem como prática social”¹⁷⁵.

De acordo com Viviane Ramalho e Viviane Resende, que ordenaram em algumas de suas obras os avanços teórico-metodológicos da ADC, a produção de Norman Fairclough¹⁷⁶ pode ser apontada como um dos marcos para uma ruptura com a tradição francesa de Análise do Discurso ao propor articulações entre análises linguísticas de texto e explicações engajadas com uma ciência social crítica. Aderindo a uma perspectiva sociodiscursiva que entende que “a linguagem se mostra um recurso capaz de ser usado tanto para estabelecer e sustentar relações de dominação quanto, ao

¹⁷² KOCH, I., *Argumentação e Linguagem*. São Paulo: Cortez, 1993, p. 21– 22.

¹⁷³ CITELLI, A., *Linguagem e Persuasão*. São Paulo: Princípios, 1994, p. 6.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 14.

¹⁷⁵ RAMALHO, V.; RESENDE, V., *Análise de Discurso (para a) Crítica: O texto como Material de Pesquisa*. São Paulo: Pontes Editores, 2011, p. 12.

¹⁷⁶ Consoante as autoras, entre os anos de 1989 e 2003, o linguista teria publicado diversos livros e artigos consolidando esta perspectiva, dos quais os mais significativos foram *Language and power* (1989) e *Discurso e mudança social* (1992). cf. *Ibidem*, *passim*.

contrário, para contestar e superar tais problemas¹⁷⁷, a ADC coloca-se entre os estudos unilaterais centrados ora na estrutura, ora na ação individual dos agentes.

Por esta razão, nesta vertente crítica do método já consagrado não se pesquisa a linguagem enquanto sistema semiótico nem textos isolados, mas o *discurso* como um momento de toda a *prática social*. Discurso e prática social despontam, assim, como os dois conceitos primordiais nesta abordagem inovadora. A prática social é encarada como uma maneira recorrente, situada temporal e espacialmente, pela qual agimos e interagimos no mundo, sendo uma intermediária entre o potencial abstrato presente nas estruturas e, de modo mais específico, no sistema linguístico, e a realização desse potencial nos textos, aqui concebidos como eventos concretos¹⁷⁸. O discurso, por sua vez, sendo compreendido como um momento integrante das práticas sociais em articulação com outros momentos dessas práticas – a saber: o fenômeno mental, as relações sociais e o mundo material – caracteriza-se então por “um modo particular de representar parte do mundo ligado a interesses específicos”¹⁷⁹.

Porque, a despeito de serem projetos privados que se ligam a campos sociais restritos, os discursos frequentemente são disseminados como se fossem universais, ou seja, como se abarcassem a toda a sociedade, é preciso considerar o quanto eles podem ser armas eficazes nas lutas pelo poder. Deste modo, o propósito das análises em ADC é “mapear conexões entre escolhas de atores sociais ou grupos, em textos e eventos discursivos específicos, e questões mais amplas, de cunho social, envolvendo poder”¹⁸⁰ através das pistas fornecidas nos textos. Com o intuito de perceber o efeito da trajetória social sobre as ideias e observar as aproximações e os distanciamentos das posições pessoais de Cesário de Arles e Gregório de Tours daquelas de suas próprias dioceses, nada pareceu mais proveitoso que um exame dos textos selecionados a partir deste olhar crítico, além das estratégias sugeridas pela História Comparada e a História Social das Ideias Políticas.

De maneira mais prática, Ramalho e Resende sistematizaram algumas questões para a análise textual agrupando-as em dez categorias analíticas fundamentadas, sobretudo, nas contribuições de Norman Fairclough e John B. Thompson. Porém, porque a escolha dessas categorias não podia ser feita *a priori*, quando da leitura da

¹⁷⁷ RAMALHO; RESENDE, 2011, p. 13.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 15.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 21.

documentação considerada para os fins da pesquisa, decidimos pelo aproveitamento de quatro das categorias propostas, sendo duas delas consideradas de modo integral (Representação de eventos/atores sociais e Intertextualidade) e as outras reunidas sob uma mesma definição (Presunção + Avaliação). Houve ainda a formulação de uma categoria nova (Identificação). Assim, a Análise de Discurso Crítica empreendida aqui se deu tendo como base os seguintes critérios:

1) Representação dos eventos/atores sociais → Porque representações de práticas sociais expressam perspectivas de classe, “ou seja, construídas por pessoas particulares e a partir de determinados pontos de vista, e, por isso, representam atores envolvidos em práticas de diferentes maneira”¹⁸¹, os modos como os atores são representados nos textos podem ter implicações ideológicas. Ao se incluir esta categoria de análise se objetivou questionar quais elementos dos eventos sociais estavam sendo incluídos ou excluídos. Quão abstrata ou concretamente os eventos estavam sendo representados? E o tempo, espaço e a relação entre ‘tempos-espacos’? Como eram representados os atores sociais? Eles eram suprimidos ou colocados em segundo plano? Eles apareciam ativos ou passivos? Nomeados e classificados ou específicos e genéricos?

2) Intertextualidade → “Em textos específicos, a ausência, a presença, assim como a natureza da articulação desses outros textos, que constituem ‘vozes particulares’, permitem explorar práticas discursivas existentes na sociedade e na relação entre elas.”¹⁸². Os questionamentos referentes à inclusão desta categoria de análise foram os seguintes: de outros textos/vozes quais e como eram excluídas ou incluídas? Elas eram relatadas direta ou indiretamente? Anulava-se a diferença entre a voz do locutor e a voz recontextualizada?

3) Presunção e Avaliação → “Como maneira de se posicionar diante de aspectos do mundo, avaliações são sempre parciais, subjetivas, ideológicas e, por isso, ligadas a processos de identificação particulares. Caso tais processos envolvam posicionamentos ideológicos, podem atuar em favor de projetos de dominação”¹⁸³. Com a inclusão desta categoria, as indagações que dela se desdobraram versavam sobre saber com que valores (em termos do que é desejável ou não) os autores estavam se comprometendo.

¹⁸¹ RAMALHO; RESENDE, 2011, p. 149.

¹⁸² *Ibidem*, p. 133.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 119.

4) Identificação → Pareceu interessante procurar compreender se os autores tentavam construir ativamente suas próprias identidades relativas as suas atividades na vida social. A formulação desta categoria relaciona-se ao interesse em observar o que o locutor diz sobre si mesmo.

Por meio da análise do *corpus documental* a partir das questões veiculadas nas quatro categorias acima (Representação de eventos/atores sociais, Intertextualidade, Presunção e Avaliação e Identificação), acreditamos realizar uma leitura uniforme das fontes. Os resultados da aplicação sistemática dessas categorias serão majoritariamente apresentados nos dois últimos capítulos, sendo também relacionados aqui e ali nas discussões do capítulo a seguir.

Capítulo 2

O bispo do sexto século e os fundamentos de sua liderança – alguns apontamentos

“E depois que eles [os habitantes das cidades] se foram, São Galo chamou um de seus clérigos e, sendo cheio pelo Espírito Santo, disse: “Por que eles resmungam? Por que eles discutem? Por que eles debatem tanto? Eles estão perdendo tempo, porque eu devo ser o bispo. Eu peço a você que, ao ouvir que retornei da minha audiência com o rei, tome o cavalo de meu predecessor, sele-o e ofereça-o a mim. Se você desprezar o que eu digo, tome cuidado para não se arrependêr mais tarde”¹⁸⁴.

“E quando a notícia confiável de que ele seria ser consagrado bispo chegou ao nosso pai de quem estamos falando [Cesário de Arles], ele tentou esconder-se entre algumas tumbas. Mas ele não poderia ser escondido, porque foi a graça divina e não seus defeitos que o revelaram. (...) Então sob coação, ele tomou a carga do episcopado e modestamente levou sobre si o ofício que lhe foi imposto, um jumento domado por Cristo.”¹⁸⁵.

Nos trechos reproduzidos acima, notamos que Galo de Clermont e Cesário de Arles tomaram atitudes diametralmente opostas diante da vacância episcopal. Todavia, ambas as ações são louvadas por seus hagiógrafos. Enquanto Gregório de Tours valorizou em seu tio a proatividade em lançar-se no destino revelado a ele pelo próprio Espírito Santo, os bispos Cipriano de Toulon, Firmino de Uzès e Vivêncio prezaram a humildade de seu mestre e pai, qualidade que se procurou reforçar em tantas outras situações de sua narrativa. Independentemente de uma representação ativa ou passiva do bispo, nos dois trechos observamos o drama singular do momento da narração em que se aborda a ascensão ao episcopado. Isso aparece como um marco na trajetória de vida dos personagens.

¹⁸⁴ No original: “*Post quorum discessum sanctus Gallus vocat unum e clericais, et inruente inse Spiritu santo, ait: ‘Quid hii musitant? Quid cursitant? Quid retractant? Vacuum est, inquit, ‘opuseorum! Ego erro episcopus; mihi Dominus hunc honorem largire dignabitur! Tu vero cum me redire de praesentia regis audieris, accipe equum decessoris mei stratum, et egrediens in obviam, exhibe mihi. Quod si audire dispexeris, cave, ne te in posterum paeneteat’*”. VP VI:3.

¹⁸⁵ No original: “*Cum ergo ad notitiam, de quo loquimur, patris nostri vera opinio pervenisset, quod esset ordinandus episcopus, inter quasdam sepulturas latibulum requisivit. Sed absconsus esse non potuit, quem detexit non culpa, sed gratia. (...) Igitur episcopatus sarcinam coactus suscepit, mansuetoque iumento Christi impositum honus modestiae temperamento portatur*”. VC I:14.

No desenvolvimento da pesquisa, embora a comparação a respeito das propostas de afirmação episcopal fosse o enfoque primordial, pudemos realizar alguns apontamentos mais globais sobre as peculiaridades da função episcopal no sexto século. Neste capítulo temos, portanto, como objetivo discutir a problemática da autoridade episcopal, ou seja, o próprio bispo e os fundamentos de sua liderança. Procurando responder à pergunta de como enquadrar os bispos do sexto século, na primeira seção apresentamos alguns posições historiográficas a respeito do assunto. Num segundo momento, pretendemos apresentar as principais características do episcopado do sexto século. Derivado de um movimento de cruzamento entre a bibliografia e as fontes primárias, o modelo explicitado atenta para a valorização interconectada de aspectos religiosos, culturais, econômicos e políticos para esta classificação. Percebemos o grupo bispal gaulês do sexto século associado principalmente à expectativa de atuação sobre a igreja e a cidade, ao caráter aristocrático de grande parcela de seus membros e à conexão ao culto aos santos e suas relíquias.

2.1. A autoridade episcopal: um constructo complexo

Retomando o artigo que abordamos inicialmente no capítulo anterior, vemos ainda mais contribuições de Charles Mériaux. Após listar uma série de obras comprometidas com a abordagem que denominou de História Religiosa, o autor mencionou a existência de alguns trabalhos em relação às lideranças da Igreja na Alta Idade Média preocupadas em compreender a autoridade destas elites não como uma noção *a priori* ou um dado estático, mas relacionada à sua inserção em seus meios sociais. Ao invés do interesse nas problemáticas estritamente eclesiais, ele percebeu que os novos pontos de vista incitam compreender as elites religiosas no quadro dos estudos mais amplos sobre as estruturas sociais e, particularmente, as rurais. O autor procurou explicar esta nova orientação.

A noção deve ser entendida de maneira mais ampla, em função das ligações que o clero (ou a comunidade religiosa) mantinha com o conjunto da sociedade. A definição destas elites passa então pelos critérios que podem ser bastante estranhos à instituição eclesial: a origem social e familiar, o patrimônio, a cultura, ou ainda o serviço ao soberano são elementos que contam na definição das elites eclesiais. Mas é evidente que os critérios confrontam-se uns aos outros. Devemos também considerar as possibilidades que oferecem uma posição no seio das instituições da Igreja e nos interessar

em todos aqueles que podemos considerar em razão de sua qualidade de clérigo, que ocupavam uma posição de elite no seio da sociedade.¹⁸⁶

Como sugeriu Mériaux, uma abordagem sobre a atuação das elites eclesiásticas que se quer empenhada na inserção social destas lideranças, precisa ancorar-se na verificação de alguns critérios não diretamente associados à Igreja, como sua origem social e familiar, a extensão de seu patrimônio, sua cultura e suas relações com os soberanos. A partir deste impulso para que se fizessem pesquisas dos meios sociais dos bispos, difundiram-se novas discussões proveitosas, tais como o questionamento da coesão episcopal, a análise do séquito bispal e os limites impostos à autoridade dos pontífices, as alterações no desempenho do poder episcopal em função da incorporação das áreas rurais à esfera cristã.

Kirsten Devries, na introdução de seu estudo sobre a autoridade episcopal na Gália merovíngia, forneceu alguns exemplos de casos de estudo cujo foco voltou-se para o poder político e econômico dos bispos¹⁸⁷. A autora citou primeiramente a obra *Bischofsherrschaft in Gallien* (1976) de Martin Heinzelmann, classificando-a como um estudo seminal, por levantar a hipótese de que a autoridade dos bispos gauleses derivava de suas conexões familiares e, por isso, o *status* social era a base para sua atuação na sociedade. Em seguida, Devries listou outros historiadores que reforçaram os argumentos de Heinzelmann, tais como Edward James¹⁸⁸, Ralph Mathisen¹⁸⁹, Patrick Geary¹⁹⁰ e Ian Wood¹⁹¹.

¹⁸⁶ No original: “La notion doit être entendue de manière plus large, en fonction des rapports que le clerc (ou la communauté religieuse) entretient avec l’ensemble de la société. La définition de ces élites passe alors par des critères qui peuvent être tout à fait étranger aux seules institutions ecclésiastiques: l’origine sociale et familiale, le patrimoine, la culture, ou encore le service du souverain sont autant d’éléments qui comptent aussi dans la définition des élites ecclésiastiques. Mais il est évident que les critères en viennent à se conforter l’un l’autre. On doit aussi considérer les possibilités qu’offrait une position éminente au sein des institutions de l’Église et s’intéresser à tous ceux dont on peut considérer qu’en raison de leur qualité de clerc, ils occupèrent une position d’élite au sein de la société”. In: MÉRIAUX, 2003, p. 3.

¹⁸⁷ DEVRIES, K. *Episcopal Identity in Merovingian Gaul, 397 – 700*. A dissertation submitted to the faculty of the graduate school in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. Loyola University Chicago, 2009, p. 1 – 6.

¹⁸⁸ JAMES, E., *The Origins of France: From Clovis to the Capetians*, 500 – 100. London: MacMillan, 1982.

¹⁸⁹ MATHISEN, R., The family of Georgius Florentius Gregorius. In: CLOGAN, P. (Org.), *Medievalia et Humanistica: Studies in Medieval and Renaissance Culture*. New Jersey: Rowman and Allenheld, 1984, p. 83 – 95.

¹⁹⁰ GEARY, 1988.

¹⁹¹ WOOD, I. The Ecclesiastical Politics of Merovingian Clermont. In: BULLOUGH, D.; COLLINS, R.; WORMALD, P. (Orgs.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society: Studies Presented to J. M. Wallace-Hadrill*. Oxford: Basil Blackwell, 1983; _____, I. *The Merovingian Kingdoms, 450 – 781*. London: Longman, 1994.

Porém, ainda que admitamos este aperfeiçoamento interpretativo sobre a atuação dos bispos, em seu livro sobre a autoridade episcopal¹⁹², Claudia Rapp percebeu também nesta recente tradição historiográfica algumas deficiências. Para a autora, enquanto a maioria dos trabalhos daqueles que praticam uma História Institucional da Igreja está nitidamente marcada por sua própria confissão cristã, a abordagem da História Social e Política das gerações mais contemporâneas em geral negligencia a dimensão religiosa ou até eclesiástica do episcopado, apostando no papel dos bispos como atores políticos cujo poder derivaria tão somente de sua posição social ou riqueza¹⁹³. Opondo-se às posições extremas, Rapp decidiu se colocar entre a antiga História Eclesiástica e a nova História Religiosa, pretendendo caracterizar o poder episcopal não como um fenômeno puramente institucional ou apenas social, mas como um conjunto complexo de elementos religiosos e seculares¹⁹⁴. Em suas próprias palavras,

a autoridade do bispo é um constructo multifacetado e mutável que continuou a se alterar quando os indivíduos adaptavam-na, a necessidade ditava e as circunstâncias permitiam. O ofício por si só passou por um processo de crescimento e mudança no tempo durante o qual certos aspectos e tarefas ganharam importância, enquanto outras recuaram para as sombras. Os principais componentes que definem a autoridade episcopal, contudo, permaneceram os mesmos. O que mudou foi o peso relativo desses componentes, ou a maneira na qual eles estavam combinados. Para facilitar o entendimento do papel dos bispos na Antiguidade Tardia, eu desejo introduzir as três categorias seguintes: a autoridade espiritual, a autoridade ascética e a autoridade pragmática¹⁹⁵.

Foi a partir deste modelo explanatório tripartite que ela procurou sintetizar a heterogeneidade dos componentes da autoridade episcopal, admitindo, todavia, que as definições são esquemáticas e servem apenas para isolar as distinções mais importantes¹⁹⁶. Por autoridade espiritual, Rapp entendeu o componente relacionado ao recebimento do Espírito de Deus. Essa autoridade seria pessoal e sua fonte estaria fora do indivíduo, já que dependeria da recepção de um presente divino. Além disso, ela

¹⁹² RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity*. The nature of the Christian leadership in an age of transition, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 9.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 14.

¹⁹⁵ No original: “the authority of the bishop is a multifaceted and ever-mutating construct that continued to change as individuals adapted, necessity dictated, and circumstances permitted. The office itself underwent a process of growth and change over time during which certain aspects and tasks gained in importance, while others receded into the shadows. The main components that define episcopal authority, however, remained the same. What changed was the relative weight of these components, or the way in which they were combined. In order to facilitate the understanding of the role of bishops in late antiquity, I wish to introduce the following three categories: spiritual authority, ascetic authority, and pragmatic authority”. In: *Ibidem*, p. 16.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 17.

seria autossuficiente, uma vez que poderia existir em uma pessoa independentemente do reconhecimento dos outros¹⁹⁷.

Por outro lado, uma segunda categoria, que ela designou de autoridade ascética, teria profundas relações com o diagnóstico dado pelas pessoas. Sendo um componente visível e, por isso, acessível a todos, essa autoridade teria sua fonte nos esforços pessoais de um indivíduo através da submissão do corpo e do comportamento virtuoso em prol de um ideal de perfeição¹⁹⁸. O terceiro membro desta tríade seria a autoridade pragmática, cuja base consistiria das ações da pessoa em benefício dos outros. Ela seria altamente restrita, uma vez vinculada aos meios do indivíduo – em termos de posição social e riqueza – para desempenhar essas ações. Rapp completou esta noção, acrescentando que essa autoridade seria também pública, visto que dependente da extensão e do sucesso dessas ações¹⁹⁹.

Posto que considere um esquema tridimensional, para a autora há um lugar especial para a autoridade ascética por ser a ligação entre as outras duas, argumentando ser esta a marca distintiva de sua visão teórica em detrimento dos outros trabalhos²⁰⁰.

A prática pessoal de ascetismo prepara o indivíduo para o recebimento dos dons do espírito e, portanto, da autoridade espiritual, de Deus (...). De fato, é o único caminho pelo qual um indivíduo pode esperar receber a graça de Deus por sua própria iniciativa. Já ao mesmo tempo, o ascetismo é um indicador da presença da autoridade espiritual. Ninguém pode seguir a difícil e espinhosa estrada de práticas ascéticas cada vez mais exigentes ao menos que ele ou ela receba a ajuda de Deus. (...) Em outras palavras, a autoridade ascética é simultaneamente a pré-condição humana e de livre acesso para a autoridade espiritual e sua confirmação abertamente visível. (...) Isso nos permite perceber uma distinção crucial entre os bispos e os líderes civis. Bispos são sempre ligados a um código de conduta superior e sua habilidade para exercer a liderança está condicionada a sua aderência àquele código. Em contraste aos líderes civis, as ações pragmáticas dos bispos em nome da comunidade eram consideradas uma manifestação da autoridades ascética, para que o exercício da primeira fosse acreditado ser uma consequência direta da última.²⁰¹

¹⁹⁷ RAPP, 2005, p. 16.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 18.

²⁰⁰ Mesmo não tendo sido mencionado neste livro, quase uma década antes das colaborações de Claudia Rapp, Roberto Markus teceu interessantes comentários acerca da associação entre cristianismo e ascetismo, embora não especificamente em relação ao poder episcopal. Em livro cujo objetivo é a análise daquilo que ele chama de processo de ‘dessecularização’, ou seja, a progressiva absorção para o campo do sagrado do que antes fora considerado indiferente do ponto de vista religioso, o autor conclui que a difusão de uma mentalidade ascética foi o principal componente para este retraçar de fronteiras. Ele identifica, inclusive, uma ‘invasão ascética’ entre os séculos V e VI. *cf.* MARKUS, R. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 28.

²⁰¹ No original: “The personal practice of asceticism prepares the individual for the receipt of the gifts of the spirit, and thus of spiritual authority, from God. (...) In fact, it is the only path by which an individual can hope to bring down God’s grace on his or her own initiative. Yet at the same time, asceticism is a

Tendo identificado que a prática pessoal de ascetismo prepara o indivíduo para o recebimento dos presentes do espírito e que, ao mesmo tempo, um comportamento ascético torna-se uma confirmação visível da graça de Deus, a autora associou os componentes ascético e espiritual da autoridade episcopal. Por outro lado, constatando que uma conduta ascética é a característica que distinguiria um bispo de um líder cívico possuidor da mesma habilidade de realizar ações em prol de terceiros, ela entrelaça os elementos ascético e pragmático.

2.2. Uma proposta interpretativa

Não podemos negar que a pertinência das ideias disseminadas no livro de Claudia Rapp. Sua proposta interpretativa possui o êxito de ser crítica, porque se insurge contra os extremismos especulativos sobre o tema, elaborando o caminho do meio entre os polos institucional/eclesiástico e social/político; dinâmica, porque prevê a possibilidade de ocorrência de certas mutações no esquema que propõe; e relacional, porque desvela as múltiplas facetas da autoridade episcopal, conectando-as todas entre si. Mediante estas considerações, verificamos haver convincentes argumentos para que ela seja eleita como o alicerce teórico para uma reflexão sóbria sobre os bispos da Gália merovíngia.

Todavia, ao invés de uma aplicação cega do modelo sugerido pela autora, a via que seguimos foi a de uma problematização contínua, ou seja, a realização de movimentos constantes do empírico ao teórico – e vice-versa –, “demandando a elaboração ou reelaboração de noções, conceitos, categorias de análise”²⁰². Isso suscitou o reconhecimento das diferenças significativas entre os objetivos desta dissertação e os da obra de Rapp. O tema eleito por ela foi a tentativa de compreensão dos mecanismos da autoridade episcopal entre os séculos III e VI e, assim perfazendo, acabou elaborando

gauge of the presence of spiritual authority. Nobody can walk the difficult and thorny road of ever more demanding ascetic practices unless he or she receives the help of God. (...) In other words, ascetic authority is simultaneously the humanly and freely accessible precondition for spiritual authority and its openly visible confirmation. At the same time, ascetic authority is also the motivation and legitimation of pragmatic authority. (...) It allows us to perceive a crucial distinction between bishops and civic leaders. Bishops are always held to a higher code of conduct, and their ability to exercise leadership is conditional on their adherence to that code. In contrast to civic leaders, the bishops' pragmatic actions on behalf of the community are considered to be a manifestation of their ascetic authority, so much so that the successful exercise of the former is believed to be a direct consequence of the latter". In: RAPP, 2005, p. 18.

²⁰² KHOURY, Y.; PEIXOTO, M.; VIEIRA, M. *A pesquisa em história*. São Paulo: Ática, 2007. p.38.

um protótipo generalizado. Aqui o alvo claramente foi bem mais restrito: examinar se havia, de fato, correntes de pensamento distintas entre o episcopado gaulês no período merovíngio a respeito das estratégias de reação às ameaças a sua autoridade. Deste modo, quando da leitura das fontes selecionadas, não perdendo de vista a perspectiva de se conectar uma investigação sobre os traços institucionais ao exame das circunstâncias sociais, pudemos alcançar um esboço das principais características que formavam o perfil do episcopado especificamente no século VI. Partilhando da lógica relacional empregada por Rapp, foram identificados três aspectos fundamentais com os quais o grupo dos bispos parece estar associado na fração de tempo considerada.

Primeiramente, podemos ratificar uma hipótese mais diretamente vinculada àquela história institucional clássica, que é a dimensão eclesiástica da autoridade episcopal. Entretanto, diferentemente desta abordagem que valoriza mais a atuação interna das lideranças, aqui se incorporou também o reconhecimento de um importante fenômeno em curso: o fato de o episcopado paulatinamente assumir responsabilidades públicas outrora relacionadas à administração civil romana. É por isso que nas fontes observamos ser evidente um apelo à necessidade de o bispo tomar atitudes tanto em prol do governo da igreja quanto do bem estar da cidade de modo mais amplo. E, muitas vezes, o resultado da análise das informações retiradas das fontes apontou tão somente para a reivindicação do dever dos pontífices apresentarem um comportamento considerado adequado.

Em segundo lugar, admitindo igualmente a validade de algumas contribuições de correntes socioeconômicas que irromperam a partir dos anos 60, devemos salientar a relevância de outro processo em andamento: o investimento progressivo da nobreza senatorial em proveito da ocupação dos cargos episcopais. O entendimento das associações nítidas entre a aristocracia e a dignidade episcopal implica a compreensão de que uma série de afirmações dos mais diversos prelados que, pretendendo sustentar declarações socialmente englobantes, configuravam-se, na verdade, em desejos particulares imbuídos de ideologia.

Há ainda um aspecto cuja percepção mais explícita é resultante das produções historiográficas elaboradas nos anos 80 em conformidade com as ênfases culturais. De acordo com alguns trabalhos recentes, a maneira pela qual essas elites eclesiásticas reivindicaram sua posição de liderança institucional e socioeconômica no domínio cultural foi por meio de sua associação ao culto aos santos e às suas relíquias.

Observamos, assim, o quanto os bispos procuraram construir narrativas que demonstrassem a existência de relações íntimas estabelecidas entre eles e os santos de Deus e que incutissem nas pessoas a reverência devida a esses santos.

2.2.1. O bispo como *pater civitatis*

Na introdução geral de seus *Decem Libri Historiarum*, Gregório de Tours apresentou uma justificativa para a produção da obra²⁰³. Segundo o próprio, as *Historiae* foram elaboradas em resposta à reclamação das pessoas sobre o declínio da literatura na Gália e a falta de homens que escrevessem livros sobre os acontecimentos contemporâneos. Assim, não obstante seu estilo pouco polido, ele alegou ter realizado esta tarefa para manter viva a memória daqueles que morreram e para trazê-los ao conhecimento das gerações futuras. Outra particularidade que ele assumiu nesta parte inicial da obra foi a característica de ter se devotado bastante às querelas entre os ímpios e os justos.

No prefácio do primeiro desses livros, Gregório especificou o escopo dos conflitos abordados: “as guerras dos reis contra os povos hostis, dos mártires contra os pagãos, das igrejas contra os hereges”²⁰⁴. Todavia, a despeito de ficar evidente que, ao menos em teoria, o foco recairia sobre os embates entre os cristãos católicos sob o domínio franco (os reis, os mártires, as igrejas) e ‘o outro’ (os povos hostis, os pagãos, os hereges), na realidade, o bispo de Tours descreveu muito mais das desavenças internas do que previra. Do que presumimos de seus relatos, a morte de um bispo era um acontecimento que geralmente desencadeava acirradas disputas entre os mais diversos candidatos à posição episcopal. Alguns cânones de concílios reforçam a percepção legada pelos textos de Gregório, deixando transparecer que essas disputas eram iniciadas antes mesmo do falecimento do bispo, já que impõem que ninguém deveria ter a audácia de tentar obter a dignidade episcopal de alguém que ainda estivesse vivo²⁰⁵.

Dentre os muitos casos narrados em sua obra, um particularmente parece elucidar o primeiro aspecto da perspectiva interpretativa que pretendemos difundir.

²⁰³ *DLH*, prefácio.

²⁰⁴ No original: “*bella regum cum gentibus adversis, martyrum cum paganis, ecclesiarum cum hereticis*”. *DLH* I: prefácio.

²⁰⁵ *Lyon* I:3, *Orléans* V:12.

Com a morte de Galo, uma vez tendo recebido o consenso do clero, o padre Cato assumiu o controle da igreja de Clermont mesmo antes de sua ordenação formal²⁰⁶. Na ocasião do enterro de Galo, alguns bispos aconselharam o padre a formar alianças com eles para que, utilizando-se de sua influência, eles pudessem impor a candidatura de Cato e consagrá-lo independentemente da vontade dos representantes do rei²⁰⁷. O padre recusou a proposta, alegando objetivar alcançar o bispado pela via canônica, e pediu que eles retornassem para suas dioceses. Ao ouvirem esta resposta desfavorável, os bispos amaldiçoaram o padre e, depois disso, seguiram seu caminho²⁰⁸.

Em meio ao processo de reorganização da diocese, Cato teve um desentendimento com o arcebispo Cautino, o qual resolveu se apresentar diante do rei Teodebaldo²⁰⁹ para anunciar a morte de Galo e verificar a aprovação real à sucessão do bispo. O rei então convocou um concílio em Metz no qual se elegeu o arque-diácono ao episcopado em detrimento do padre. Ao voltar para Clermont, o já ordenado bispo Cautino deparou-se com a resistência de alguns clérigos que suportavam o usurpador Cato. Porém, após momentos de enfrentamento, Cautino teria sido vitorioso²¹⁰. Certo tempo depois, quando da morte de Guntário, Cato teve a oportunidade de ser escolhido bispo de Tours, mas recusou o convite com o intuito de permanecer em Clermont para difamar Cautino e conseguir a liderança religiosa nesta região²¹¹.

É bem verdade que Gregório de Tours exprimiu uma opinião bastante complexa acerca de Cautino. À primeira vista, a organização dos relatos acarreta uma visão de que Cato o tratava mal enquanto ele era seu arque-diácono sem que este tratamento fosse merecido e que sua visita ao rei teria sido feita com as melhores intenções possíveis sem que houvesse a motivação de receber a dignidade episcopal²¹². Em seguida, o bispo de Tours narra um episódio em que ele é visto dando continuidade ao costume das

²⁰⁶ *DLH IV: 5.*

²⁰⁷ A despeito do preceito previsto em Orléans II:5 de que os bispos não deveriam demorar a se dirigir à sepultura de outro bispo, em *VP VI: 7*, Gregório afirmou que os provincianos retardaram-se para comparecer ao enterro de Galo. Para além de insinuar possíveis desavenças entre o falecido e seus subordinados, esta informação fornece uma indicação sobre os ‘partidos episcopais’ de Clermont. Enquanto Galo e seu antecessor Quintiano (bispo de Clermont entre 515 e 525) são descritos em *VP IV e VI* como pessoas em conexão com a corte de Teoderico (filho de Clóvis que governou os francos entre 511 e 534), a proposta que estes bispos fazem a Cato evidencia uma tentativa de ruptura com as indicações políticas efetuadas por este rei.

²⁰⁸ *DLH IV:6.*

²⁰⁹ Neto de Clóvis, Teodebaldo governou os francos entre 534 e 555.

²¹⁰ *DLH IV:7.*

²¹¹ *DLH IV:11,15.*

²¹² *DLH IV:7.*

Rogações²¹³. As Rogações eram um conjunto de práticas penitencias no meio da Quaresma que incluíam a peregrinação à tumba de São Juliano em Brioude, localidade há aproximadamente 65 km de Clermont. Galo teria imposto esta inovação litúrgica no calendário como reação à proliferação da praga denominada de *inguinaria* por Gregório. Consoante o bispo de Tours, a ação descrita teria livrado a cidade desta epidemia²¹⁴. Para o historiador Raymond Van Dam, as famílias aristocráticas gaulesas no sexto século desenvolviam a prática de disseminar sua influência por meio de alianças associadas aos santos que representavam. De acordo com este ponto de vista, com a instauração das Rogações, Galo principiou uma tentativa de favorecer em Clermont um culto particular ligado à sua parentela²¹⁵. Se Cautino permaneceu com o costume, ao invés de dar proeminência a outro culto, isso pode sugerir o consentimento à influência da família de Galo e de Gregório.

Mas, ao mesmo tempo, Gregório o descreve igualmente como portador de uma conduta questionável. Cautino é percebido como beberrão – de modo que não raras vezes era preciso quatro homens para levá-lo para cama – e avaro – a ponto de ter sido suspeito de enterrar um padre vivo por ambicionar suas propriedades. Além disso, realçou-se negativamente o fato dele não gozar do hábito da leitura e de guardar amizade com os judeus²¹⁶. Já no que tange a Cato, a percepção em geral é a de alguém orgulhoso e arrogante²¹⁷. O padre não recebe um elogio sequer até o desfecho da narrativa, o qual tomou rumos admiráveis.

Decorridos cerca de vinte anos, a *inguinaria* chegou à região. Uma ferida aberta semelhante à picada de cobra aparecia na virilha ou na axila das pessoas, levando-as à morte em poucos dias. Cato acabou sendo uma das vítimas de tão fatal doença e isso porque, de acordo com Gregório,

muitos fugiam da praga, mas Cato nunca retirou-se da cidade, enterrando os mortos e com grande coragem rezando missas. O padre era uma pessoa de grande humildade e devotado aos pobres. É verdade que ele era um homem orgulhoso, mas o que ele fez remediou tudo. Bispo Cautino, ao contrário, vagou por diversos lugares, mas regressou à cidade, ficou doente e morreu na Sexta-Feira Santa.²¹⁸

²¹³ DLH IV:13.

²¹⁴ DHL IV:5, VP VI:6.

²¹⁵ VAN DAM, 1993, p. 41 – 49.

²¹⁶ DLH IV:12.

²¹⁷ DLH IV:6,7,11,15.

²¹⁸ No original: “*nam cum de hac lue multi fugissent, ille tamen populum sepeliens et missas viritim dicens, nunquam ab eo loco discessit. Hic autem presbiter multae humanitatis et satis delectur pauperem fuit; et credo, haec causa ei, si quid superbiae habuit, medicamentum fuit. Cautinus autem episcopus cum*

Diante da patologia contagiosa, o bispo Cautino bem como muitos outros passaram a migrar das cidades infestadas pela praga para locais ainda salubres. Na contramão da conduta predominante, Cato permaneceu em Clermont onde enterrava os mortos e rezava missas. Tal atitude levou Gregório a rever seus juízos de valor sobre o padre, terminando por considerar “aquele que fora orgulhoso” como um “um padre de muita humildade e preocupado com os pobres”. Assim, a despeito dos erros antes cometidos por Cato, suas últimas atitudes foram dignas de notas porque, de alguma forma, ele publicamente demonstrou estima por sua cidade sacrificando a sua vida em prol dos habitantes de Clermont.

Neste sentido, Peter Brown observou que, “em última análise, na Gália de Gregório de Tours, os bispos eram as suas cidades”²¹⁹. Este comentário decorreu da percepção de Brown de que Gregório encarava que “os rituais públicos realizados pelo bispo e pelo seu clero sagravam a cidade”²²⁰. Porém, esta perspectiva não parecer ter sido apenas uma opinião isolada de Gregório. No sexto século, indícios apontam ter havido uma forte tendência em se associar a atuação do bispo aos cuidados daqueles de sua cidade. Segundo Raymond Van Dam, o século V marcou um importante período de transição para a Gália. Afinal, neste espaço de tempo, enquanto os magistrados e as tropas imperiais romanas retiravam-se da região, uma série de grupos germânicos migrava para lá. Uma terceira tendência relevante para o autor é a crescente difusão e influência do cristianismo. Daí se conclui que as principais características definidoras da sociedade gaulesa nos períodos subsequentes a estas alterações seriam a memória constante do Império Romano, o impacto sociocultural dos germanos, a proeminência crescente do culto aos santos e às suas relíquias e o aumento da influência dos bispos na sociedade²²¹.

Consoante Peter Brown era evidente que, depois de cerca de seis séculos de existência, a comunidade cristã tinha se modificado em diversos aspectos. O primeiro citado pelo autor é a alteração do formato das Escrituras Sagradas – seu código legal universal – ao constatar que elas

já não eram o simples pergaminho difícil de manusear típico da época clássica; eram *códices*, ou seja, livros no sentido moderno, e tinham evoluído

diversa loca, hanc cladem timens, circuisset, ad civitatem regressus est; et haec incurrens, parascivem passione dominicae obiit.”, DLH IV:31.

²¹⁹ BROWN, 1999, p. 130.

²²⁰ *Ibidem*, p. 129.

²²¹ VAN DAM, 1993, p. 3.

rapidamente nesta época de organização. Eram compactos e fáceis de transportar. Eram encadernados, de modo a apresentarem um conteúdo bem definido e serem fáceis de consultar. Constituíam um veículo apropriado para a nova “Lei”, ditada por uma fonte ainda mais alta que o Imperador. Podiam ser consultados e aplicados em qualquer lugar. Enquanto a *religio* dos deuses estava sujeita aos caprichos da memória local, bastava apenas abrir um *códex* da lei de Deus para saber que “aquele que sacrificar a outros deuses será completamente destruído.”²²²

Além disso, o surgimento de novos territórios cristãos e a necessidade de ordená-los tinham levado a Igreja a absorver na distribuição de suas unidades a lógica elaborada por Diocleciano (284 – 305) para a administração civil. Ian Wood explica que a estrutura da Igreja deste período foi tomada diretamente da disposição da Igreja romana e a continuidade do sistema de dioceses e províncias era notável. O autor acrescenta, contudo, que nos locais da Gália onde as invasões bárbaras tinham causado maior transtorno, as dioceses foram recriadas relacionadas aos interesses do clero e não à geografia, segundo o costume romano²²³.

Entretanto, ainda mais significativo que estas alterações era o fato de que a Igreja “dispunha agora de uma hierarquia óbvia, com chefes visíveis”²²⁴. Depois da morte de seu líder, os apóstolos e outros mais passaram a se reunir numa comunidade religiosa em Jerusalém que aparentemente tinha como fundamento a divisão igualitária dos bens entre seus membros. Paulatinamente, com a morte dos apóstolos, a tomada de decisões passou a ser efetuada pelo colégio de presbíteros. Apresentando-se como a continuidade da autoridade apostólica, o bispo não somente passou a ocupar a posição central de liderança quanto, em decorrência disso, pôde dispor do monopólio do controle do patrimônio e da distribuição de cargos na hierarquia nascente.

Se porventura recuarmos um pouco mais no tempo, notamos o quanto a ação de Constantino (272 – 337) de se converter ao cristianismo foi indispensável para a ascensão do episcopado. Embora tenha sido mantida a referência tradicional ao período constantiniano como um marco para o recrudescimento da autoridade episcopal, reiteramos aqui as observações de Claudia Rapp em relação à sua crítica da ideia de uma ‘revolução constantiniana’ em prol de uma abordagem que encare esta ascendência dos bispos enquanto uma ação contínua iniciada anteriormente à administração deste

²²² BROWN, P. *O fim do mundo clássico*. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972. p. 41 – 42.

²²³ WOOD, I, 2002, p. 71 – 72.

²²⁴ BROWN, 1999, p. 41.

governante. Para a autora, há em algumas análises sobre o tema uma suposição cronológica que consiste em

destacar o reinado de Constantino como um marco radical quando a época inicial idealizada e carismática da Cristandade veio ao fim e a igreja tornou-se contaminada por meio de sua exposição ao império, um declínio que se pensou estar acompanhado, como se fosse uma gangorra, pelo crescimento dos bispos. O que está faltando é um estudo que diminua a ênfase no reinado de Constantino e que, ao invés de tratá-lo como uma bacia hidrográfica na história do desenvolvimento institucional da igreja, siga o fluxo contínuo dos desenvolvimentos, tanto na cultura cristã e no Império Romano, nos séculos anteriores e posteriores ao reinado de Constantino.²²⁵

A mesma postura crítica em relação à ideia de uma ‘revolução constantinana’ foi colocada em prática por Robert Markus, segundo o qual os cristãos caminhavam rumo à assimilação da cultura secular e à aceitação dos valores pagãos desde o século II. De acordo com esta perspectiva, “a conversão de Constantino e o fluxo consequente de favor imperial não fez nada para reverter essa tendência, mas trouxe crescente respeitabilidade, prestígio e riqueza”²²⁶. Reduzirmos o foco nas atitudes de Constantino, contudo, não significa negarmos que, dentre uma série de medidas que o imperador tomou para favorecer sua nova religião face ao paganismo, “a jurisdição episcopal foi reconhecida pelo Estado Romano e passou a conviver com os tribunais civis. Deste modo, a Igreja podia, por exemplo, receber heranças e conceder manumissão aos escravos”²²⁷. Os bispos, representando a posição máxima da hierarquia católica, foram paulatinamente ocupando-se de tais funções.

Em meio à crise de autoridade que teve lugar no Ocidente com a desestruturação do Império Romano, os pontífices despontaram como as autoridades em diversas cidades. A chegada de diversos germanos ao território romano intensificou bastante este processo. De acordo com Leila Rodrigues da Silva,

embora as invasões germânicas do século V tenham promovido uma considerável desorganização das instituições peninsulares, fenômeno, em um primeiro momento, especialmente palpável nas cidades, isto não significou a perda de influência do segmento eclesiástico sobre os rumos dos centros urbanos, nos séculos seguintes. Com o posterior assentamento dos germanos

²²⁵ No original: “highlighting the reign of Constantine as a radical turning point when the idealized, charismatic age of early Christianity came to an end and the church became tainted through its exposure to the empire, a decline that is thought to be accompanied, as if in a seesaw, by the rise of the bishops. What has been lacking is a study that deemphasizes the reign of Constantine and that, instead of treating it as a watershed in the history of the institutional development of the church, follows the continuous flow of developments, both in Christian culture and in the Roman Empire, in the centuries before and after Constantine’s reign”. In: RAPP, 2005, p. 13.

²²⁶ MARKUS, 1997, p. 37.

²²⁷ LEMOS, M. O episcopado cristão no Império Romano do século IV: práticas cotidianas e ação política. *ANAIS III Encontro Estadual de História. Poder, cultura e diversidade*. Caetité: Universidade Estadual da Bahia, 2006, v. 3. p. 5.

e a organização de reinos, a atuação de uma elite clerical se destacou, não apenas na esfera religiosa, mas também na civil.²²⁸

Observamos, então, que as lideranças episcopais, especialmente nas regiões que sofreram maiores distúrbios com esta movimentação germânica, tornaram-se os ‘pais’ e as ‘muralhas’ de suas cidades, tendo a oportunidade de atuar como as autoridades civis, “com a vantagem do prestígio religioso”²²⁹. Era notável o recrudescimento da autoridade política dos bispos através da expansão da jurisdição episcopal. Sendo assim, além das atividades que um estudioso contemporâneo facilmente encararia como integrante do âmbito religioso, tais como a gestão dos bens eclesiásticos, a ministração dos sacramentos, a preparação dos catecúmenos para o batismo e as definições das penitências, os bispos também foram se responsabilizando pelas negociações com os chefes germânicos da sobrevivência de homens e mulheres, pela assistência aos prisioneiros e pela manutenção dos edifícios culturais, dos cemitérios, dos orfanatos²³⁰.

Numa tentativa de garantir o controle das competências recém-adquiridas, alguns cânones do sexto século preveem disposições acrescentando estas novas atribuições à função bispal. No que diz respeito especificamente à questão da assistência material aos desprovidos, no primeiro grande concílio do *Regnum Francorum* figura a norma de que os bispos, na medida de suas possibilidades, precisariam dispensar víveres alimentícios e vestes aos pobres e aos doentes²³¹. Neste mesmo sínodo discutiu-se um meio concreto de se realizar a tarefa: as *oblaciones* (ofertas) e os *agri* (campos) conferidos pelo rei às igrejas deveriam ser empregados não apenas para a reparação de suas estruturas físicas e a manutenção dos clérigos, bem como ao sustento dos pobres e ao resgate dos cativos.²³²

Alguns anos mais tarde, entretanto, esta ideia precisava ainda ser reforçada. Ficou então estabelecida em outro sínodo que se deu nesta mesma província a necessidade de todos os cristãos cuidarem dos pobres e, sobretudo, dos leprosos, sendo seu dever assegurar as condições de sobrevivência destas pessoas. “Em espírito de misericórdia”, instituiu-se também que os pontífices deveriam prestar atenção aos

²²⁸ RODRIGUES DA SILVA, L. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos nos séculos V-VII. In: *História: Questões e Debates*. Instituições e poder no medievo. Curitiba: Editora da UFPR, (37), jul./dez. 2002, p. 67.

²²⁹ LEMOS, 2006, p. 5

²³⁰ *Ibidem*, 2006, p. 4.

²³¹ *Orléans* I:16.

²³² *Orléans* I:5.

prisioneiros.²³³ No encontro de Lyon em 583 ratificou-se novamente a decisão sobre a responsabilidade episcopal sobre os leprosos²³⁴.

Nas hagiografias e nas histórias, verificamos as diversas metáforas associadas à reivindicação do cumprimento destes preceitos. Em seu sermão dirigido ao episcopado gaulês, Cesário de Arles declarou entender os bispos como *speculatores* (vigias) por terem sido elevados ao cume da cidade e *vinitores* (vinhateiros), já que deveriam cuidar da vinha do Senhor, defendendo-a das bestas ferozes²³⁵. Gregório de Tours, por sua vez, enalteceu dois bispos de Clermont cuja atuação lhe pareceu ter sido satisfatória: enquanto Galo é descrito como um *pastor* quando buscou a Deus para livrar seu rebanho de *inguinaria*²³⁶, Avito²³⁷ é apontado como um *pater*, visto que dava esmolas aos pobres, consolo às viúvas, ajuda aos órfãos e acolhimento aos estrangeiros²³⁸.

Em sua *Vita*, percebemos Cesário como um *speculator*, *vinitor*, *pastor* e *pater*, a despeito dele não ter sido caracterizado com estes títulos. Um exemplo pode ser encontrado na narração acerca de um dos diversos momentos nos quais a *civitas* de Arles foi tomada por algum povo germânico²³⁹. Porque com a movimentação dos godos parcela significativa da população tinha sido privada de mantimentos e de sua liberdade, o bispo então decidiu trocar a prataria legada de seu antecessor – os incensários, os cálices, as patenas²⁴⁰, os pódios e as cancelas das colunas – em prol do recebimento de alimentos e roupas e da redenção de diversas pessoas²⁴¹.

É possível que esta ação tenha gerado dentro da diocese certa controvérsia que extrapolaria o tempo de vida do bispo. Os autores da *Vita Cesarii* parecem tecer comentários em meio à descrição destes fatos como se estivessem dialogando com opiniões desfavoráveis a estas medidas. Deste modo, eles não apenas afirmaram que Cesário consagrou os ornamentos do *templus* para a salvação do *verum templus* como realçaram esta ideia ao sustentarem que estas atitudes, ao invés de desfigurarem-na,

²³³ *Orléans* V:20, 21.

²³⁴ *Lyon* III:6.

²³⁵ *Serm.* 1:4.

²³⁶ *DLH* IV: 5.

²³⁷ Avito, que mantinha relações de proximidade com Gregório, foi bispo de Clermont entre 571 e 594.

²³⁸ *DHL* IV: 35.

²³⁹ Quando da desestruturação do Império Romano do Ocidente e, por conseguinte, da incorporação de contingentes germânicos neste território, a Provença, a região em que se localizava a diocese de Arles passou para o controle sucessivo dos visigodos (c. 476), dos ostrogodos (508) e dos francos (536).

²⁴⁰ Pequeno prato no qual se coloca a hóstia grande durante a missa, servindo também para cobrir o cálice.

²⁴¹ *VC* I: 32.

embelezaram a igreja²⁴². Estes indícios de divergência levam-nos à dedução de que, apesar do ideal de cuidado pela cidade ter sido uma preocupação dos bispos do sexto século, havia alguns limites para esta atuação que esbarravam com o problema da gestão patrimonial.

2.2.2. O bispo como *procurator agrorum*

Julgado o pai de sua cidade e compelido a atender às necessidades dos pobres, libertar os cativos e defender o seu povo, o bispo era também um grande administrador do patrimônio da igreja. Wallace-Hadrill percebeu que uma continuidade marcante na Igreja franca em relação ao período galo-romano foi a manutenção do ideal de proteção da propriedade privada. Contudo, enquanto a lei romana definia estritamente seus pertences e riquezas – cemitérios, construções, oblações, tesouros e terras –, os líderes religiosos merovíngios pareciam apenas saber que deveriam gerir aquilo que estava sob seu controle. E, para este autor, era justamente devido a esta imprecisão que uma grave dificuldade se colocava no sexto século, uma vez que a propriedade da igreja não se restringia à diocese. “Normalmente, como nós temos visto, os bispos galo-romanos e alguns abades eram homens de posição e riqueza pessoal. Uma porção de sua riqueza, e frequentemente muito dela, alcançava suas catedrais ou mosteiros como dons ou pelo testamento e isso às custas de suas famílias”²⁴³.

O fato de muitos bispos e abades terem sido homens de posição e riqueza pessoal não podia passar despercebido! Desde a consolidação de uma História Religiosa voltada para a identificação das tramas coletivas, sociais, políticas e econômicas, o ponto de vista de percepção de que no século VI a igreja episcopal e a aristocracia provincial eram duas instituições inseparáveis²⁴⁴ já não configura uma novidade. A sentença de Karl Werner de que na Alta Idade Média as elites leigas e eclesiásticas eram os dois lados da mesma moeda²⁴⁵, formulada nos anos 70, ainda ecoa seguramente pelos

²⁴² VC I: 32, 33.

²⁴³ No original: “Normally, as we have seen, the Gallo-Roman bishops and some abbots were man of rank and personal wealth. A proportion of their wealth, often much of it, reached their cathedrals or monasteries as gifts or by will and this at expense of their families”. In: WALLACE-HADRILL, 1983, p. 123.

²⁴⁴ GEARY, 1988, p. 123.

²⁴⁵ WERNER, K. Le rôle de l’aristocratie dans la christianisation du Nord-Est de la Gaule jusqu’à la fin du VIIe siècle. In: RICHIÉ, P. (org.), *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IVe-VIIe siècle)*, actes du colloque de Nanterre (3-4 mai 1974), Paris, 1976 (= Revue d’histoire de l’Église de France, 62,

corredores acadêmicos. Hoje presumimos que, devido à crise de autoridade que teve lugar no Ocidente, muito da tradição do serviço público dissipou-se. É por esta razão que certa parcela da historiografia atual sobre o assunto, observa que, principalmente na Gália e na Península Ibérica, a ascensão do episcopado foi acompanhada de outro processo.

Peter Brown revisitou a dita “crise do século III” encarando-a como um período em que houve grande incorporação de contingentes germânicos no interior do limes. Deste modo, alguns dirigentes dos germanos conseguiram alcançar altas posições romanas, o que levou à exclusão da aristocracia tradicional dos comandos militares. Isso é percebido, na verdade, como uma “última revolução romana”²⁴⁶. No momento em que a nova ‘aristocracia de serviço’ retirou a aristocracia senatorial do governo do Império²⁴⁷, alguns membros deste segmento social moveram-se, a fim de encontrar posições comparáveis àquelas que outrora possuíam, para as duas esferas que substituíram os deveres públicos: as cortes bárbaras dentro do Império e a Igreja²⁴⁸. Quando se compreendeu que o governo imperial já não poderia mais voltar a se afirmar, a aristocracia agrária gaulesa, procurando-se adaptar ao novo contexto, assumiu energicamente a liderança da Igreja naquela região. Tal processo é encarado por Peter Brown como uma aristocratização da Igreja, visto que esta instituição social havia se tornado “a nova forma de aceder ao estatuto e prestígio locais, dando novas oportunidades de ostentação” à aristocracia²⁴⁹.

De todas as experiências de liderança que caracterizaram este século tão fluido, a ‘aristocratização’ da Igreja na Gália foi talvez o mais duradouro. Pôs as cidades nas mãos de homens que exerciam o poder à maneira romana. Comparados com as persistentes dinastias episcopais de *Romani*, que continuaram a ver as principais sés do Sul da Gália e da Hispânia como um sólido apanágio durante os dois séculos que se seguiram, os reinos bárbaros constituíam um fenômeno imperceptível; mas o verdadeiro mapa da Gália e da Hispânia pós-imperiais passou de qualquer modo a ser formado por uma rede de cidades episcopais.²⁵⁰

Por esta razão, a maioria dos bispos passou a não mais experimentar os vários escalões de hierarquia do clero, mas a sair diretamente de suas posições seculares para

nº 168) [réimp. Paris, 1993 (Cerf. Histoire de la France religieuse, 2)], p. 46 APUD MÉRIAUX, *op. cit.*, p. 1.

²⁴⁶ BROWN, 1972, p. 28 – 29.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 29.

²⁴⁸ GEARY, 1988, p. 31 – 32.

²⁴⁹ BROWN, 1999, p. 130.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 81.

suas sés, como se a dignidade episcopal fosse um *cursus honorum*²⁵¹. Assim, era como se os bispos da Gália tivessem simplesmente aparecido nas cidades, visto que tinham vindo de “cima”. Ralph Mathisen também corrobora esta ideia, explicando que “o *status* clerical, e especialmente o episcopal, veio a ser dotado com a nobreza e a autoridade de si mesma. Assim surgiu a aristocracia eclesiástica, na qual os ofícios seculares e eclesiásticos possuíam lugares iguais no curso aristocrático. As dinastias episcopais até começaram a monopolizar sés particulares.”²⁵².

Não obstante ter insistido sobre esta particularidade gaulesa e hispânica, Brown sustentou que o que tornou a Gália um caso *sui generis* não foi o fato de seu episcopado ter se convertido em aristocrático, já que o *Katholikos*, o chefe da Igreja armênia também provinha de famílias nobres.

Pelo contrário, foi o fato deste desenvolvimento coincidir com uma revolução religiosa. Muitos destes bispos aristocratas tinham igualmente sido monges. Um grupo de pessoas que foram colocadas em posições elevadas em grande parte para convencer os seus rebanhos de que nada tinha mudado na Gália romana, passaram a agir como bispos com a alegação de que tudo tinha mudado completamente, incluindo eles próprios.²⁵³

Segundo o autor, muitos jovens de famílias nobres resolveram enfrentar a disciplina monástica rigorosa – destacando-se aqui o papel fundamental do mosteiro de Lérins – com o objetivo de eliminarem em si mesmos quaisquer veleidades do orgulho mundano. Sendo assim, o fato de “as velhas qualidades de serviço público poderem ressurgir, depois de purificadas por um espetacular esforço ascético, numa forma superior ao serviço da Igreja católica, constituía uma afirmação convincente da fé”.²⁵⁴ Desta forma, tornava-se legítima a transformação dos antigos homens cultos das cidades nos novos gestores da Igreja cristã.

Se no íntimo de alguns pode ter havido desejos sinceros de amenizar as marcas de suas essências senatoriais ao receberem os mais diversos ofícios clericais, o que sabemos é que, na prática, persistiam costumes aristocráticos. Ao que nos parece, alguns monges estavam usando echarpes e sapatos altos no interior dos mosteiros²⁵⁵ e membros

²⁵¹ GEARY, 1988, p. 127.

²⁵² No original: “clerical, and especially episcopal, status came to be endowed with a nobility, and authority, of its own. There now arose an ecclesiastical aristocracy, in which secular and ecclesiastical offices both had equal places in an aristocratic *cursus*. Episcopal dynasties even began to monopolize particular sees”. In: MATHISEN, 1984, p. 7.

²⁵³ BROWN, 1999, p. 82.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 84.

²⁵⁵ *Orléans* I:20.

do clero secular portando vestimentas com armas²⁵⁶. Havia também clérigos que mantinham a conduta “monstruosa e ultrajante” de possuir cães de caça e falcões²⁵⁷. Os religiosos que deliberadamente continuassem com estes comportamentos após terem sido interditados nos concílios seriam punidos com reclusão a base de pão e água. O período de aplicação de detenção variaria de acordo com a posição ocupada: se fossem bispos, a abstenção de comunhão da Igreja deveria ser de três meses; se padres, de dois meses; se diáconos, de apenas um mês.

Outra tendência resultante do processo de apropriação aristocrática é notável diante da recomendação de Cesário: “É certo que os bispos não sejam ordenados por serem somente intendentess agrícolas ou cultivadores, mas para se engajar à cultura espiritual, aquela da qual falava o apóstolo: ‘Eu plantei, Apolo regou’”²⁵⁸. Presumindo apresentar a interpretação adequada para o texto bíblico de Coríntios 1:3, ele almejava que os bispos fossem, ao mesmo tempo, cultivadores agrícolas e intendentess da cultura espiritual. Tal pretensão insurgia-se contra o fato de que muitos pontífices estavam tão envolvidos com a gestão dos bens temporais que mal tinham tempo de cuidar das almas confiadas a eles. Para o bispo de Arles, seria desejável a dedicação de apenas duas ou três horas ao cuidado da terra para que não se suprimisse o tempo necessário à execução das tarefas pelas quais eles tinham sido ordenados²⁵⁹. Contudo, alguns deles, com a justificativa de produzir para dar esmolas mais satisfatórias, demoravam-se nos campos²⁶⁰ para preparar festivais suntuosos²⁶¹, negligenciado a leitura da palavra e, principalmente, a pregação.

As denúncias feitas por Cesário, que remetem à obsessão pela gerência das propriedades, são notáveis também nas atas conciliares. Pelo exame delas, observamos que era situação quase extraordinária a supressão do assunto da gestão dos bens da Igreja na pauta de em um encontro episcopal. Ora discutia-se a destinação das ofertas e dos bens depositados no altar para se ajustarem as porcentagens devidas aos bispos e aquelas reservadas aos outros clérigos²⁶², ora abordavam-se as estratégias para o

²⁵⁶ *Mâcon* I:5.

²⁵⁷ *Épaone*: 4; *Mâcon* II:13.

²⁵⁸ No original: “*Certum est enim quod sacerdotes non ideo ordinantur, ut tantum procuratores agrorum et cultores debeant esse terrarum, sed ut spiritalem culturam exercent animarum, illam utique de qua Apostolus loquebatur: ‘Ergo plantavi, Apollo rigavit’*”. *Serm.* 1:5.

²⁵⁹ *Serm.* 1:7.

²⁶⁰ *Serm.* 1:8.

²⁶¹ *Serm.* 1:9.

²⁶² *Orléans* I:14,15; *Carpentras*: cânone único; *Orléans* III:5,22.

impedimento de alienação desses bens²⁶³. Dois assuntos correlatos eram as proibições das ações abusivas dos príncipes sobre as possessões da Igreja²⁶⁴ e as precauções contra as reivindicações dos herdeiros daqueles que teriam doado bens²⁶⁵.

Embora os poderes seculares e os familiares dos doadores figurassem como os principais causadores de danos materiais à igreja, a atuação dos próprios bispos parecia desencadear ônus à instituição. Apesar de uma representação de si mesmo como um observador das tradições canônicas tanto em seu sermão quanto nas cartas enviadas aos mais diversos destinatários, em uma de suas correspondências tomamos a ciência da tentativa de Cesário de Arles alienar uma propriedade pertencente à diocese²⁶⁶. Tal pedido, contudo, foi negado pelo Papa Agapito e, porque não há mais menções a este fato, supomos que o bispo de Arles deve ter aceitado as decisões do bispo de Roma.

Entretanto, nem sempre a existência de entidades mediadoras parece ter sido suficiente e a igreja frequentemente devia ser prejudicada pelas contendas acerca de possessões travadas entre os pontífices. Enquanto no concílio de 535 ficara acertado que os bispos não poderiam tomar paróquias de outros²⁶⁷, numa reunião cinco anos mais tarde a determinação procurou ao menos atenuar os conflitos existentes estipulando que as contestações entre prelados em relação à terra ou às possessões deveriam ser resolvidas dentro de um ano²⁶⁸. Decorridos quarenta anos, porém, podemos perceber a fraqueza da efetivação destas normas, já que é evidente nas *Historiae* que Gregório de Tours e seu sufragante Félix de Nantes estariam envolvidos em uma divergência a qual, consoante o metropolitano, resultava de uma disputa de propriedade²⁶⁹. Tomando como objeto de análise especificamente esta questão, William Mcdermott percebeu a prolongação deste litígio por cerca de dez anos²⁷⁰.

A despeito de todas estas determinações, conforme sugeriu Wallace-Hadrill, o fundamento destas controvérsias derivava das confusões entre os limites das propriedades da igreja e do bispo. No sexto cânone do concílio realizado em Orléans em

²⁶³ *Orléans I*:23; *Épaone*: 7,8,12,14; *Orléans III*: 13, 25, 26; *Orléans IV*: 18,25; *Orléans V*:13.

²⁶⁴ *Épaone*: 18; *Clermont*:5.

²⁶⁵ *Orléans IV*:14,19; *Lyon II*: 2; *Orléans IV*:34.

²⁶⁶ *Carta* 15.

²⁶⁷ *Orléans IV*, 12.

²⁶⁸ *Clermont* 10.

²⁶⁹ *DLH V*: 5.

²⁷⁰ William Mcdermott sugeriu, como um adicional ao conflito entre os bispos, a tomada de partido de Félix de Nantes em favor do padre Riculfo em detrimento de Gregório quando da sucessão episcopal em 573. Cf: MCDERMOTT, W. Felix of Nantes: a Merovingian bishop. In: *Traditio*, Vol. 31 (1975), p. 1 – 24.

511 foi fixado o direito de as pessoas poderem reclamar bens – sejam aqueles da igreja, sejam os que ele próprio possui – ao bispo de modo que, caso não utilizassem de injúrias e acusações criminais, elas não seriam necessariamente excluídas da comunhão da Igreja²⁷¹. Se nesse cânone ficou perceptível o entendimento de que as possessões eclesiais e episcopais representariam instâncias diferenciadas, outro apontou para os equívocos da prática cotidiana, visto que antecipava que, na hipótese de um bispo reclamar em seu testamento um bem pertencente à Igreja, a declaração seria anulada a menos que seu valor pudesse ser compensado²⁷². Alguns anos mais tarde, talvez até como reação aos problemas com as alegações errôneas de certos prelados, o novo regulamento versava sobre a responsabilidade dos bispos juntamente com os padres de elaborarem o inventário do bispo defunto²⁷³.

Ainda que muitas publicações atuais tenham procurado destacar estas duas implicações mais explícitas da apropriação aristocrática da função episcopal – a questão da permanência do *ethos* aristocrático e da disputa de possessões decorrente da manutenção destes valores –, é preciso incluir certa menção aos efeitos ideológicos deste processo. Especificamente sobre a realidade da Península Ibérica no Alto Medievo, Mário Jorge Bastos atestou que a apropriação senhorial da liderança cristã favoreceu a difusão de percepções simbólicas partidárias acerca do mundo que continham em si noções sobre as relações a serem estabelecidas com a natureza. Deste modo, o ponto de visto que se sustenta é o de que as concepções cristãs veiculadas pelas elites ibéricas fundamentavam-se, concentravam-se e articulavam-se em torno do exercício e da manifestação de poder, desvelando uma ordem social e sagrada calcada em vínculos pessoais, dependências, fidelidades, poder e submissão²⁷⁴.

O alcance deste entendimento acarretou a compreensão de que muitos bispos faziam uma série de comentários ensejando proposições de âmbito coletivo que, de fato, disseminavam posições particulares de sua inserção social específica. Citaremos alguns exemplos. Devido à sua crítica aos bispos que negligenciavam seus deveres episcopais em virtude de uma valorização excessiva das atividades em suas propriedades, como aqueles que se demoravam nos campos²⁷⁵ e faziam festivais suntuosos²⁷⁶, Cesário de

²⁷¹ *Orléans I*:6.

²⁷² *Épaone*:17.

²⁷³ *Orléans II*: 6.

²⁷⁴ BASTOS, M. Apropriação Simbólica (e Senhorial!) da Natureza na Península Ibérica (Séculos IV-VIII). In: *Revista Signum*, v. 11, 2010, *passim*.

²⁷⁵ *Serm.* 1:8.

Arles propôs alternativas como a delegação de alguns serviços aos clérigos aptos para o trabalho²⁷⁷ e a consagração de somente duas ou três horas ao cuidado da terra²⁷⁸. Mesmo em se tratando de um defensor de ideias reformistas de cunho ascético para a conduta do episcopado, não podíamos esperar do bispo medidas tão radicais como a condenação absoluta do envolvimento dos pontífices com as atividades agrícolas. Ele provinha de uma distinta família galo-romana e, por isso, encarava não ser possível viver sem possessões²⁷⁹. Entendemos que, com esta pequena referência, o arlesiano não apenas oculta as relações de exploração que permitem que certas pessoas disponham de possessões em detrimento de outras como também trata como acontecimento natural uma necessidade forjada socialmente.

Em outra passagem de seu sermão, que já mencionamos acima, ele comparou os bispos aos vinhateiros terrenos formulando a metáfora da *vinea dominica* (vinha do Senhor). Contudo, Cesário parecia esperar que os bispos absorvessem esta associação, sem que se comportassem da mesma maneira que alguns trabalhadores dos quais tinha conhecimento.

Se nos desagrada ver nossos vinhateiros beber, dormir e comer na vinha ou dormir sobre a mesma à vontade, sem vigiar a vinha que lhes foi confiada e defendê-la gritando ou espantando os intrusos, como podemos agradar ao Senhor se não guardamos por meio das pregações, admoestações e repreensões a tropa do Senhor nosso Deus, ou seja, a vinha espiritual das almas, nos esforçando a defendê-la das bestas e aves nocivas, ou seja, o Diabo e seus anjos? ²⁸⁰

Deste modo, se era desagradável possuir vinhateiros terrenos que comessem, bebessem e dormissem nas vinhas, os vinhateiros espirituais através de pregações, admoestações e repreensões igualmente não deveriam negligenciar a vigilância sobre as vinhas do Senhor. Notamos no conselho de Cesário presente neste pequeno trecho uma dissimulação das relações de dominação por meio do deslocamento contextual do termo *vinitor*: da designação do trabalhador submisso ao senhor secular para a qualificação das autoridades religiosas em sua maioria associadas a esses poderes terrenos. Esse deslocamento não se fez sem certa valoração negativa do significado originário: se o

²⁷⁶ *Serm.* 1:9.

²⁷⁷ *Serm.* 1:6.

²⁷⁸ *Serm.* 1:7.

²⁷⁹ *Serm.* 1:7.

²⁸⁰ No original: “*Si nobis non placet quod vinitores nostri in ipsa vinea manducent, bibant et dormiant quantum ipsi voluerint, et comissam sibi vineam nec vigilando custodiant nec clamando vel terreno defendant, quomodo putamus quod Domino placere possimus, si gregem Domini Dei nostri et spiritalem animarum vineam non cum omni sollicitudine praedicando, admonindo, castigando, sicut iam diximus, custodimus ut a nequissimis bestiis vel avibus, id est a diabolo vel angelis eius, defensare contendamus?*”. *Serm.* 1:4.

cuidado das vinhas é pressuposto como uma função digna idealmente, os praticantes dessa função são desacreditados por seu desleixo habitual.

Já alguns comentários feitos por Gregório de Tours demonstram perspectivas similares. Nos *Decem Libri Historiarum*, diversos relatos sobre os acontecimentos descritos deixam transparecer sua percepção da naturalização da desigualdade social, uma vez que continuamente vemos a repetição do binômio pessoas notáveis/pessoas não tão importantes²⁸¹. Verificamos ainda uma construção simbólica desfavorável dos mais pobres visto que há ocasiões nas quais eles são associados a artimanhas e ou tentativas de golpes²⁸². Em narrações como aquelas sobre Nicétio de Lyon²⁸³, entendemos que o bispo de Tours dissemina uma postura desqualificadora das atividades manuais diante do fato de que ele parece admirado ao perceber que este membro de tão distinta família trabalhava com suas próprias mãos com os servos e que tal comportamento continuou quando recebeu a dignidade do padroado²⁸⁴. A mesma estranheza é perceptível com a observação de que Abade Suniulfo lavava com suas próprias mãos os pés dos visitantes²⁸⁵.

2.2.3. O bispo como *alumnus sanctorum*

Além de comandar o Corpo de Cristo, cuidar de sua cidade e gerir o patrimônio da Igreja, o bispo era um guardião das santas relíquias. A busca de relíquias dos santos foi uma das motivações para os constantes deslocamentos do homem medieval, frequentemente caracterizado nas análises atuais como um *homo viator*²⁸⁶. Afinal,

no Ocidente, o meio preferido pelo qual Deus se servia dos santos para agir era seus corpos. Seus cadáveres eram vistos como os *pignora*, literalmente, penhores deixados pelos santos como garantias de seu interesse continuado na comunidade mundana. No fim do mundo, o corpo do santo ascenderia e seria glorificado; enquanto isso, o santo continuava a ocupá-lo e agir por meio dele. Essa, é claro, era a teoria erudita dos eclesiásticos cultos. A percepção do funcionamento das relíquias para a maioria das pessoas, entre os leigos e os clérigos, parece ter sido bem mais imediata: as relíquias eram os santos, que continuavam a viver entre os homens. Eram fontes imediatas de poderes sobrenaturais para o bem ou para o mal, e ter contato direto com elas ou

²⁸¹ DLH IV:12,42; VP VI:1; VP VII:1

²⁸² DLH IV:5,13.

²⁸³ Tio-avô de Gregório de Tours pelo lado materno, Nicétio foi bispo de Trier entre 552 e 573.

²⁸⁴ VP VIII:1,2.

²⁸⁵ DLH IV:37.

²⁸⁶ GARCIA CORTAZAR, J. El hombre medieval como “Homo Viator”: peregrinos y viajeros. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la. (org.). *IV Semana de estudios medievales*, Nájera, 1993, p. 14 – 15.

possuí-las era um meio de ter participação nesses poderes.²⁸⁷

O desenvolvimento desta prática atestou o êxito do esforço evangelizador empreendido pelas lideranças cristãs pois, segundo Miriam Silva,

em quase todas as religiões o conceito de santidade pode ser encontrado. Contudo, foi no Cristianismo que ele se desenvolveu, de forma particular, passando de atributo da divindade – de um Deus único ou dos deuses – e, por extensão, de coisas e pessoas que lhe fossem relativas – como entre gregos e hebreus – a atributo caracterizador daqueles que, por uma relação especial com Deus, se tornaram mediadores entre Ele e os homens comuns.²⁸⁸

Esta intensa valorização da santidade associada à morte derivava das alterações profundas que o processo de difusão do cristianismo tinha sofrido a partir do século IV, gerando circunstâncias particulares em relação à experiência anterior. Neste período, não houve apenas uma ampliação da escala do movimento de cristianização, mas um amplo e complexo conjunto de transformações diversas, sobretudo culturais. A ênfase evangelizadora nos diversos reinos romano-germânicos que se formaram após a desestruturação do Império Romano gerou um duplo processo: a cristianização dos germânicos e a germanização do cristianismo. O cristianismo romano, ao entrar em contato com o universo germânico, tornou-se também parte desta cultura, a qual promoveu algumas alterações no cristianismo²⁸⁹.

No bojo deste processo, desenvolveu-se o culto aos santos, para o qual a importância dada ao corpo era uma das questões centrais. Mártir ou confessor, o santo era alguém através do qual Deus realizava milagres e o lugar onde jazia seu corpo era o *locus* fundamental desta ligação com a divindade. Progressivamente, este conceito de santidade ampliou-se, atingindo a dimensão de uma sacralidade difusa, na qual as relíquias, sendo elas fragmentos primários ou secundários, ganharam projeção com as prerrogativas de restos mortais dos corpos dos santos.

Neste sentido, torna-se praticamente obrigatório voltarmos a aludir ao livro *The cult of saints. Its rise and function in Late Christianity* lançado por Peter Brown, como fizemos no capítulo anterior. A principal contribuição desta obra foi relacionar a difusão dos cultos aos santos às inúmeras transformações na estrutura social neste período, em

²⁸⁷ GEARY, P. Mercadorias sagradas: a circulação de relíquias medievais. In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas*. As mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Eduff, 2008. p. 225.

²⁸⁸ IMPELLIZIERI SILVA, 2010, p. 160.

²⁸⁹ Cf. JOLLY, K. Popular religion: the process of conversion. In: _____. *Popular religion in Late Saxon England*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1996. p. 7 – 34; RUSSEL, J. *The germanization of early medieval christianity*. A sociological approach to religious transformation. New York: Oxford University Press, 1994.

especial à amplitude dos laços pessoais de dependência, uma vez que defendeu que as relações sociais pautadas pela horizontalidade, aspecto característico do Alto Império Romano, foram, progressivamente, dando lugar a um modelo de relações essencialmente verticais. Nesta análise, aos bispos foi outorgado papel ativo neste processo enquanto propagandistas desta nova forma de religiosidade, uma vez que o argumento central da sua tese é o de que a forma específica que o culto aos santos assumiu foi uma apropriação das elites cristãs.

Reconhecendo que os costumes funerários e o papel da família no cuidado do morto estão entre um dos aspectos da vida mais estáveis na maioria das culturas, Brown percebeu que tal prática constantemente motiva tensões entre a família do defunto e as necessidades da comunidade local. Aplicando-se estas observações ao período em questão, Brown entendeu que, embora já no século IV os bispos tivessem emergido como os únicos líderes das comunidades, no terreno das relações com os mortos era bastante evidente a falta de unidade entre as pessoas. Para a maioria da congregação cristã, o túmulo familiar tinha permanecido como um “fine and private place” e o clero permanecia dependente de suporte dos leigos que possuíam as tumbas. O culto dos mortos era então um assunto próprio da parentela e a prática, definitivamente, não era acessível a todos.

Jean-Claude Schmitt ratificou esta posição ao afirmar que “a apropriação dos corpos santos por parte das famílias da aristocracia romana, para os fins de um culto privado (...) era um obstáculo à extensão do culto público e ao reforço do poder episcopal na sociedade”²⁹⁰. É por isso que os “eclesiásticos propunham com efeito que a comunidade cristã se encarregasse dos mortos, junto às, ou mesmo no lugar das, famílias. De forma ideal, a Igreja-mãe era susceptível de substituir os grupos de parentela” já que, de acordo com a proposta cristã, os fiéis intercederiam uns pelos outros e todos os vivos, em comunhão, rezariam por todos os defuntos²⁹¹. Perante esta necessidade de estender sua autoridade, Brown compreendeu que os bispos tomaram uma série de medidas para assumirem para si o patrocínio dos diversos cultos dos santos; para se tornarem seus *impresarios*.

²⁹⁰ No original: “la apropiación de los cuerpos santos por parte de las familias de la aristocracia romana, para los fines de un culto privado (...) era uno obstáculo a la extensión del culto público y a refuerzo del poder episcopal en la sociedad”. In: SCHMITT, J. C. La fábrica de santos. In: *Historia Social*. Valência, n. 5, 1989, p. 133.

²⁹¹ LAWERS, M. Morte e Mortos. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (org). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, v.2, p. 247 – 248.

Valendo-se de um projeto consciente de reescrita, estes líderes da Igreja redesenham os limites da comunidade urbana a partir da relação romana de patrão e cliente. Deste modo, as *laetitiae*, os ostensivos banquetes típicos dos costumes funerários familiares quando do aniversário de morte do defunto cuja função era estimular a competitividade entre os diversos patronos, passaram a serem apresentados pelos bispos. Inferimos, portanto, como Michel Lauwers o fez, que a história do culto aos mortos no Ocidente é a história da transformação “de um mundo consuetudinário, onde a referência aos ancestrais guiava a ação dos vivos, para uma sociedade de direito que as estratégias sociais da Igreja contribuíram a instituir ao fim de longos meandros”²⁹².

Reproduziremos o caso de Santo Ambrósio, bispo de Milão entre 374 e 397, exemplo utilizado por Peter Brown para explicitar sua hipótese sobre as iniciativas do episcopado. Em um determinado momento de seu bispado, Ambrósio descobriu as relíquias dos santos Gervásio e Protásio e logo dois dias depois ele as colocou em seu sarcófago pessoal na basílica que ele tinha construído para si mesmo. Com esta atitude, ele não somente incorporou estes dois santos à liturgia comunal como também os tornou disponíveis para toda a comunidade. O procedimento parece ter sido o mesmo com a série de relíquias descobertas ou recebidas por ele. “Suas iniciativas tinham sido firmes e de muitas maneiras incomuns: ele tinha sido preparado tanto para mover corpos como a associá-los decisivamente ao altar de uma nova igreja. Ao invés disso, ele era como um electricista que reestrutura o sistema de fiação antiquada: mais poder passaria por fios melhor isolados e mais fortes em direção ao bispo como líder da comunidade. Bispos tomaram iniciativas semelhantes em todo o lugar”²⁹³. Como a observação deste e de mais casos, Brown chegou à generalização de que os bispos foram responsáveis pela alteração progressiva da figura do mártir que passou a ser considerado o patrono invisível de todos, o que implicou o fim da exclusividade familiar²⁹⁴.

Todavia, consoante Brown, seu maior triunfo parece ter sido o fato deles terem adquirido o papel de patronos visíveis destes patronos invisíveis, passando a agir como

²⁹² LAWERS, 2002, p. 245.

²⁹³ No original: “His initiatives had been firm and in many ways unusual: he had been prepared both to move bodies and to link them decisively to the altar of a new church. Rather, he was like an electrician who rewires an antiquated wiring system: more power could pass through stronger, better-insulated wires toward the bishop as leader of the community. Bishops took similar initiatives elsewhere”. In: BROWN, 1981, p. 37.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 36 – 39.

se concretizassem a representação dos santos na Terra²⁹⁵. Assim, os bispos não eram simples *famulus* (dependentes) dos santos *patronus* visto que a vinculação entre eles extrapolou os limites de uma representação comum, revestindo-se de uma metáfora familiar. Eles disseminaram a concepção de que seu principal traço identitário era o fato de serem os *alumni* (filhos adotivos) de um santo. Aliás, em alguns casos, como bem observou Brown, havia a conexão psicológica com mais de um santo patrono. Um bispo como Gregório de Tours, por exemplo, “não era o único representante oficial de São Martinho. Sua vida e suas sensibilidades eram constantemente moldadas por uma rede de relações intensas com seus companheiros invisíveis”²⁹⁶.

Embora os textos do Novo Testamento não fizessem uma separação explícita entre clérigos e leigos, de acordo com o esquema de ordem social que já se instaurara, os clérigos teriam um peso funcional maior, visto que eram, por “profissão” os mediadores obrigatórios entre Deus e os homens. A prática de tonsura e o uso de vestes litúrgicas eram exemplos visíveis desta distinção social. Por outro lado, a função leiga seria a manutenção dos primeiros, não apenas material como também biológica, já que apenas os leigos poderiam se casar. Se já havia entre clérigos e leigos uma nítida distinção decorrente, inicialmente, de função e estatutos diferenciados no interior da *ecclesia* – a reunião de todos os crentes –, a eficácia dessa apropriação dos bispos pode ter aprofundado ainda mais esse quadro. Contudo, quando se trata de uma sociedade complexa como a medieval, não se deve supor que tais relações fossem estáticas não somente porque, paralelamente, havia outros modos de classificar as pessoas²⁹⁷, mas porque segundo a teoria social adotada aqui, entende-se as estruturas sociais em geral segundo uma lógica dinâmica e relacional.

O *Vita Patrum* forneceu-nos um caso interessante para comentário. Dentre os vinte capítulos presentes na obra, há seis narrações sobre bispos, doze sobre abades, quatro sobre reclusos e apenas um sobre uma mulher – a monja Monegunda. Oriunda de

²⁹⁵ BROWN, 1981, p. 125.

²⁹⁶ No original: “was not the only awesome official representative of St Martin. His life and his sensibilities were constantly molded by a network of intense relations with his invisible companions”. In: *Idem*, 1999, p. 229.

²⁹⁷ Jean-Claude Schmitt observou que a difusão do monasticismo e o progressivo fortalecimento da posição do rei acrescentaram novas variáveis a esta classificação fundamental entre clérigos e leigos. Além disso, o reaparecimento do sistema trifuncional indo-europeu segundo o qual havia três posições sociais possíveis – os *oratores* (aqueles que oram), os *laboratores* (aqueles que trabalham) e os *bellatores* ou *milites* (aqueles que guerreiam) – e a divisão entre homens e mulheres levaram à coexistência de diversos sistemas classificatórios para além desta dicotomia. Cf: SCHMITT, J. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, J.; _____. (org). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006, *passim*.

Chartres, ela havia casado de acordo com o desejo de seus pais e teve duas filhas. Contudo, elas ficaram doentes e acabaram morrendo. Depois do ocorrido, ela ficou muito deprimida até que resolveu se dedicar inteiramente a Deus. Deixando para trás seu marido, sua família e casa, ela foi viver em uma pequena célula em um lugar distante²⁹⁸. Segundo Gregório de Tours, devido ao fato de que Deus realizava prodígios por meio dela, para então evitar vanglória, Monegunda foi para a basílica de São Martinho em Tours onde desempenhava curas diversas. Em determinada ocasião, seu marido tentou raptá-la. Porém ela orou e fez jejuns sem cessar e, obtendo a ajuda de São Martinho, conseguiu o livramento desta prova²⁹⁹. Em seguida, a monja retornou para o local de sua célula e reuniu um pequeno número de monjas ao redor de si. Nesse local, ela desempenhou muitos milagres. Dentre as descrições reconstruídas pelo bispo, uma aponta mais claramente para uma tentativa de enquadramento do culto aos santos em prol de seus bispos guardiões. Certa vez, uma cega começou a implorar para que Monegunda impusesse as mãos sobre ela para curá-la. Porém, a freira respondeu que, enquanto ela era apenas uma pecadora, São Martinho estava disponível e realizava milagres diariamente³⁰⁰.

Este relato é melhor interpretado quando associado a um comentário que Gregório fez a respeito de São Ilídio, bispo de Clermont entre c. 370 e 384/385. Respondendo às pessoas que costumavam criticar a santidade de Ilídio diante do conhecimento de que ele teria realizado apenas um milagre durante seu tempo de vida, o bispo de Tours afirmou que “a virtude que vem da tumba é muito mais digna de louvor que aquelas coisas que uma pessoa viva tem feito neste mundo, porque a última pode ser manchada pelas dificuldades contínuas das ocupações mundanas, enquanto o primeiro está livre de todas as manchas”³⁰¹. Devido às ocupações mundanas, os feitos desempenhados pelos vivos não eram tão dignos de louvor quanto a mágica que saía das sepulturas! Por esta razão, o narrador passou a relatar uma série de milagres do santo por meio de seus restos mortais: desde a cura em sua tumba de um bebê de

²⁹⁸ VP XIX:1.

²⁹⁹ VP XIX:2.

³⁰⁰ VP XIX:3.

³⁰¹ No original: “*magis proficit ad laudem virtus egressa de tumulo, quam ea quas quisquam vivens gisset in mundo; quia illa labem habere potuerunt per assidua mundanae occupationis impedimenta, haec vero omnem labem ad liquidum caruerunt*”. VP II:2.

aproximadamente dez meses que chegou a falar pedindo um copo de água à sua mãe³⁰² até o “milagre de natureza”³⁰³ em que suas relíquias não foram consumidas pelo fogo³⁰⁴.

Concluimos, assim, que há uma tentativa, ao menos da parte de Gregório de Tours, de valorizar a santidade dos mortos em detrimento da dos vivos. Tanto as tumbas como diversas relíquias secundárias dos santos ficavam fixadas nos locais oficiais de culto, tais quais as igrejas e os oratórios. Se as pessoas entendessem a reverência que deviam aos santos defuntos tal qual como ensinavam os casos narrados nas *vitas*, é bastante provável que isso estimulasse uma maior procura aos bispos que atuavam como guardiões destes mortos amigos de Deus.

³⁰² VP II:4.

³⁰³ Quando do envolvimento com o projeto de pesquisa a que referimos no capítulo anterior, a partir da leitura das fontes elaborou-se uma tipologia dos milagres narrados que pretendemos utilizar também neste trabalho. Foram identificadas as seguintes ocorrências: *cura*, *diálogo com os santos* [é aquele em que um santo em vida conversa com um santo já morto], *exorcismo*, *livramento* [é quando o santo livra a pessoa de situações adversas, tais como perseguições, escravidão e afastamento de catástrofes naturais], *manifestação sobrenatural* [de fato, um milagre por si próprio é uma manifestação sobrenatural; contudo, denomina-se de manifestação sobrenatural aqui todos os casos em que há a ocorrência de manifestações visuais (sonhos e visões), manifestações sonoras (vozes e cantos), manifestações olfativas (fragrância) e manifestações físicas (movimentação da tumba)], “*milagre de natureza*” [novamente não há a pretensão de redundância, mas este tipo específico de milagre é aquele em que há domínio sobre a natureza ou sobre os fenômenos naturais, tais como o fogo, a água, árvores e animais], *punição*, *ressurreição*, *revelação* [é aquele em que o santo descobre algo que está oculto aos fiéis ou algo que está para acontecer].

³⁰⁴ VP II:3.

Capítulo 3

Cesário de Arles, o bispo que primeiro é monge

*Sem demora, Cesário foi ordenado diácono e em seguida padre. Todavia, ele nunca se absteve, sequer discretamente, da regularidade canônica de monge ou das práticas de Lérins. Apesar de ser um clérigo em posição e ofício, ele permanecia um monge em humildade, caridade, obediência e suplício corporal.*³⁰⁵

Não fazia muito tempo, um jovem monge, com seus vinte e poucos anos, acabara de chegar a Arles para tratar de um problema de saúde. Sua trajetória talvez não fosse muito diferente do caminho trilhado por alguns dos jovens de sua época: de família nobre, ele deixara sua parentela em Chalons-sur-Saône, onde já integrava o clero local³⁰⁶, para servir a Deus na ilha de Lérins, aquele grande viveiro de monges³⁰⁷! Digna de nota, talvez seja a causa de sua enfermidade: a fraqueza e a enfermidade no estômago decorrente da ascese extrema que praticara no mosteiro³⁰⁸. Felizmente, ao chegar na referida cidade, além dos cuidados necessários à reversão de seu quadro clínico, este jovem recebeu a amizade de pessoas ilustres da cidade³⁰⁹, incluindo um importante retórico³¹⁰ e o próprio líder da diocese, que curiosamente se revelou um conterrâneo e parente distante desse jovem³¹¹. Paulatinamente, seus comprometimentos com a diocese reforçaram-se e o tal bispo parente ordenou o jovem abade, e diácono, e padre.

Mas aquele, que fora monge antes de ser padre, jamais deixaria os princípios que aprendera no cenóbio. Ainda mais em se tratando de alguém que, desde seu ingresso no mosteiro, por sua realização de vigílias, prática de obediência, humildade e dedicação ao trabalho, já era perfeito nos princípios como se já soubesse todo o ensinamento³¹². De tamanha modéstia e simplicidade, fugiu para longe da visão dos homens. Todavia,

³⁰⁵ No original: “*Illico diaconus, dehinc presbyter ordinatur; nunquam tamen canonicam modulationem monachi, nunquam institute Lirinensium vel modicum subrelinquens; ordine et officio clericus, humilitate, caritate, obsequio, cruce monachus permanebat*”. VC I:11.

³⁰⁶ VC I: 3 – 4.

³⁰⁷ VC I: 5.

³⁰⁸ VC I: 6 – 7.

³⁰⁹ VC I: 8.

³¹⁰ VC I: 9.

³¹¹ VC I: 10.

³¹² VC I: 5.

porque a vontade de Deus – e não a dos homens – devia prevalecer, ele foi encontrado e assim consagrado³¹³. Tão logo recebeu a carga do episcopado, ele ordenou que os leigos aprendessem sequências, antífonas, salmos e hinos – alguns em latim, outros em grego – para que pudessem cantar em voz rítmica como o clero e instituiu para toda igreja os ritos da Terça, Sexta e Nona em adição a esses hinos como parte da liturgia diária. Com estas mudanças, ele desejava estar sempre presente caso leigos ou penitentes quisessem seguir os ofícios divinos e esperava que os leigos não se ocupassem com fofoca na igreja. Além disso, para se dedicar mais à meditação e à constante oração, ele decidiu ainda passar a responsabilidade de gestão da agricultura aos diáconos e aos encarregados da administração³¹⁴. E ele ainda tratava com muita hospitalidade os doentes, os necessitados e aqueles que pediam asilo nas igrejas³¹⁵. Que pastor prudente do rebanho de Deus³¹⁶, pai santo³¹⁷, jumento de Cristo³¹⁸ e seguidor da cultura dos apóstolos³¹⁹!

3.1. Cesário de Arles: monge e pastor

Foi desta maneira altamente idealizada que a tríade de bispos já mencionada aqui – Firmino de Uzès, Cipriano de Toulon e Vivêncio – descreveu a trajetória inicial de Cesário no primeiro volume da *Vita Caesarii*. Na segunda parte desta obra, o padre Messiano e o diácono Estéfano completaram muitas destas observações, narrando, sobretudo, diversos milagres do bispo. Estes cinco autores em algumas passagens alegaram estar se baseando em relatos do próprio bispo como fonte de informações³²⁰ e, como foram pessoas bem próximas de Cesário³²¹, eles mesmos foram as testemunhas oculares de certos casos mencionados³²². Além disso, a obra foi composta dentro de sete anos da morte do bispo e, de acordo com Willian Klingshirn, muitos eventos destacados

³¹³ VC I:14.

³¹⁴ VC I:15 e 19.

³¹⁵ VC I:20.

³¹⁶ VC I:15.

³¹⁷ VC I:14.

³¹⁸ VC I:14.

³¹⁹ VC I:15, 21, 22, 23 e 36.

³²⁰ VC I:1 e II:1.

³²¹ Os bispos Firmino e Cipriano eram sufragantes de Cesário e é bastante provável que Vivêncio também ocupasse uma das 22 sés pertencentes a diocese de Arles. E no que tange aos outros autores, consoante a VC I:63, o padre Messiano e o diácono Estéfano acompanhavam o bispo desde a juventude.

³²² Sobre Cipriano de Toulon, Cf: VC I:52; I:60. Sobre o padre Messiano, Cf: VC I:40; II:8; II:10 – 12; II:22 – 32. Sobre o diácono Estéfano, Cf: VC II:2 – 9; 13 – 21; 33 – 36.

na *vita* podem ser confirmados por evidência independente³²³. Por esta razão, para muitos estudiosos de nosso tempo, a autenticidade e o valor histórico da vida estão fora de dúvida.

Entretanto, embora seja tomado por alguns como “[le] dernier Père latin de l’Église des Gaules”³²⁴, não houve estudos relevantes sobre a vida e a obra de Cesário de Arles antes dos anos finais do século XIX. Bem como mencionamos anteriormente, os escritos do bispo, mormente os sermões, difundiram-se com facilidade ainda em seu tempo de vida³²⁵. Apesar de tamanha propagação dessas obras ainda na Alta Idade Média, um primeiro passo no sentido de valorização das composições de Cesário deu-se somente em 1508 com uma edição organizada pelo dominicano Alberto Castellano, a qual considerava 36 de seus sermões.

No século seguinte, por meio do trabalho dos mauristas³²⁶, seria aumentado o número de homilias atribuídas ao bispo. Em seguida, entre 1844 e 1845, certa parcela de sua produção homilética foi incluída na secção latina do *Patrologiae Cursus Completus*, publicação organizada por Jacques-Paul Migne a respeito de diversos escritores eclesiásticos. Cerca de cinquenta anos mais tarde, Bruno Krush publicou uma edição da VC. Foi a partir da fixação destes textos que surgiram os primeiros trabalhos mais biográficos a respeito do bispo. Nas duas décadas finais do século XIX vimos os esforços de alguns historiadores no sentido de promover discussões acerca da carreira do bispo, destacando-se as iniciativas de Arthur Malnory³²⁷ e de Carl Franklin Arnold³²⁸, ambos focados em questões bibliográficas.

Todavia, o grande progresso sobre esta temática ocorreu mesmo na primeira metade do século XX principalmente devido à empreitada desenvolvida por Germain

³²³ O medievalista indicou ao menos duas ocorrências: o exílio de Cesário em Bordeaux narrado na VC I:21 foi mencionado em uma carta do bispo Rurício de Limoges e seu julgamento diante do Rei Teuderico mencionado na VC I:36 também foi aludido em correspondência do bispo Enódio. KLINGSHIRN, 1994b, p. 5, nota 13.

³²⁴ DELAGE, M., Un évêque au temps des invasions. In : BERTRAND, D; DELAGE, M; FÉVRIER, P; GUYON, J; DE VOGÜÉ, A. (Org.) *Césaire d’Arles et la christianisation de la Provence*. Actes des journées « Césaire » (Aix-en-Provence – Arles – Lérins, 3 – 5 novembre 1988, 22 avril 1989), Lyon/Paris : Institut des Sources Chrétiennes/Les Éditions du Cerf, 1994, p. 23.

³²⁵ Cf. nota 95.

³²⁶ Os mauristas foram um grupo de monges beneditinos residentes na congregação de São Mauro, na França, entre os inícios dos séculos XVI e XVIII. Esses monges associavam o nome de sua congregação a um importante discípulo de São Bento e foram responsáveis pela publicação de uma série de trabalhos de crítica textual de fontes medievais e modernas.

³²⁷ Saint Césaire, évêque d’Arles, Paris, 1894.

³²⁸ Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, Leipzig, 1894.

Morin, à qual já aludimos³²⁹. Ao divulgar a primeira edição crítica moderna aprimorada do conjunto da obra de Cesário, acreditamos que Morin não apenas dobrou o *corpus* conhecido, como também estimulou diversas produções sobre Cesário de Arles. Na visão de Delage,

nossa dívida em relação à Morin é imensa. Certamente, cada um dos que trabalham agora com Cesário espera melhorar num detalhe deste ou daquele texto. Algumas descobertas têm sido realizadas nos últimos anos. O abade Était, por exemplo, encontrou cerca de vinte sermões novos. Outros descobrimentos são possíveis. Mas o essencial é a perspicácia de Dom Morin ao qual devemos; neste domínio, para falar como um velho poeta, ‘todos derivamos dele’.³³⁰

Já de acordo com Willian Klingshirn, o trabalho de Morin gerou uma enxurrada de artigos e livros no pós-guerra, especialmente sobre a pregação, o cuidado pastoral e a teologia de Cesário³³¹.

A questão é que, apesar de perceber esta evolução nos estudos sobre o bispo, tributária sobretudo dos esforços de Morin, Klingshirn percebeu nos anos noventa uma tendência dominante na maioria dos trabalhos: a perspectiva triunfalista de Cesário de Arles. Neste sentido, ele observou que o bispo de Arles geralmente aparecia nas análises “como um grande timoneiro pilotando a igreja em meio às ondas de invasão bárbara e do ataque herético e ele tem consistentemente sido retratado como um agente de estabilidade e ortodoxia em tempos conturbados, ‘o pastor destemido de um verdadeiro rebanho ameaçado por catástrofes’, em uma descrição recente de Friedrich Prinz”³³². Para corroborar seu entendimento, Klingshirn destacou ao menos duas obras. Em primeiro lugar, ele mencionou *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century*, de Henry Beck. Publicada nos anos sessenta, ela acabou se tornando uma referência para os estudiosos da Alta Idade Média por apresentar apontamentos detalhados acerca da ordem da Igreja e da prática pastoral na Provença do sexto século, baseando-se primariamente nos sermões de Cesário. Uma segunda referência neste

³²⁹ Cf. notas 95 e 142.

³³⁰ No original: “Notre dette envers Dom Morin est immense. Certes, chacun de ceux qui travaillent maintenant sur Césaire espère améliorer dans le détail l’édition de tel ou tel texte. Quelques découvertes ont même été faites, ces dernières années. M. l’abbé Était, par exemple, a retrouvé une vingtaine de sermons nouveaux. D’autres trouvailles sont possibles. Mais l’essentiel, c’est à la perspicacité de Dom Morin que nous le devons ; dans ce domaine, pour parler comme un vieux poète, nous « sommes tous issus de lui »”. DELAGE, 1994a, p. 24.

³³¹ Klingshirn assumiu ter tido conhecimento de alguns destes trabalhos por meio do levantamento feito em TERRANEO, G. Saggio bibliográfico su Cesario vescovo di Arles. In: *La scuola cattolica* 91 (1963), Suppl. bibliogr. p. 272 – 94.

³³² No original: “as a great helmsman piloting the church amidst the waves of barbarian invasion and heretical attack [and] he has consistently been portrayed as an agent of stability and orthodoxy in troubled times, ‘the fearless shepherd of a truly threatened flock troubled by catastrophes’ in a recent description by Friedrich Prinz”. In : KLINGSHIRN, 1994a, p. 5.

sentido pode ser encontrada no trabalho “La pauvreté dans la pensée et la pastorale de Saint Césaire d’Arles”, divulgada em 1974.

Em nosso próprio levantamento, também identificamos este procedimento teórico em alguns trabalhos. No artigo “L’attitude politique de Saint Césaire”, divulgado logo após a Segunda Guerra Mundial, verificamos a reprodução do argumento de que o bispo arlesiano fora um pastor e um agente da ordem romano-cristã. Neste texto, resultado de uma análise das relações de Cesário – este, por sua vez, descrito como “um homem iminente por suas virtudes bem como por suas qualidades de chefe³³³ – com os diversos regimes políticos que se estabeleceram durante seu tempo de governo, Gustavo Bardy concluiu que as repetidas vezes em que, falsamente, Cesário foi acusado de alta traição, ele pôde demonstrar sua paciência, sabedoria e caridade sobretudo para com os governantes arianos.

Hoje, que conhecemos melhor os defeitos dos francos, que permaneceram bastante bárbaros sob sua aparência católica, nós nos espantamos um pouco da admiração provada por São Cesário diante deles e nós pensamos que ele não obteve justiça plenamente no governo de Teodorico. O que importa nosso julgamento? Tal qual sua história revela, São Cesário foi sempre, em sua conduta em relação ao poder civil, um homem direito e leal, e isso é o bastante.³³⁴

Além dos comentários laudatórios que emitiu a respeito da pessoa de Cesário, nada poderia parecer mais ingênuo que sua afirmação de que o julgamento pessoal não importaria diante daquilo que a História poderia revelar! O autor, então, encarando a possibilidade de haver uma História contada autonomamente pelas fontes, acreditou ter descoberto por meio delas um Cesário de Arles direito e leal.

Se no final da década de quarenta Bardy revelou não estar sintonizado com a proposta da ‘Escola dos Annales’ de problematização das fontes históricas, o que acarretou a visão elogiosa de Cesário, dezenas de anos mais tarde, após a consolidação de um fazer historiográfico que leva em consideração o questionamento constante da documentação, notamos a reprodução dessa perspectiva triunfalista firmada em outras bases. Na obra coletiva *Césaire d’Arles et la christianisation de la Provence*, fruto de um evento que teve lugar em Aix-en-Provence, Arles e Lérins entre o final de 1988 e o

³³³ No original: “un homme imminent par ses vertus aussi bien que par ses qualités de chef”. In :BARDY, G. L’attitude politique de Saint Césaire”. In: *Revue d’histoire de l’Église de France*. Tome 33. N°123, 1947, p. 241.

³³⁴ No original: “Aujourd’hui, que nous connaissons mieux les défauts des Francs, demeurés trop habituellement des Barbares sous leur apparence catholique, nous nous étonnons un peu de l’admiration éprouvée à leur endroit par saint Césaire et nous trouvons que celui-ci n’a pas pleinement rendu justice au gouvernement de Théodoric. Qu’importe notre jugement? Tel que son histoire nous le révèle, saint Césaire d’Arles fut toujours dans sa conduite envers le pouvoir civil, un homme droit et loyal, et cela est assez”. In : *Ibidem*, p. 256.

início de 1889, observamos uma pesquisa historiográfica sobre o bispo que avançou – e devemos citar sobretudo o artigo de Delage que aludimos acima –, mas que se demonstrou bastante presa à devoção religiosa.

No artigo de abertura da obra, Dominique Bertrand difundiu a seguinte análise:

Ao mesmo tempo, aqueles que têm efetivamente participado perceberão estas páginas como um álbum de lembranças. Mas de uma lembrança tornada sobre o porvir. O grande e zeloso pastor que Cesário foi em Arles e em toda a Provença aparecerá sem pena como um conselheiro benéfico e encorajador para as evangelizações de nosso tempo.³³⁵

Enquanto Bertrand remeteu-se à Cesário como um exemplo que ele mesmo deveria seguir, seu colega Adalbert de Vogüé – este, por sua vez, um historiador beneditino tal como Germain Morin – encarou-o como um modelo de vida monástica, reiterando a ideia apresentada por seus hagiógrafos de que este permanecera monge para sempre e profundamente associado à vocação monástica.

Para finalizar esta abordagem da carreira de Cesário, monge e fundador, é necessário notar que ele permanece monge bastante profundamente durante todo o período de seu episcopado. Como prova, sua vestimenta, seu estilo de vida, seu comportamento, sua vida comum com seus clérigos (...). Enfim, esta alma monástica de Cesário se marca de maneira muito acentuada ao fim de sua vida pelo seu *Testamento*. (...) Cesário certamente era um monge bastante convencido, profundamente ligado a sua vocação monástica.³³⁶

Felizmente, no mesmo ano de publicação desta obra, surgiria aquela que para Denis Bekkering seria o primeiro grande estudo extensivo sobre o bispo em inglês e o primeiro a aparecer no último século: o livro *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*. Ao nos depararmos com esta obra, por causa de seu título, acreditamos estar diante de mais um trabalho laudatório do bispo arlesiano. Porém, a despeito de fundamentar-se sobre um prisma cultural, discutindo a face evangelizadora do bispo, o livro de Willian Klingshirn recusou o argumento triunfalista e, ao invés disso, apresentou uma perspectiva social bastante útil que muito

³³⁵ No original: “En même temps, ceux qui y ont effectivement participé trouveront en ces pages comme un album du souvenir. Mais d’un souvenir tourné vers l’avenir. Le grand et zélé pasteur que fut Césaire en Arles et dans toute la Provence apparaîtra sans peine comme un conseiller bénéfique et encourageant pour les évangélisations de notre temps”. In: BERTRAND, D. Introduction. Un bâtisseur de l’église de France à redécouvrir. In: _____ ; DELAGE, M; FÉVRIER, P; GUYON, J; VOGÜÉ, A. (Orgs.) *Césaire d’Arles et la christianisation de la Provence*. Actes des journées « Césaire » (Aix-en-Provence – Arles – Lérins, 3 – 5 novembre 1988, 22 avril 1989), Lyon/Paris : Institut des Sources Chrétiennes/Les Éditions du Cerf, 1994, p. 9.

³³⁶ No original: “Pour finir cet aperçu de la carrière de Césaire, moine et fondateur, il faut noter qu’il reste moine très profondément tout au cours de son épiscopat. À preuve son vêtement, son style de vie, son comportement, sa vie commune avec ses clercs (...). Enfin, cette âme monastique de Césaire se marque de façon très accentuée à la fin de sa vie par son *Testament*. (...) Césaire était certainement un moine très convaincu, profondément attaché à sa vocation monastique.”. In: DE VOGÜÉ, A. Césaire et le monachisme pré-bénédictin. In: *Ibidem*, p. 113.

nos ajudou a compreender o cenário do bispo. Aliás, esse livro completou algumas observações que o autor já iniciara em um artigo nos anos oitenta³³⁷. Retornaremos às ponderações pertinentes desses textos em breve.

Contudo, importa-nos neste momento tecer certos comentários a respeito de alguns aspectos discutíveis presentes nesses textos. A nosso ver, o autor expressou uma postura muito contraditória em relação à *VC*. Por um lado, ele afirmou sua confiabilidade neste documento diante do fato de que se tratava de um relato elaborado por pessoas do séquito do bispo e cujas informações em sua maioria poderiam ser confirmadas por meio de outros relatos, sublinhando, ao mesmo tempo, diversos *topoi* literários identificados ao longo do texto. Em suas palavras,

isso não é dizer que o testemunho da *Vita Caesarii* sempre poderá ser aceito. Como qualquer outro gênero, hagiografia segue suas próprias convenções, as quais não são necessariamente aquelas da história moderna. A *Vita Caesarii* não é uma exceção. Por exemplo, em momentos em que o gênero procura informações que os autores não possuem, tais como os períodos da adolescência e juventude de Cesário, eles tomam emprestado os *topoi* e eventos de *vitae* anteriores, notadamente a *Vita Martini* de Sulpício Severo e a *Vita Honorati* do bispo Hilário de Arles.³³⁸

Quando na introdução de outra obra o autor esclareceu o modo de tratamento dos sermões de Cesário, ele corroborou esta perspectiva aparentemente crítica sobre as fontes: os sermões não deveriam ser tomados como depósitos de fatos reais, descartando-se a possibilidade de terem sofrido intermediações. Pelo contrário, era preciso percebê-los como instrumentos de retórica e de polêmica e, conseqüentemente, veículos das representações sociais que o bispo acreditavam ser as mais viáveis. “Os sermões poderiam persuadir se eles apenas relatassem o que deveria ser e não o que na verdade era. Cesário era um mestre daquela habilidade e usava uma ampla variedade de analogias da vida diária para alcançar este ponto”³³⁹.

Entretanto, no tocante especificamente à *VC*, ressaltamos que, quando ele partiu da teoria para a prática, ele tratou uma série de suas passagens como se tivessem sido

³³⁷ KLINGSHIRN, W. Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman

Gaul. In: *Journal of Roman Studies*, v. 75, 1985, p. 183 – 203.

³³⁸ No original: “This is not to say that the testimony of the *Vita Caesarii* can always be accepted at face value. Like any other genre, hagiography follows its own conventions, which are not necessarily those of modern history. The *Vita Caesarii* is no exception. For instance, at junctures where the genre calls for information that the authors do not possess, such as the period of Caesarius’ youth and adolescence, they borrow *topoi* and events from earlier *vitae*, notably the *Vita Martini* by Sulpicius Severus and the *Vita Honorati* by Bishop Hilarius of Arles.”. In: KLINGSHIRN, 1985, p. 187 – 188.

³³⁹ No original: “Sermons could only persuade if they related what ought to be to what actually was. Caesarius was a master of this skill, and used a wide variety of analogies from daily life to make his point”. In: KLINGSHIRN, 1994a, p. 14.

exprimidas propriamente por Cesário de Arles. Analisaremos um caso em especial, que julgamos configurar-se no mais evidente do proceder metodológico descuidado de Klingshirn. Para tal, aludiremos a um trecho da VC. Para contextualizar esse trecho devemos informar que no ano de 508 as tropas do rei Teodorico o Grande dirigiram-se a Arles para ajudar a cidade a se defender do cerco franco e burgúndio. A investida ostrogoda desencadeou a captura de diversas pessoas, que foram levadas para o interior das basílicas sagradas de Arles. Diante de um quadro tão confuso, a VC nos informou que Cesário de Arles resolveu agir. Ele não apenas concedeu alimentos e roupas para muitos cativos, como também a sua liberdade. Para tais ações, valeu-se de toda a prata que seu sucessor tinha deixado para a mesa do bispo. No entanto, ele também teve de oferecer a prata dos incensários, cálices, patenas e ornamentos sagrados do templo para libertar a igreja verdadeira. Como justificativa de seus atos, Cesário disse que nenhum homem racional que tivesse sido redimido pelo sangue de Cristo deveria, como punição de ter perdido sua liberdade, tornar-se ariano, judeu ou um escravo de algum homem ao invés de escravo de Deus³⁴⁰.

Procedendo a uma análise deste episódio, Willian Klingshirn primeiramente sugeriu que os cativos dos quais a VC estava se referindo eram bárbaros, provavelmente os francos. O autor então expôs a declaração de que diante daquelas circunstâncias complexas – os francos não eram habitantes da cidade nem cristãos – poderiam ser deduzidos ao menos dois argumentos na fala de Cesário para justificar suas atitudes em prol de bárbaros e, de forma mais ampla, sua ideologia e prática de redenção.

Em primeiro lugar, Cesário sugere que os cativos, apesar de serem não romanos, não são menos *homines rationabiles* e que, como tais, eles tinham sido redimidos pelo sofrimento e morte de Cristo (...).

Em seguida, Cesário exemplificava (...) [que] os cativos podiam ser forçados a se tornarem arianos ou judeus. (...) Uma vez que eles eram ainda pagãos, e não gozavam das mesmas proteções legais que os católicos contra a servidão sob os judeus, Cesário também temia que os mestres judeus pudessem tentar convertê-los ao judaísmo, como sua lei requeria. A libertação, ele argumentou, libertava-os de muitos vexames da heresia ou ‘superstição’, e possibilitava que se voltassem para o cristianismo católico.³⁴¹

³⁴⁰ VC I: 32.

³⁴¹ No original: “In first place, Caesarius suggests that the captives, though they are non-Romans, are none the less *homines rationabiles*, and as such have been redeemed by Christ’s suffering and death. (...) Secondly, Caesarius provides an example of such conversions: the captives might be forced to become Arians or Jews. (...) Since they were still pagans, moreover, and would not have enjoyed the same legal protections as catholics from servitude under the Jews, Caesarius was also afraid that Jewish masters might try to convert them to Judaism, as their law required. Liberation, he argued, released them from the manifold vexations of heresy or ‘superstition’, and made possible their subsequent ‘free’ assent to catholic Christianity”. Com exceção da expressão em latim, os outros grifos foram nossos. In: KLINGSHIRN, 1985, p. 190.

Nas páginas seguintes, ele continuou o esclarecimento daquilo que entendeu ser a ideologia cesariana de redenção de cativos, utilizando outras passagens da *vita*. Em momento algum percebemos da parte de Klingshirn a tentativa de discutir a possibilidade de estes momentos representarem uma construção deliberada das palavras de Cesário. Não houve sequer uma menção ao fato de que a voz do bispo arlesiano em diversas dessas passagens destacadas apareceu de forma indireta, o que poderia remeter a uma estratégia linguística de se anular propositalmente a diferença entre a voz dos locutores e a voz recontextualizada para assim reforçar determinadas presunções e avaliações.

Uma vez tendo percebido esta lacuna na obra de Klingshirn, resolvemos nos posicionar em direção contrária e avançar na análise das proposições veiculadas na *vita* não necessariamente referentes àquilo que o bispo de Arles fez ou falou de fato. É o que justamente nos propomos a fazer nas sessões seguintes. Pretendemos cotejar as informações retiradas de obras autorais do bispo com aquelas apresentadas pela VC. Contudo, antes disso, julgamos coerente manifestar algumas notas relativas ao contexto de Cesário e de seus hagiógrafos.

3.2. Lições de um início perfeito

De acordo com Lester K. Little, as primeiras comunidades cristãs representavam a si mesmos como integrantes de uma elite revolucionária, o que justificava sua coragem no enfrentamento de perseguições e martírios organizadas pelos governantes pagãos. Porém, tão logo a expansão cristã alcançou a casa imperial, primeiramente integrando o campo de tolerância religiosa e em seguida tornando-se a fé oficial, não tardou para que alguns cristãos desenvolvessem a consciência de que era preciso combater dois processos resultantes dessa expansão: a concentração doutrinária e disciplinar nas mãos episcopais e, sobretudo, a intervenção estatal nos assuntos religiosos. O medievalista alegou que muitas pessoas do período passaram a não conseguir diferenciar os bispos e os magistrados romanos, vinculando, assim, compromissos propriamente da Igreja com as grandes instituições sociais e políticas daquela época. Diante deste quadro, Little identificou que “[c]ertas vozes denunciaram então a politização da Igreja e os compromissos que esta tendência acarretava. A reação de alguns dos mais fervorosos e mais profundamente engajados fieis foi retirar-se.

Tratava-se doravante de reacender a chama que havia animado a primeira geração de cristãos³⁴². Foi, portanto, desta maneira que ele interpretou o monasticismo primitivo: “ao mesmo tempo como um movimento laico e um protesto contra a integração condescendente da igreja nas estruturas dominantes da sociedade”³⁴³.

Todavia, para Francisco José Silva Gomes, seria muito redutor associar o surgimento do monaquismo unicamente à reação ao processo de mundanização da Igreja. O professor, que inseriu sua produção historiográfica primordialmente no entrelaçamento de uma História Institucional a uma História das Mentalidades, acrescentou que igualmente não faria sentido pressupor que essa reação fosse essencialmente em oposição às atitudes e à nova configuração do clero. Ao invés disso, o movimento parecia, na verdade,

tão-somente um protesto contra a identificação da Igreja com o sistema, contra o triunfalismo que parecia realizar o cristianismo na sua tensão escatológica. Estes setores leigos, constituídos pelos monges, buscavam estabelecer uma fronteira entre a Igreja e *saeculum*. Em ambiente de ascetas e de vida consagrada – o caso dos *ordines* das virgens e das viúvas – houve uma forte oposição à perda da tensão escatológica própria da fé cristã no século IV. Os monges queriam, com sua forma de protesto contra a mundanização, ser um sinal, na Igreja, de transcendência com relação a este mundo, no intuito de manifestar que só Deus é Senhor (*tu solus Deus*), como haviam feito até então os mártires e confessores. Os monges desejam tomar o lugar destes últimos na Igreja.³⁴⁴

Ele então sintetizou que, associando a tentativa de contestação da mundanização da Igreja a uma atitude de ruptura com o mundo e a uma tradição de rigorismo moral e ascético, os primeiros monges foram para os desertos do Egito, da Palestina e da Síria viverem seus próprios tipo de martírio, objetivando encontrarem-se com Deus na solidão. Eram os anacoretas – do grego *anachorein*, que significa “ida ao deserto”.

O autor explicou também que desta tendência anacoreta ou eremítica – “um movimento essencialmente pneumático, um sopro do Espírito que se apoderava do cristão para o transformar por uma *conversatio morum* (conversão dos costumes), e levá-lo assim a um conhecimento místico (*gnosis*) e a uma aproximação de Deus na contemplação (*theoria*)”³⁴⁵ – derivou uma corrente – mais metódica e, logicamente, menos excêntrica consoante Gomes – a qual preconizava a adoção de uma *regula* que

³⁴² LITTLE, L. Monges e Religiosos. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, São Paulo: EDUSC 2006. V. 1., p. 226.

³⁴³ *Ibidem*, p. 227.

³⁴⁴ GOMES, F. Oriente e Ocidente: o monaquismo regular (séculos IV e VII) In: COSTA, S; SILVA, A; SILVA, L. (Org.) *Atas do Ciclo A Tradição Monástica e o Franciscanismo*. Realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de 7 a 11 de outubro de 2002, p. 145.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 145.

possibilitava a emergência da vida monástica em comum: o cenobitismo. As *Regras de Pacômio*³⁴⁶ e de *Basílio de Cesareia*³⁴⁷ despontariam como um grande modelo oriental para as muitas regras que nasceriam no Ocidente. Francisco Gomes descreveu, ainda, a ocorrência de uma forma mista, que integrava eremitismo e cenobitismo, mais apreciada na Palestina: “[t]rata-se das *lauras* nas quais viviam, reunidos, anacoretas que mantinham, em certos dias, atividades em comum, sobretudo litúrgicas”³⁴⁸.

No que diz respeito especificamente à Cristandade latina, Francisco Gomes observou a influência dos modelos orientais nas formas ocidentais, sendo a *Vida de Santo Antão* e as regras acima mencionados os principais veículos de ideias. No entanto, uma especificidade do Ocidente que esse autor ressaltou foi o fato de que

[a] Igreja buscou canalizar este impulso inicial estimulando a adoção de regras, quer com a tradução dos textos orientais, quer com a criação de textos próprios. O resultado foi uma rápida expansão do monaquismo no Ocidente nos séculos V e VI. Nesta época, os monges e as monjas tornaram-se numerosos. Se as *sanctimonialium* eram quase sempre monjas enclausuradas, raramente virgens consagradas isoladas ou reclusas, os *monachoi* formavam um corpo mais difícil de discernir já que se podia tratar de clérigos vivendo uma *vita communis* com o seu bispo na *domus ecclesiae*, numa cidade; ou de eremitas e reclusos; ou de *lauras*; ou ainda de monges reunidos em *cenobia*. A vida regular seguia a espiritualidade da *stabilidas loci* como se manifesta nos escritos de João Cassiano, na *Regula Magistri*, na RB [Regra de São Bento]³⁴⁹.

Esta ênfase das lideranças eclesiásticas ocidentais no sentido de incentivar a adoção de regras e, por conseguinte, a fixação dos estabelecimentos monásticos, também foi percebida por Lester Little em seu verbete sobre os monges e os religiosos medievais. Este autor explicou que os líderes da Igreja do Ocidente, sendo em sua maioria membros da aristocracia senatorial, viviam e governavam como seus antepassados lidaram com a estrutural política nos tempos de glória imperial.

Este tipo de homens considerava que era necessário controlar as impulsões ascéticas encarnadas pelos eremitas e monges, e sobretudo pelos mais carismáticos dentre eles. [...] Quando acontecia de não barrarem o monasticismo, como no célebre caso de São Martinho, um monge carismático que se tornou bispo de Tours por volta de 370, os bispos manifestaram abertamente sua desaprovação e desgosto.³⁵⁰

Como desdobramento do programa de controle por parte das lideranças episcopais, Rossana Pinheiro identificou a iniciação de um duplo processo neste

³⁴⁶ O que conhecemos como Regra de Pacômio é um conjunto de quatro textos de exemplos da vida monástica cotidiana produzido por monge egípcio que viveu aproximadamente entre 292 e 348.

³⁴⁷ Já a Regra de Basílio reúne conselhos espirituais dados sob a forma de diálogos entre um mestre espiritual e seus discípulos, todos eles atribuídos ao bispo Basílio de Cesareia (370 – 379).

³⁴⁸ GOMES, 2002, p. 146.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 148.

³⁵⁰ LITTLE, 2006, p. 228.

período: a institucionalização do monacato e a monaquização do episcopado³⁵¹. À princípio, fundamentando-se na perspectiva de Robert Markus de entendimento de uma relação de causa e efeito entre o que ele denominou de invasão ascética e a ocorrência de uma complementariedade entre as funções monástica e episcopal na organização eclesiástica gaulesa³⁵², a indagação a que a pesquisadora procurava responder durante seu Curso de Doutorado em História Cultural versava sobre o motivo pelo qual diversos bispos gauleses entre os séculos IV e V provinham do monacato. Porém, as duas principais respostas estabelecidas pelos especialistas do tema – a ideia de que a organização da Igreja neste período tendia a acreditar que aqueles que desejavam ocupar a função de bispo deveriam ser castos, sendo este um atributo particularmente monástico³⁵³ ou o argumento de que ‘o embrutecimento cultural’ resultante da barbárie dos novos governantes incitava à ênfase em lideranças associadas à cultura clássica para o preenchimento das funções de destaque³⁵⁴ – não pareciam convincentes para autora. Ela percebia em todas estas interpretações os monges considerados apáticos diante dos acontecimentos daquele tempo. Todavia, o que a autora alegou perceber na documentação foi uma mudança religiosa evidente na sociedade e, conseqüentemente, na forma como a aristocracia exercia sua liderança e autoridade na Provença gaulesa.

Por isso, Rossana Pinheiro passou a considerar pelo menos três pressupostos centrais: 1) a noção de que os monges foram participantes ativos dos acontecimentos que marcaram a história dos séculos IV a V; 2) a suposição de que a aristocracia eclesiástica reorganizou sua autoridade a partir do monacato – e não ao contrário; 3) a hipótese de que as características de interesse episcopal inerentes à função monástica não se restringiriam à castidade e ao domínio da cultura, mas abarcavam também o domínio da exegese bíblica, a aquisição da categoria de mestre e a capacidade de ensino. Para tornar viável o exame destas questões, a autora decidiu-se por analisar comparativamente a obra de João Cassiano³⁵⁵ e – porque este monge não chegou ao

³⁵¹ PINHEIRO, R. Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V). Tese (Doutorado em História Cultural), Campinas: 2010.

³⁵² MARKUS, 1997, p. 198 – 210.

³⁵³ A autora reproduziu esta ideia especificamente do artigo de Aline Rouselle: “Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV siècle”. In: *Mélanges de l’École Française de Rome-Antiquité*. Roma&Paris: Boccard, 1977, t. 89, vol. 1, p. 333 – 370.

³⁵⁴ A autora associou este argumento às obras: DANIÉLOU, J; MARROU, H. *Nova História da Igreja: dos primórdios a S. Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1973, vol. I; BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

³⁵⁵ Aparentemente um estrangeiro na Provença, o já diácono João Cassiano fundou os mosteiros de São Victor e de São Salvador em Marselha no início do século V. Antes de sua morte em 435, o abade teria

episcopado – as regras monásticas sob o signo de Lérins, mosteiro diretamente influenciado por Cassiano, sendo um dos estabelecimentos que formava os bispos das dioceses mais importantes daquela época³⁵⁶.

Em suas considerações finais, Rossana Pinheiro atestou que

tanto nas obras de João Cassiano como na produção leriniana houve a ênfase no modo de vida cenobítico; ou seja, ainda que João Cassiano considerasse os anacoretas os homens de vida mais sublime, defendeu que, para ser anacoreta, deve-se, antes, ter sido treinado no cenobitismo e ter adquirido habilidades próprias aos monges, tais quais o despojamento material, a mortificação da vontade e a submissão a um ancião, bem como o reconhecimento dos vícios e o caminho para sua superação. Ademais, era somente em sociedade, e não no isolamento, que os homens poderiam testar se avançavam ou recuavam no progresso ascético. Cassiano ainda transformou o superior, em autoridade, pois defendeu, em primeiro lugar, sua linhagem apostólica, e, em segundo, o fato de ensinar e divulgar ensinamentos que ele não só havia aprendido por meio da humildade, mas também por meio da prática e do acerto promovido pela experiência³⁵⁷.

A autora deduziu, portanto, que o principal valor disseminado nestas obras era a necessidade de uma estrutura comunitária, regida e regrada pela autoridade de um único homem. Mais à frente, ela demonstrou que nessa estrutura determinados atributos seriam valorizados, tais como as habilidades da fala – sobretudo em prol da exortação –, o despojamento material e principalmente a prática da caridade estreitamente vinculada à amizade.

Especificamente sobre este último item, a autora verificou uma divergência entre as recomendações de Cassiano e as de Lérins. Consoante seu ponto de vista,

[d]iferentemente do que João Cassiano sustentou, ou seja, que eram os laços espirituais os que mais contavam, em Lérins, os parentes foram equiparados em importância aos amigos, e o superior da abadia foi considerado um amigo de Deus. Portanto, em Lérins houve a reformulação da perspectiva clássica de amizade ainda usada por João Cassiano, a fim de reforçar a autoridade de Honorato, primeiro bispo da capital de Arles saído da “liga leriniana”.³⁵⁸

Assim procedendo, Rossana Pinheiro ratificou a posição de outros autores que já tinham identificado a formação de um “círculo lerinense”³⁵⁹, ou seja, a ideia de ter se formado um conjunto de aristocratas que, passando pelo mosteiro de Lérins em seguida

legado para a posteridade escritos sobre as instituições monásticas e obras apologéticas em combate ao nestorianismo e ao pelagianismo, dentre outros temas.

³⁵⁶ A autora valorizou ainda, mesmo que em menor escala, as obras dos bispos Euquério de Lyons (m. 449) e Salviano de Marselha (m. 486), ambos iniciados no mosteiro de Lérins.

³⁵⁷ PINHEIRO, 2010, p. 165.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 168.

³⁵⁹ Expressão forjada por Ralph Mathisen em *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: Catholic University of America, 1989, p. 69 APUD DUARTE, P. Ciclo pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009, p. 51, nota 16.

assumiram vários bispados ao sul da Gália, dando destaque à diocese de Arles. Peter Geary, por exemplo, afirmou sobre esta matéria que

após sua partida para o episcopado, muitos, como Hilário, Fausto e Cesário, foram estabelecer comunidades similares em suas cidades. Visto que a maioria destas sés vieram a ser encontradas ao longo do eixo fluvial do Ródano e do Saône, o modelo de mosteiro de Lérins gradualmente infiltrou-se ao norte de Arles, Autun, São Maurice d'Aguane, aos mosteiros da região do Jura, e mesmo em Troyes.³⁶⁰

Para William Klingshirn, além de adquirir qualidades desejáveis para os líderes em geral e a capacidade de se tornar um abade – que para o autor era um ofício eclesiástico em grande parte equiparado ao do bispo, já que envolvia o exercício da autoridade, o controle da propriedade e a participação e influência nas questões locais³⁶¹ –, outra vantagem importante de ingressar em Lérins era o estabelecimento de ligações de parentesco e patronagem com bispos locais e aristocratas. O autor mencionou alguns casos bastante interligados. Honorato, o fundador do mosteiro em aproximadamente 400, tornou-se bispo de Arles entre 426 e 427. Com seu falecimento, em 430, foi seu parente e companheiro de vida comunal Hilário que governou a sé até o ano de 449. Neste mesmo intervalo, Lupo, cunhado de Hilário e também monge lérinense, foi consagrado ao bispado de Troyes. Já Vicêncio – conhecido principalmente por Vicêncio de Lérins – era irmão de Lupo e foi responsável pela escrita do tratado *Commonitorium*, uma apologia do cristianismo em detrimento das heresias. Foram mencionados, ainda, os casos de Salviano de Marselha e Fausto de Riez, religiosos que, passando pelo mosteiro, alcançaram o episcopado e deixaram uma produção escrita significativa de trabalhos teológicos³⁶².

Por esta razão, consoante Klingshirn, as conexões sociais estabelecidas neste tempo e o diálogo com a tradição literária lérinense – influenciada simultaneamente por Cassiano e Agostinho e caracterizada pela prática da polêmica escrita e pela produção de intelectuais – seriam as principais marcas de Lérins na trajetória de Cesário, ao lado do ideal de comunidade cristã e do estilo ascético para a autoridade episcopal³⁶³. Entretanto, segundo este autor, apesar dos esforços dos biógrafos do bispo de construir sua melhor face, um exame mais minucioso no relato que reconstruímos apenas em

³⁶⁰ No original: “Upon their departure for the episcopacy, many, like Hilarius, Faustus, and Caesarius, went on to establish similar communities in their cities. Since most of these sees were to be found along the fluvial axis created by the Rhône and Saône, the Lérins model of monastery gradually filtered north to Arles, Lyon, Autun, St.Maurice d’Agaune, to the monasteries of the Jura region, and as far as Troyes”. In: GEARY, 1988, p. 145.

³⁶¹ KLINGSHIRN, 1994a, p. 22.

³⁶² *Ibidem*, p. 20 – 22.

³⁶³ *Ibidem*, p. 31 – 32.

parte no início desse capítulo deixou transparecer alguns conflitos enfrentados por Cesário para se adequar ao modelo de vida comum adotado pelos outros monges.

De acordo com a VC, não muito tempo em seguida a sua admissão em Lérins, Cesário foi escolhido como o *cellarus* do mosteiro. Porém, aqueles que eram hostis ao modo como o monge realizava sua assistência, solicitaram ao abade para removê-lo da função, e assim foi feito. Bastante aflito pela decisão, a partir deste momento Cesário ocupou-se mais intensamente das leituras, orações, vigílias, dos cantos de salmos e suplícios corporais, tal qual a abstenção de alimentos³⁶⁴. Ele realizou muitos milagres, já que conseguiu submeter sua carne ao espírito, mas também enfraqueceu seu estômago e desenvolveu uma febre terçã³⁶⁵.

Neste trecho, Klingshirn notou alguns passos divergentes tomados por Cesário dentro do mosteiro. Investigando em algumas regras monásticas – a saber: a *Regula orientalis*, a *Regula sanctorum patrum*, a *Regula magistri* e a *Regula Benedicti* – o pesquisador deduziu que o *cellarus* era responsável por supervisionar o armazenamento e a distribuição da comida, das roupas, dos instrumentos e de outros itens necessários para o uso diário; em suma, a propriedade do mosteiro. O autor elaborou algumas conjecturas acerca do comportamento que se deveria esperar de alguém que desempenhasse este cargo.

Porque o *cellarus* era responsável pela propriedade do mosteiro, ele tinha de ser, em primeiro lugar, honesto, diligente, sóbrio e comedido. Porque ele era responsável pelo acesso dos monges àquela propriedade, ele tinha de ser, em adição, extremamente criterioso em suas distribuições, mantendo uma balança delicada entre a avareza e a prodigalidade, e agindo sempre com humildade e bondade. Finalmente, porque a propriedade que ele guardava não era dele, mas da comunidade e, mais precisamente de Deus, ele devia ser, acima de tudo, responsável pelas necessidades da comunidade, e desejoso de seguir os padrões da comunidade na distribuição da propriedade. Em termos práticos, isso significa seguir as direções do abade e de outros monges mais idosos, ao invés de seu próprio julgamento.³⁶⁶

Apesar destas hipóteses, a *vita* não nos forneceu informação suficiente para inferir precisamente qual desvio Cesário possa ter cometido. Não temos sequer acesso ao contexto específico em que se deu sua seleção para o cargo. O que concluímos

³⁶⁴ VC I: 6.

³⁶⁵ VC I: 7.

³⁶⁶ No original: “Because the cellarer was responsible for the monastery’s property, he had to be, in the first place, honest, diligent, sober, and abstemious. Because he was responsible for the monks’ access to that property, he had to be, in addition, extremely judicious in his disbursements, maintaining a delicate balance between avarice and prodigality, and acting at all times with humility and kindness. Finally, because the property that he guarded was not his own but the community’s, and more precisely God’s, he had to be, above all, responsive to the needs of the community, and willing to follow the community’s standards for distributing property. In practical terms, this meant following the directions of the abbot and other senior monks, rather than his own judgment.”. In: KLINGSHIRN, 1994a, p. 29.

somente é que, sendo destituído de sua função, Cesário tornou-se para um modelo de atividade ascética mais característico do monasticismo eremítico que cenobítico. Deste modo, os biógrafos de Cesário não conseguiram esconder um duplo antagonismo em meio à narração de uma vida perfeita: a oposição enfrentada por Cesário no interior do mosteiro e, por sua vez, a rejeição aberta desse monge aos padrões de monaquismo na Provença, o que significa, em outras palavras, sua recusa da autoridade monástica de João Cassiano³⁶⁷. Sobre este último ponto, Klingshirn afirmou que “até mesmo os biógrafos de Cesário pensaram que ele tinha ido longe demais”³⁶⁸, já que percebeu na descrição da ascese extrema do bispo certa desaprovação de seus hagiógrafos.

Diante deste quadro de tamanhas restrições, encaramos que é bastante plausível a menção que a VC faz a uma doença em Cesário. Igualmente plausível parece ter sido o comentário sobre a viagem a Arles para cuidar da saúde. Para Klingshirn, a cidade foi escolhida por uma série de razões: a reputação de contar com excelentes médicos³⁶⁹, as conexões entre Lérins e Arles estabelecidas desde o episcopado de Honorato e a existência de um parente de Cesário liderando a diocese. Na visão deste especialista, com este percurso, o gaulês de Chalons-sur-Saône distanciava-se cada vez mais da periferia em direção ao coração do mundo romano³⁷⁰.

A despeito de identificar algumas competições dentro do mosteiro, para Klingshirn, Lérins ainda era um lugar calmo se comparado à agitação de Arles.

Arles tinha pouco em comum com a tranquila ilha do mosteiro. Era movimentada barulhenta, cheia de pessoas, um porto fluvial surrado; seu território estendia-se do delta do rio ao sul (a região da Camarga) às montanhas ao norte (os Alpes) e as planícies pedregosas ao leste (a região de La Crau). Seus habitantes tinham seus próprios modos de vida e tradições religiosas, as quais de alguma maneira contrastavam com os ideais que Cesário propunha.³⁷¹

³⁶⁷ Em análise sobre a Regra das Virgens de Cesário de Arles, Adalbert de Vogüé já tinha percebido algumas diferenças marcantes acerca da proposta de rotina monástica entre as orientações de Cassiano e as de Cesário. Cf. DE VOGÜÉ, 1989, p. 122 – 132.

³⁶⁸ No original: “Even Caesarius’s biographers thought he had gone too far”. In: KLINGSHIRN, 1994a, p. 31.

³⁶⁹ A importância dos médicos em Arles, de certa forma, repercutiu na VC. No livro há cerca de quatro menções aos médicos, algo que não aconteceu na VP. Em duas ocorrências a palavra foi utilizada para indicar a ocupação das pessoas que tiveram experiências miraculosas através da ação de Cesário. Já nos outros casos, o vocábulo foi tomado no sentido metafórico para qualificar o bispo arlesiano como um praticante da medicina espiritual. Cf. VC I:15, I:17, I:41; I:50.

³⁷⁰ KLINGSHIRN, 1994a, p. 33.

³⁷¹ No original: “Arles had little in common with the tranquil island monastery. It was bustling, noisy, crowded, shabby river port; its territory stretched from the river delta in the south (the Camargue) to the mountains of the north (the Alpilles) and the stony plains of the east (the Crau). Its inhabitants had their own ways of life and religious traditions, which were in many ways contrary to the ideals Caesarius proposed”. In: *Ibidem*, p. 34.

Para explicar estas características, Willian Klingshirn realizou um levantamento dos acontecimentos históricos da região, que sintetizaremos aqui³⁷². Com sua posição estratégica próxima ao Mediterrâneo, o que gerava o estabelecimento de relações comerciais com povos diversos, aproximadamente no século VI a.C. Arles era habitada por populações de origem céltica. Por algum tempo, verificou-se a presença grega na região, mas, aparentemente, mudanças significativas começaram a acontecer a partir do momento em que Júlio César estabeleceu a Provença como base para a conquista da Gália. Se as ações de César atribuíram a Arles um *status* colonial, com Augusto iniciou-se um processo de romanização mais intenso, datando daí a alteração dos locais de cemitérios e o início da cobrança de taxas e impostos.

A grande virada parece ter ocorrido no século IV, quando Arles ganhou proeminência política e, por conseguinte, religiosa. Em 313 o imperador Constantino estabeleceu na cidade uma residência oficial. Quarenta anos mais tarde seria a vez de seu filho Constâncio fixar a moradia imperial por lá. Numa crescente, Arles tornou-se capital da prefeitura pretória das Gálias em 395 e capital da diocese civil em 408³⁷³. No plano religioso, não tardaria haver mudanças religiosas resultantes da importância administrativa. Acompanhando os períodos de residência imperial, ocorreram dois concílios ecumênicos oficiais na cidade: Arles I (314) e Arles II (353). Acredita-se também que a *basilica Constantia* tenha sido erigida entre 411 e 421³⁷⁴. Juntamente com esta igreja, surgiram diversas construções e foram realizadas melhorias na infraestrutura local.

Para os líderes religiosos arlesianos daquele tempo, não parecia ser compatível com a nova posição proeminente de sua cidade configurar-se apenas na capital da diocese ao invés de ser a capital da província eclesiástica *Viennensis*, papel ocupado por Vienne, que coincidia como capital religiosa e civil. Como consequência desta postura, os estudiosos verificaram uma disputa desde o final do século IV por *status* metropolitano envolvendo principalmente Arles e Vienne, mas abrangendo também eventualmente as *civitates* de Narbonne, Marselha e Aix. Um conflito bastante dependente da posição desfrutada diante dos bispos de Roma.

³⁷² KLINGSHIRN, 1994a, p. 33 – 71.

³⁷³ Segundo Klingshirn, entre os especialistas do tema não há consenso sobre o momento exato destes acontecimentos. Segundo Chastagnol, este evento deu-se em 407, um ano antes da data proposta por Palanque. Cf: *Ibidem*, p. 53.

³⁷⁴*Ibidem*, p. 62.

Em 398, o concílio ocorrido em Turim estabeleceu a divisão da província *Viennensis* entre Arles e Vienne para que cada uma delas pudesse exercer direitos metropolitanos sobre as cidades mais próximas de si. Contudo, a falta de indicações bem definidas dessas cidades possibilitaria novas desavenças no futuro. Com a ascensão do Papa Zózimo (417 – 418), ao bispo Pátrocolo de Arles foram concedidos amplos poderes sobre a Gália, inclusive o direito de ordenar bispos tanto em *Viennensis* como em *Narbonensis I* e *Narbonensis II* – e talvez até mesmo em *Alpes Maritimae*. Seu sucessor Bonifácio I (418 – 422) parece ter retirado alguns destes direitos de Pátrocolo, que foi assassinado em 426. Já o Papa Celestino (422 – 432) aparentemente reconfirmou o *status* de Arles no governo de Honorato. Hilário de Arles, por sua vez, avançou nas reivindicações metropolitanas da diocese e conseguiu obter o controle sobre uma série de ordenações episcopais até envolver-se em embates com o Papa Leão I (440 – 461). Em 450, durante o bispado de Ravênio de Arles, dezenove bispos ordenados por Hilário escreveram a esse papa solicitando os direitos metropolitanos da cidade. A resposta de Leão retomou as disposições imprecisas de Turim.

De acordo com Willian Klingshirn, com a ocupação visigoda e burgúndia do sudeste da Gália, a interferência dos papas na Igreja gaulesa foi diminuindo progressivamente a partir dos anos 460. O controle germânico provocou certas modificações estruturais, já que acarretou a valorização das dioceses que integravam o mesmo reino e não necessariamente a mesma província eclesiástica. Arles, por exemplo, nos anos 470 ficou dividida entre a parte burgúndia ao norte do Rio Durance e a parte visigoda ao sul. Isso favoreceu imensamente ao bispo de Vienne, que teve acesso a algumas dioceses arlesianas. Supondo prováveis esforços de sua parte, Leôncio de Arles e seu sucessor Eônio não puderam finalizar este problema de fato. Tal conflito, como veremos adiante, estendeu-se até o tempo de Cesário.

3.3. Cesário de Arles por Cesário de Arles

3.3.1. De sua morte próxima

Pecador, tal qual assumia ser, Cesário de Arles acreditava na inevitabilidade da aproximação daquele momento em que pagaria o débito da carne humana³⁷⁵. Pensando estar agindo prudentemente, ele então procurou legar à posteridade suas vontades por

³⁷⁵ *Test. 3.*

escrito. De acordo com suas previsões, os preferidos deveriam ser recompensados: o bispo Cipriano de Toulon receberia uma capa e um cinto de melhor qualidade e o padre Leão ganharia uma toalha; já a santa e venerável abadessa Cesária a Jovem ficaria com a capa que a própria fizera para o bispo e obteria também a escrava Agrícia para servir ao Mosteiro de São João; seus parentes perceberiam alguns pomares e até mesmo o escravo Briciano adquiriria a sua parte³⁷⁶.

Contudo, diferentemente dos outros casos mencionados, o maior dos beneficiários prenunciado no documento não gozava de relações pessoais com Cesário e sequer teve o seu nome referido. Tratava-se daquele que o substituiria no exercício da função de bispo da diocese de Arles, o qual herdaria todos os escravos domésticos de seu antecessor³⁷⁷, além das vestes pascais, das melhores capas e da túnica³⁷⁸. Para além de benefícios materiais, o maior desejo do bispo para com seu sucessor foi expresso logo nas primeiras partes deste texto: “o mosteiro de São João em Arles, que eu fundei, esteja sob a autoridade do bispo de Arles, como os cânones estipulam. E desejo e ordeno que seja meu herdeiro. Em adição, eu designo o bispo de Arles como coerdeiro de meu mosteiro”³⁷⁹.

Confrontando as informações difundidas neste documento com as da *Vita Caesarii*, notamos uma pequena discordância. Aqui vemos que, a despeito do discurso de que o bispo rompeu expressamente com suas propriedades ao ter ingressado no clero, Cesário ainda possuía certos bens animados e inanimados, apesar de não parecerem muito numerosos. Além disso, o profundo distanciamento que a *vita* sugeriu entre o bispo e seus parentes não apareceu como uma verdade no testamento. Mesmo não tendo nomeado seus familiares, eles foram lembrados para o repasse das propriedades agrícolas do bispo, algo que de modo algum pode passar despercebido em se tratando de uma sociedade de base agrária. Todavia, ainda que tenhamos percebido estes elementos, não podemos negar que esse documento relaciona-se mais com uma tentativa de disseminar uma continuação no modelo de autoridade exercida e menos com a necessidade de transmitir bens.

³⁷⁶ *Test.* 11.

³⁷⁷ *Test.* 11.

³⁷⁸ *Test.* 5.

³⁷⁹ Na versão utilizada: “let the whole monastery of St. Jonh in Arles, which I founded, be under the authority of the bishop of Arles, as the canons stipulate. And I wish and order that it be my heir. In addition, I designate the bishop of Arles as co-heir with my monastery”. *Test.* 3.

Embora em nossos dias a concepção de testamento tenha adquirido um sentido intrinsecamente relacionado às disposições patrimoniais, o conceito deste ato notarial incluiria uma abrangência ainda mais ampla, remontando às palavras do jurista romano Ulpiano (150 – 223) de que “o testamento é o testemunho justo de nossa mente feito de forma solene para que valha depois de nossa morte”³⁸⁰. Diante da função que atribuímos aos testamentos no contexto atual, tal uso do documento ao modo de Cesário, à primeira vista, induziu-nos a evidenciar uma singularidade. Gregório de Tours, porém, indicou ao menos outra ocorrência desta prática na Gália do sexto século ao afirmar que o Bispo Dalmácio de Rodez, procurando assegurar um sucessor comprometido com seus valores, escreveu um testamento ao Rei Childeberto, um dos filhos de Clóvis que governou alguns territórios francos entre 511 e 558³⁸¹.

O documento elaborado por Cesário de Arles não diferiu muito da narração de Gregório. Em seu texto, o bispo arlesiano claramente intenciona garantir ao menos um valor central: a proteção da propriedade monástica. No final do século XIX, Germain Morin e Bruno Krush, estes dois grandes especialistas de crítica textual de obras da Alta Idade Média, envolveram-se em uma controvérsia sobre a autenticidade desse testamento. Perante o fato de que o conteúdo estabelecido como verídico por Morin em 1899 baseava-se em uma cópia manuscrita feita em 1718, Krush sustentava a posição de que o texto seria uma falsificação de algum dos sucessores do bispo no intuito de controlar o mosteiro. Morin então demonstrou que o texto seguia o modelo testamental merovíngio e que possuía o estilo linguístico cesariano em diversas passagens. Estes argumentos foram aceitos pelo contendedor de modo que, desde então, a fidedignidade do manuscrito não foi mais questionada. O material publicado por Morin em 1942³⁸² continha uma segunda edição do testamento e, nos anos oitenta, Adalbert de Vogüé editou ainda uma terceira edição desta fonte importante³⁸³.

William Klingshirn não recusou a autoria de Cesário, ratificando a postura de Morin e De Vogüé. Porém, ele defendeu a ideia de que o documento provavelmente foi composto em momentos diferentes, tendo seu início antes da dedicação do Mosteiro de São João em 512 e sendo alterado algumas vezes conforme a situação desse mosteiro³⁸⁴.

³⁸⁰ Tal alegação foi resultado de uma pesquisa nos sites de importantes instituições jurídicas e centros de pesquisas na área do Direito, tais quais o Colégio Notarial do Brasil, o Centro de Pesquisas Cláudio Ulpiano e o Instituto de Registro Imobiliário do Brasil.

³⁸¹ *DLH V*: 46.

³⁸² *Cf.* nota 142.

³⁸³ *Cf.* KLINGSHIRN, 1994b, p. 67 – 70.

³⁸⁴ *Cf.* KLINGSHIRN, 1994b, p. 67 – 68.

A nosso ver, esta interpretação é coerente, visto que percebemos esse documento apenas como o produto resultante de uma política iniciada antes mesmo da aproximação da morte.

3.3.2. Petições à sé apostólica

Na perspectiva de Ralph Mathisen, as cartas deveriam ser encaradas como instrumentos indicadores da ocorrência de laços simultaneamente literários e familiares dos homens do sexto século³⁸⁵. Das vinte e uma correspondências de Cesário a que temos acesso, quatorze delas foram solicitações do bispo à sé apostólica ou respostas as suas petições elaboradas pelos Papas – aqueles que, segundo o Papa Símaco (papado: 498 – 514), tinham a obrigação de supervisionar seus irmãos³⁸⁶. Informações veiculadas na *vita* justificam o intenso fluxo epistolar: em determinado momento de sua atribulada trajetória depois de ter se tornado bispo e especificamente após seu julgamento em Ravena convocado pelo rei Teoderico o Grande, Cesário de Arles seguiu para Roma onde o Papa Símaco não apenas o honrou como metropolitano como também o promoveu a vigário papal da Gália³⁸⁷. As missivas trocadas com os bispos romanos ocorreram depois da data provável da obtenção do vicariato: entre finais de 513 e o início de 514.

Em uma das correspondências trocadas entre o bispo e um dos papas, realçamos a repetição do tema abordado no testamento. A carta – que não é datada e, por isso, inferimos que ela tenha sido escrita em algum momento da extensão do papado de Hormisdas entre os anos de 514 e 523 – é uma resposta desse papa a algumas demandas requeridas por Cesário. Em primeiro lugar, em relação ao Mosteiro de São João, o bispo arlesiano solicitava a imunidade do convento do controle dos sucessores de Cesário numa tentativa de assegurar certa independência às monjas após sua morte. Outro pedido versava sobre o impedimento de alienação da propriedade da igreja. Hormisdas não somente atendeu a estes pedidos, como também anexou a essa carta a assinatura de sete sufragantes de Cesário, o que cooperava com o reforço de sua autoridade metropolitana.

³⁸⁵ MATHISEN, R. Epistolography, Literary Circles and Family Ties in Late Roman Gaul. In: Transactions of the American Philological Association, 1981, Vol. 111, p. 95 – 109.

³⁸⁶ *Carta* 6.

³⁸⁷ VC I:42.

Outras cartas evidenciaram a preocupação do bispo em promover os monges por meio de outras estratégias. Identificamos em ao menos três cartas alguns esforços tomados por ele no sentido de valorizar moralmente o monge pela imposição da ascese monástica para todos os bispos a serem ordenados. Num intervalo de cerca de quinze anos, Cesário de Arles reclamou com os papas Símaco e Félix IV (papado: 526 - 530) da ocorrência de violações ao requisito de observância da ascese por no mínimo um ano para a consagração episcopal³⁸⁸. De maneira mais prática, vemos em 527, o bispo arlesiano repreendendo seu sufragante Agroécio de Antibes por meio de uma carta que tem como objetivo informá-lo de seu julgamento ocorrido no Concílio de Carpentras, no qual ele esteve ausente. Agroécio foi acusado de ordenar clérigos desrespeitando este costume³⁸⁹.

Contudo, acreditamos que a rápida sucessão entre os papas no sexto século pode tê-lo deixado temeroso em relação à aceitação de suas vontades. Em muitas dessas cartas a que temos acesso notamos que alguns desses papas responderam favoravelmente a petições de Cesário, tais como naquelas em que Símaco favoreceu o bispo arlesiano diante da continuação das disputas eclesiásticas entre Vienne e Arles³⁹⁰, reafirmou a necessidade de manutenção dos costumes cuja violação fora apontada por Cesário³⁹¹ ou ordenou a submissão do bispo de Aix a seu metropolitano³⁹². Já o Papa João II (papado: 533 – 535) envolveu-se no julgamento de Contumelioso de Riez, um outro sufragante de Cesário, prevendo uma punição severa a esse bispo por ter praticado relações ilícitas³⁹³. Bonifácio II (papado: 530 – 531) também interferiu, a pedido do bispo, no conflito entre os adeptos do agostianismo e do pelagianismo³⁹⁴. E o Papa Hormisdas, como já dissemos, atendeu as concessões a respeito do mosteiro.

No entanto, isso não significa o mesmo que afirmar que somente houvera relações amistosas entre o vigário papal na Gália e todos os sucessores de Pedro. Nas cartas 15 e 16 vemos o Papa Agapito (papado: 535 – 536) negando veemente duas solicitações do bispo de Arles. Primeiramente, ele respondeu contrariamente à intenção de Cesário de alienar uma propriedade da igreja, cuja localização não foi informada. Ainda no ano de 535, o mesmo papa informou sua avaliação positiva em prol da

³⁸⁸ Do diálogo com o Papa Símaco, *Cf. Carta 7a* (513). A respeito da petição à Félix, *Cf. Carta 11* (528).

³⁸⁹ *Carta 19*.

³⁹⁰ *Carta 6*.

³⁹¹ *Carta 7b*.

³⁹² *Carta 8b*.

³⁹³ *Cartas 12, 13 e 14*.

³⁹⁴ *Carta 20*.

apelação da sentença – decidida por João II e ratificada por Cesário – requerida por Contumelioso de Riez. “Melhor escrever um testamento para garantir meus quereres”, Cesário pode ter pensado.

3.4. *Vita Caesarii*: análise crítica do discurso hagiográfico

Se os biógrafos conheciam os escritos elaborados por Cesário de Arles, então por que razões eles atenuaram questões como o fato de que o bispo manteve suas propriedades e as relações parentais, tais como anunciado no testamento? Por que omitiram que ele enfrentava certos problemas de afirmação da autoridade metropolitana com alguns de seus sufragantes e de delimitação territorial com outras províncias eclesiásticas encarando conflitos já vivenciados por seus antecessores, bem como informado em algumas cartas? Ou ainda por que diminuíram as propostas de Pomério, apresentando-o como um simples retórico quando, na verdade, o sermão de Cesário evidenciou que o bispo fora diretamente influenciado pelas ideias reformistas deste padre? Porém, a face monástica e ascética de Cesário, o que também se refletiu através desses documentos, ocupou um papel de grande destaque na obra coletiva dos cinco clérigos. Ressaltamos, assim, que ocorreu uma seleção de episódios da vida do bispo para a inserção na *Vita Caesarii*.

De acordo com Cristina Sobral, tendo o discurso hagiográfico o objetivo de provar a santidade do(s) personagem(s) narrado(s), geralmente ocorre um cruzamento de dois eixos – um sintagmático e um paradigmático.

O primeiro estrutura a narrativa em quatro unidades: a Infância, que se desenvolve em filiação (nobre e poderosa), nascimento maravilhoso e precocidade; a Maturidade, que se desenvolve no cumprimento de um ou vários momentos de santidade no seu sancionamento por Deus; a Morte, que se desenvolve em preparação, sinais maravilhosos e tumulação; e o Culto, que inclui seriação de milagres póstumos e transladações e invenções de relíquias. Deste quatro sintagmas, o segundo e o terceiro são nucleares. O primeiro e o quarto, ainda que nem sempre presentes, são tipicamente hagiográficos. (...) No processo de formalização sintagmática, o hagiógrafo seleciona paradigmas como são os motivos cujo uso foi validado pela tradição e o conjunto de fórmulas retóricas específicas, de matriz bíblica ou antiga, validadas pelo *corpus* antecessor.³⁹⁵

Neste sentido, a autora observou que, em relação à infância, os núcleos paradigmáticos exploravam principalmente a possibilidade do santo ter uma mãe

³⁹⁵ SOBRAL, C. O modelo discursivo hagiográfico. In: LARANJINHA, A; MIRANDA, J. (Org.). *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Tipografia Nunes, 2003, p. 101.

originalmente estéril ou que recebeu antecipadamente uma profecia divina sobre seu nascimento. Já a formalização da precocidade do santo – que, muitas vezes, nascera destacadamente tão mais belo que os outros – poderia remeter às representações destas crianças mais virtuosas e sábias, como por exemplo as ações de recusa do leite materno nos dias de jejum ou de preferência das orações em detrimento das brincadeiras infantis. No que diz respeito ao sintagma da maturidade, Sobral percebeu que a narrativa desdobrava-se em dois caminhos centrais: a estrutura temática ou cronológica. Sobre o primeiro caso, ela explicou que

[a]ssim, por exemplo, o hagiógrafo declara que o santo era misericordioso e em seguida narra pequenos episódios onde o santo protagoniza ações de misericórdia; a orientação de outra virtude subordina outros episódios que a demonstram e assim sucessivamente. Não existe contiguidade temporal entre os eventos narrados, que se justapõem num discurso que usa verbos no imperfeito do Indicativo ou expressões verbais de aspecto frequentativo ou durativo. No modo cronológico, a vida do santo é narrada na sua ordem temporal, de forma a demonstrar a realização coerente e ascendente de um percurso de vida que tende à perfeição.³⁹⁶

A autora acrescentou ainda que, no que tange à morte, a hagiografia costumaria insistir na indicação de um anúncio prévio dessa morte por meio da revelação, demonstrando a preparação ou alegria do santo em enfrentá-la ou, muitas vezes, descrevendo suas lutas finais com o inimigo de Deus.

Reiterando estas observações, finalmente analisaremos a *Vita Caesarii*, cuja síntese narrativa apresentamos no anexo I deste trabalho. Procurando verificar a ocorrência de cada um destes sintagmas na *vita*, deduzimos o seguinte esquema:

A infância. A infância de Cesário foi retratada brevemente no capítulo 3, estendendo-se, de certa maneira, até o capítulo 4 do primeiro volume da VC, o qual abordou *em passant* os momentos anteriores ao ingresso no clero local. Reproduzindo os paradigmas descritos por Sobral, o pequeno futuro bispo foi destacado pela nobreza de sua família, a qual foi caracterizada apenas pela origem geográfica associada a Chalons-sur-Saône, e pela precocidade nos atos de humildade, já que, ainda criança, doava suas roupas aos necessitados. Em seguida, como já sustentamos em outras partes do texto, difundiu-se a ideia de que ele renunciou a autoridade familiar em prol do serviço ao Senhor, visto que na narrativa ele foi mostrado entrando para a vida religiosa sem o consentimento de seus parentes.

³⁹⁶ SOBRAL, 2003, *loc. cit.*

A maturidade. A maturidade foi o aspecto de vida abordado em 57 dos 62 capítulos do volume primeiro e em 35 dos 50 capítulos da segunda parte da VC. Verificamos que os hagiógrafos combinaram os dois modos narrativos sintetizados por Cristina Sobral: enquanto na VC I os episódios foram apresentados de forma cronológica, na VC II investiu-se na exposição temática com o intuito de reforçar os atributos de Cesário descritos desde a parte inicial da obra por meio, principalmente, da narração de diversos milagres. Das qualidades de perfeição recorrentes em outras hagiografias medievais anteriores, percebemos notadamente a valorização da humildade e da capacidade de exortação.

A morte. A morte do bispo foi delineada em VC II: 46 – 50. Remetendo-se à tradição bíblica, Messiano e Estéfano fizeram um paralelo entre o óbito de Cesário e a saída de Israel da terra do Egito. Do legado do *corpus* hagiográfico, eles repetiram a questão das premonições anteriores à partida, realçando, inclusive que o bispo arlesiano teria previsto que morreria próximo à data de morte de Santo Agostinho, o que depois se confirmou. Estes autores reproduziram ainda o efeito de comoção generalizada que a morte de um santo causava presente em diversas hagiografias, atestando, neste caso, que todos – bons ou maus, cristãos ou judeus – choraram e salmodiaram no funeral do metropolitano.

O culto. O eixo da prática cultural de Cesário apareceu como uma digressão em VC II 38 – 44. Antes mesmo de recontarem o falecimento do santo, os biógrafos expuseram cinco milagres que foram posteriores a sua morte, mas anteriores à escrita do relato. Tais manifestações sobrenaturais relacionaram-se ao cadáver do bispo, por meio da aproximação direta com o este novo objeto de devoção ou pelo contato com algumas relíquias secundárias, mormente a água na qual o defunto ou suas roupas foram lavadas.

Podemos, portanto, inferir que a vida adulta do bispo arlesiano recebeu total primazia por seus biógrafos em detrimento dos outros fundamentos tipicamente hagiográficos. E foi justamente a partir deste eixo que notamos o desenvolvimento de um projeto de afirmação episcopal específico, que englobava simultaneamente tanto uma concepção de Igreja quanto de política. Destacamos então estes dois assuntos abaixo.

3.4.1. Obedecendo às justas ordens dos reis

Após a apresentação do início perfeito de Cesário numa gradação do nascimento nobre na Chalons-sur-Saône burgúndia até a ascensão ao governo da Igreja da Arles visigoda, passando pela ilha de Lérins, a *vita* deslocou-se do plano da idealização que omitia os conflitos próprios da existência humana para uma abordagem de alguns problemas mais concretos. Um primeiro bloco dos antagonismos encarados pelo bispo pode ser distinguido entre os capítulos 21 e 25 da primeira parte da *VC*. Por intermédio deles, descobrimos que o metropolitano foi injustamente acusado de traição diante do rei Alarico e, por esta razão, conduzido à cidade de Bordeaux para um período de exílio³⁹⁷. No entanto, em meio à adversidade, ele teve a oportunidade de mostrar sua compaixão pelas pessoas, realizando um milagre de natureza naquele local ao dissipar uma terrível bola de fogo. De acordo com a *vita*, depois destes feitos, as pessoas passaram a admirá-lo não apenas como um bispo, mas também como um apóstolo, o que deixou frustrado o diabo que instigara sua perseguição³⁹⁸.

Antes mesmo de finalizar o episódio com a informação de que o rei comprovou a inocência de Cesário, enviando-o de volta para sua igreja, cidade e clero³⁹⁹, os autores escolheram registrar aquilo que entendiam ter sido um importante ensinamento do bispo: “Assim, ele sempre instruiu a igreja tanto lá como em todo o lugar ‘a entregar a Deus o que pertencia Deus e, a César, o que pertencia a César’. E ensinou, ainda, de acordo com o apóstolo, a obedecer aos reis e magistrados quando eles dão ordens justas, mas a desprezar a depravação do ensino ariano”⁴⁰⁰. Outra lição cesariana disseminada no final deste relato foi a misericórdia em relação a seu acusador, visto que o bispo interveio no apedrejamento que as pessoas estavam prestes a praticar contra seu desleal notário – punição que a *VC* sugeriu ter sido ordenada pelo rei, o que Klingshirn questionou por identificá-la como uma penalidade bíblica e não romana ou visigoda⁴⁰¹. Desta maneira, perdoadando um adversário que pertencia a seu próprio domicílio, Cesário pôde por sua pura consciência derrotar o antigo inimigo duas vezes em um único

³⁹⁷ *VC* I:21.

³⁹⁸ *VC* I:22.

³⁹⁹ *VC* I:24.

⁴⁰⁰ No original: “*Instruxit itaque et ibi et ubique semper ecclesiam reddere quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo, oboedire quidem iuxta apostolum regibus et potestatibus, quando iusta praecipunt, nam despectui habere in príncipe Arriani dogmatis pravitatem*”. *VC* I:23.

⁴⁰¹ KLINGSHIRN, 1994b, p. 21, notas 34 e 35.

caso⁴⁰². Aliás, no texto o bispo foi além, procurando regular a severidade dos castigos corporais devidos a todos os pecadores⁴⁰³.

Apesar da ausência de detalhes mais precisos, sobretudo em relação a informes temporais, o que podemos concluir então da construção discursiva desse episódio é a existência de uma polaridade entre aquilo que se considerava santo e aquilo que era percebido como diabólico. Por um lado, temos as atitudes de Cesário marcadas por virtude e justiça. O bispo não apenas é prezado pela ênfase no desempenho de um milagre que os hagiógrafos entendiam como concreto, mas também por realizar milagres subjetivos tais como perdoar um traidor e regular punições de outrem⁴⁰⁴, atitudes que somente uma pessoa santa poderia tomar. Para descrevê-lo, foram empregadas as expressões *sancti viri, Dei hominem, virum apostolicum, praestantissimus pastor, servus Dei*. Além disso, suas ações apareceram embasadas nas Escrituras Sagradas. Como Mateus, ele sabia distinguir entre as coisas de Deus e as coisas de César; como Tito, ele obedecia os governantes, caso estivessem sendo justos.

Em extremo diametralmente oposto, notamos as ações diabólicas. Em primeiro lugar, o notário Liciano, identificado com os vocábulos *aemola diaboli, Iudas adversus salvatorem nostru, armatus veneno accusationes, inimico, accusator, antiquum adversarium*. O rei Alarico, por sua vez, embora não tenha sido diretamente o formulador de alegações tão falsas, foi igualmente imputado pelo crime contra Cesário por não demandar provas de acusação antes de condená-lo. Deste modo, os biógrafos não somente denominaram-no de *nefarius princeps* como também aproveitaram de seu exemplo para veicular uma instrução sobre o proceder bíblico diante dos momentos em que os reis tomarem ordens injustas.

Detendo-nos mais especificamente na observação de como Alarico foi representado nesse bloco narrativo, notamos que em VC I:23, ápice da narrativa do exílio cesariano na qual os autores exploraram o discurso bíblico de obediência somente às ordens justas dos reis, não se mencionou o nome preciso desse rei. Mas a conjunção aditiva no início da narração nos remeteu aos dois capítulos anteriores, nos quais percebemos um encadeamento bem lógico. Em VC I:21, o visigodo foi nomeado, mas colocado em segundo plano, visto que o foco desse relato era responsabilizar

⁴⁰² VC I:24.

⁴⁰³ VC I:25.

⁴⁰⁴ Sobre as noções de milagre objetivo e milagre subjetivo, Cf: SOBRAL, 2003, p. 6 – 7.

primeiramente o notário ao invés do rei pela punição injusta de Cesário. Em *VC I:22*, o milagre desempenhado do bispo serviu de lição de sua inocência a todos os presentes. Já em *VC I:23*, o rei, já considerado anteriormente, recebeu a advertência que lhe era devida. E no final desse bloco, em *VC I:24*, seu nome foi suprimido, porém o termo de referência utilizado para retomá-lo na narrativa foi o *nefarius princeps*.

Este é apenas um caso no qual esse rei aparece na *VC*. O visigodo, além da menção no bloco narrativo que citamos acima, figurou direta ou indiretamente em mais três relatos. Vamos explorar esses casos. Em *VC I:13*, seu nome foi suprimido quando os narradores contaram que o Bispo Eônio pediu ao clero, aos cidadãos e aos mestres visigodos da cidade para assegurarem o seu desejo de que Cesário seria seu sucessor no episcopado. Em *VC I:20*, em uma passagem considerada polêmica por alguns estudiosos por não se encontrar em todos os manuscritos da *vita*, o rei foi nomeado e apareceu de forma ativa no texto, já que se narrou sobre a concessão de imunidade de taxas conferida por ele a pedido de Cesário. Porém, se ele foi elogiado por este feito e também pelo respeito com o qual ele e sua corte trataram o bispo, isso não se fez sem que os hagiógrafos lembrassem de sua corrupção ao vício ariano dos bárbaros. Por último, mas não menos importante, foi a ocorrência de *VC I:28*, na qual, ao recontarem a sucessão germânica na Provença, os biógrafos mencionaram Alarico num sentido altamente passivo, sendo disforizado em prol do rei Clóvis, o grande vencedor da Batalha.

Outros reis que dominaram Arles no sexto século também foram delineados nessa *vita*. Teodorico figurou um pouco menos que esse primeiro rei. A primeira menção explícita a ele ocorreu nesse último capítulo em que mencionamos Alarico. De acordo com a *VC*, Cesário teria formulado a ideia de construir um convento em Arles. No entanto, por algum tempo, o enviado do diabo permaneceu no caminho destes planos. Primeiro houve a disputa entre visigodos, francos e burgúndios; em seguida, Teodorico, rei da Itália, entrou na Provença. Por estas razões, o mosteiro que o bispo já tinha começado a construir para as virgens foi totalmente destruído e Cesário foi tomado pela tristeza⁴⁰⁵. De modo geral, os embates entre os germanos são encarados negativamente por causarem danos à sé arlesiana. Todavia, se Alarico, como bem informamos, apareceu como aquele que perdeu a batalha para Clóvis, o rei visigodo não foi tão depreciado.

⁴⁰⁵ *VC I:28*.

Contudo, naquele que entendemos como um segundo bloco narrativo de adversidades de Cesário (VC I: 36 – 38), Teodorico apareceu novamente. Neste caso, ele foi narrado tomando a atitude de convocar o bispo arlesiano diante de sua presença em Ravena para que pudesse se defender de sérias acusações, que a *vita* não especificou. Enquanto Cesário foi descrito como um *servum Christi*, o rei teve seu nome associado ao *diabolus ut leo rabidus*⁴⁰⁶. Todavia, apesar desta disforização inicial, sua representação passou por uma reabilitação na narrativa. Quando Cesário entrou no palácio, o rei, sensível ao agir divino, percebeu uma manifestação sobrenatural da parte do bispo: Teodorico sentiu um tremor e viu no bispo a face de um anjo. Por esta razão, não somente tratou-o cordialmente, mas também reclamou com seus cortesãos que Deus não deveria poupar as pessoas que fizeram acusações infundadas a respeito de Cesário, levando-o a percorrer tão longa viagem apesar de sua inocência⁴⁰⁷. Ademais, nos dois capítulos seguintes, a estima de Teodorico por Cesário demonstrou-se ainda por meio das louças de prata que esse rei concedeu ao bispo⁴⁰⁸ e, espantosamente, pela admiração e respeito que ele teria sentido ao saber que esse bispo vendera a prataria em prol da libertação de diversos cativos⁴⁰⁹.

Mais à frente, houve ainda duas menções a outro franco além do rei Clóvis: seu filho Childeberto foi citado em VC I: 34 e em II:45. No primeiro caso, ele foi referido apenas momentaneamente quando os autores explicaram as ações proativas de Cesário por sua cidade – através da compaixão, fé e orações – na passagem de Arles do reino dos visigodos ao reino dos ostrogodos. Como uma espécie de nota, eles indicaram que, à época de escrita do texto, a cidade pertencia ao *gloriosissimi regis Childeberti*. O mesmo título para o rei apareceu no segundo texto. Nesse caso, os autores elaboraram uma espécie de panegírico ao rei, veiculando a ideia de que ele governava Arles com a tranquilidade, a paz e o consenso de Deus. Aliás, Messiano e Estéfano exprimiram um antagonismo entre as ações desse rei e dos anteriores: segundo sua percepção, enquanto os arianos acusavam falsamente Cesário de traição, o governo de Childeberto não aterrorizava os bispos do Senhor, mas tratava-os com veneração.

Para uma breve contextualização destas questões políticas, é preciso ressaltarmos alguns aspectos da migração germânica para o interior do Império

⁴⁰⁶ “o diabo rugindo com um leão”, VC I:36.

⁴⁰⁷ VC I:36.

⁴⁰⁸ VC I:37.

⁴⁰⁹ VC I:38.

Romano. Desde o desmembramento do Império sob Teodósio em 395⁴¹⁰ já era perceptível uma progressiva redução de sua dominação efetiva: povos inteiros movimentavam-se, reinos ora eram criados ou dissipados; tudo isso dentro do território romano⁴¹¹. A partir do estabelecimento do *limes* – a fortificação que complementava a barreira natural constituída pelos rios Reno e Danúbio nos arredores do território romano – no século I, os choques entre bárbaros e romanos pareciam ter sido minimizados. Entretanto, em fins do século III, alguns destes grupos entraram novamente em rota de colisão com o Império Romano, reavivando uma série de conflitos. As relações que foram sendo estabelecidas com o povo romano eram bastante plurais. “De povos subjugados e mantidos a uma distância boa e segura, boa parte deles passou a integrar à vida romana, dominando os exércitos imperiais, mantendo-se como aliados ou surgindo como invasores”⁴¹².

Os visigodos foram os primeiros bárbaros a formalmente instalarem-se no Império Romano, o que ocorreu diante da pressão dos hunos, em 376. Este grupo germânico desenvolveu relações muito instáveis com os romanos, oscilando sempre entre a amizade e a hostilidade. A princípio, lhes foram concedidas as regiões da Trácia e da Dácia, mas, paulatinamente, moveram-se à Itália e à Aquitânia. Sob o governo de Eurico (reinado: 466 – 484), os visigodos desenvolveram um reino centrado em Toulouse que conseguiu aumentar sua influência para a Espanha, Aquitânia e Provença. Todavia, os projetos de expansão da ocupação gaulesa de visigodos, burgúndios, francos e ostrogodos coincidiam relativamente. Quando alcançaram a região provençal em 476, os visigodos, embora tivessem adquirido o domínio sobre as cidades de Arles, Marselha e Aix, todas ao sul do Rio Durance, não obtiveram acesso às cidades ao norte, tais como Vienne e Vaison, submetidas ao controle burgúndio desde 471. Porém, em 507, o rei Alarico II (reinado: 484 – 507) foi derrotado por uma coligação franco-burgúndia, e isso levou ao fim do primeiro reino visigodo. Contudo, devido à ação de Teodorico (reinado: 474 – 526), os ostrogodos conseguiram evitar que a Provença integrasse o *Regnum Francorum* em 508. Porém, cerca de 3 décadas mais tarde, o franco Childeberto tornou-se o governante da região.

⁴¹⁰ Quando da morte de Teodósio, Estilício, um general de origem vândala que era casado com sua sobrinha, foi o encarregado de cuidar de Honório, seu filho de 10 anos que era augusto do Ocidente, enquanto Rufino, um gaulês que havia sido seu prefeito pretório, cuidava de Arcádio, seu filho de 17 anos que era augusto do Oriente.

⁴¹¹ FREITAS, E. Entre a Gallia e a Francia. *Brathair*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2008. p. 51.

⁴¹² *Ibidem*, p. 51 e 53.

Deste modo, do início de bispado de Cesário (502) até o momento da escrita da VC (c. 549), três reis diferentes lideraram a região. Podemos compreender claramente as razões para que Childeberto fosse altamente euforizado em detrimento de Alarico e Teodorico. Em primeiro lugar, ele era o governante da região no período em que a obra sobre Cesário foi escrita. Afinal, é pouco provável que três bispos sufragantes juntamente com dois clérigos ousassem criticar abertamente a postura do monarca regente, mesmo se considerarmos a distância entre a diocese de Arles e a corte real em Paris. Ademais, devemos ainda trazer à tona o fato de que o visigodo e o ostrogodo, a despeito de professarem a fé cristã, sustentavam o arianismo, visão cristológica recusada pelos católicos em geral e classificada como um vício e uma deturpação pelos hagiógrafos de Cesário. Independentemente de termos identificado esta postura mais comedida em relação ao monarca franco, entendemos que os trechos em destaque, principalmente VC I:23 e II:45, revelaram algumas presunções a respeito das relações políticas com as quais os autores estavam se comprometendo.

Ao fazerem alusão à máxima presente no livro bíblico de Mateus que propunha o reconhecimento de uma separação entre as coisas relativas a Deus e aquelas relativas à César, acreditamos que os autores sugeriram um ponto de vista de uma necessária distinção de domínios entre as lideranças religiosas e políticas. Contudo, se à princípio temos a impressão de que o discurso recomendava um equilíbrio entre estas esferas, tão logo percebemos que a proposta apontava, na verdade, para certa superioridade da Igreja neste esquema. Isso pareceu mais evidente em VC I:23, visto que os hagiógrafos comentaram que um importante ensinamento de Cesário era o de que os reis e magistrados deveriam ser obedecidos *quando* dessem ordens justas. Embora não tenham sido acrescentados comentários sobre este ponto, ressaltamos que, implicitamente, tal arranjo da narrativa poderia gerar o entendimento de que no caso de tomarem decisões contrárias à justiça, os líderes políticos deveriam ser contestados. Além disso, em VC II:45, realçamos que o governo de Childeberto foi avaliado positivamente por seu proceder de não aterrorizar os bispos do Senhor, mas tratá-los com veneração. Deduzimos, assim, que era desejável que um governo não se intrometesse nas questões religiosas, mas que também desenvolvesse uma postura respeitosa em relação àqueles que eram os servos e amigos de Deus.

3.4.2. Libertando o verdadeiro templo

Como já expusemos acima, de acordo com a *vita*, em seus últimos dias o bispo Eônio pediu ao clero, aos cidadãos e aos mestres visigodos da cidade que Cesário fosse eleito seu sucessor. Consoante os autores, com essa indicação Eônio desejava incitar a restauração da disciplina da igreja, que ele assumia estar enfraquecida em muitas de suas regras por conta de sua enfermidade. Ele também esperava legar um aliado depois de sua morte e conseguir um benefício para si mesmo na herança eterna⁴¹³. Em sequência, foram narradas várias modificações instauradas por Cesário – que apresentamos no início do capítulo – para comprovar as previsões de seu sábio antecessor. Em suma, a *vita* pretendeu disseminar a ideia de que Cesário estendeu para toda a população cristã de Arles algumas práticas ascéticas tipicamente monásticas. Esta é a perspectiva de Igreja manifestada evidentemente por esses autores: o modelo lérinense devia servir como o padrão de conduta primeiramente para o clero e, por extensão, para todos os fiéis. Alguns autores mencionados no capítulo mantêm esta posição sobre o projeto eclesial relacionado à realidade provençal⁴¹⁴.

Entretanto, no que diz respeito ao sintagma maturidade na *VC*, notamos a afirmação do paradigma bíblico de libertação dos cativos para caracterizar a santidade do personagem. E, juntamente com este aspecto do comportamento de Cesário retomado com certo destaque, ressaltamos também implicitamente determinada concepção de Igreja com repercussões na prática social. De atitude inovadora no início do episcopado⁴¹⁵, os autores da *VC* pretenderam demonstrar que a prática de resgate de prisioneiros logo se tornou uma constante na vida do bispo arlesiano⁴¹⁶. Em *VC* I: 20 e II:8 e 9, vemos Cesário fornecendo asilo, alimentando e vestindo diversos cativos em Arles, o que provocou, inclusive, certo descontentamento nas pessoas que comumente comiam em sua mesa. Todavia, consoante os biógrafos do bispo, sua atividade caritativa extrapolou os muros de sua cidade, abarcando também pessoas nas regiões ao norte do Rio Durance⁴¹⁷, em Carcassona⁴¹⁸, em Ravena e até mesmo em Roma⁴¹⁹.

⁴¹³ *VC* I: 13.

⁴¹⁴ Cf. MAGNOU-NORTHIER, 1994, p. 145; DE VOGÜÉ, 1994, p. 113.

⁴¹⁵ *VC* I: 20.

⁴¹⁶ *VC* II: 45.

⁴¹⁷ *VC* I:38.

⁴¹⁸ *VC* I:44.

⁴¹⁹ *VC* I:38.

Para Willian Klingshirn, a *vita* também quis ilustrar que Cesário ignorou os limites étnicos e religiosos. O medievalista interpretou os episódios narrados em VC I: 32 e 33 como um caso em que o bispo agiu em prol da libertação de francos recém convertidos feitos prisioneiros pelos ostrogodos de Teodorico após o cerco franco-burgúndio na Provença⁴²⁰. Diferentemente de historiadores como W. Daly que pleitearam o argumento de que em sua prática caritativa Cesário de Arles desprezava as barreiras étnicas, geográficas ou políticas porque encarava que todos os cristãos estariam ligados por laços de fraternidade e cidadania comuns⁴²¹, para Klingshirn haveria uma dimensão ideológica, social e política por detrás da caridade cesariana.

Conforme Willian Klingshirn,

A captura e venda de seres humanos era uma atividade lucrativa e muito praticada no mundo antigo. Era ainda mais lucrativa quando os cativos poderiam ser vendidos de volta por um resgate mais alto que seu valor no mercado escravo. Dada esta alternativa, os indivíduos seriam afortunados de encontrarem parentes, patronos, clientes ou concidadãos dispostos a pagar por sua redenção, seja por empréstimo ou por presente. Se o dinheiro fosse emprestado, a obrigação em repagá-lo parecia gozar de uma força moral.⁴²²

O autor citou dois pensadores da Antiguidade Clássica Romana para atestar suas alegações. Ele comentou que Cícero descreveu como formas laudatórias de *liberalitas* tanto o resgate de amigos em débito devido ao pagamento dos dotes de suas filhas como a redenção dos cativos. Já Dionísio de Halicarnasso foi lembrado por sua afirmação de que uma das obrigações dos patronos para com seus clientes era o dever de libertá-los do cativeiro, caso isso ocorresse.

Bruno Zétola explicou que, devido à expansão cristã, o cristianismo acarretou alterações na sociedade romana ao mesmo tempo em que era transformado por ela. Uma modificação relevante segundo o pesquisador foi o fato de que da *evergeses* romana foi se desenvolvendo o conceito cristão de *caritas*. Consoante Zétola, a prática caritativa romana centrava-se naquilo que na historiografia ficou conhecido por evergetismo, resultado de uma mescla de civismo urbano com ostentação socioeconômica.

Quando um dignitário local ascendia a uma magistratura, era de praxe que promovesse espetáculos, doasse uma volumosa soma ao erário público ou

⁴²⁰ KLINGSHIRN, 1985, p. 189 – 191.

⁴²¹ DALY, W. “Caesarius of Arles. A Precursor of Medieval Christendom”. In: *Traditio* 26, 1970 APUD *Ibidem*, p. 193.

⁴²² No original: “The capture and sale of human beings was a profitable and much practised enterprise in the ancient world. It was all the more profitable when the captives could be sold back for a ransom higher than their value on the slave market. Given this alternative, individuals would have been fortunate to find relatives, patrons, clients, or fellow citizens willing to put up the money for their redemption, either as a loan or as a gift. If the money had been lent, the obligation to repay it seems at first to have had only a moral force”. In: KLINGSHIRN, 1985, p. 187

empreendesse a construção de um pomposo edifício público. Caso não estivesse em boas condições financeiras no momento, comprometia-se por escrito a levar a cabo essas ações um dia, pessoalmente ou por meio de seus herdeiros. (...) Havia casos, porém, de ricos que promoviam benefícios à *ciuitas* independentemente de assumirem qualquer tipo de função pública. Banquetes, festas, combates e construções de edifícios eram, amiúde, promovidos por livre e espontânea vontade de alguns indivíduos. Essas atitudes explicam-se por uma mescla de civismo e ostentação, sentimentos bastante característicos da elite romana e que caracterizavam o evergetismo. (...) Só por meio da promoção a altíssimos custos de benefícios a sua cidade é que um notável se transformava num benfeitor magnânimo, num patrono da cidade. O evergetismo permitia, desse modo, que as elites locais tivessem a oportunidade de dizer que a *ciuitas* lhes pertencia. Note-se, portanto, que o evergetismo pressupunha a não diferenciação entre as esferas públicas e privadas. Do mesmo modo que a *ciuitas* pertenceria a uma elite, as festas e comemorações promovidas por esta elite pertenciam ao corpo cívico como um todo.⁴²³

Para o autor, diante do fato de que no imaginário social do Baixo Império Romano os pobres não enquadravam uma categorial social plena de sentido. Deste modo, as práticas dos *evergetas* não se direcionavam especificamente a eles, mas a toda a *civitas*.

Sendo praticamente inexistentes práticas assistencialistas concretas direcionadas às camadas mais baixas da população, o autor percebeu a formação de uma rede de solidariedade entre membros das primeiras comunidades cristãs para atender a seus necessitados. Com a associação entre Igreja e Estado a partir do século IV, a prática caritativa cristã primitiva tomou grandes proporções devido a um projeto consciente dos governantes. Na palavras de Zétola,

No caso da caridade, algo que poderíamos considerar como “bem-estar social”, o poder imperial delega tal função à Igreja, uma vez que tal discurso lhe era intrínseco. A associação entre Império e Igreja conferiu às duas instituições uma série de vantagens. A Igreja católica, de oprimida e minoritária, passou a controlar uma religião que se tornou hegemônica no Império, e seus quadros e patrimônios passaram a gozar de privilégios oficiais. O poder imperial, em seu turno, percebeu na aliança com a Igreja tanto uma oportunidade colocá-la sob sua tutela como um meio de aliviar as tensões sociais que as comunidades urbanas em crise geravam. Isso foi feito não apenas por meio da mensagem escatológica do cristianismo como também, e principalmente, através da prática caritativa. E, nesse quesito, a Igreja era muito mais eficiente que os potentados locais. Estes, embora desejassem promover benesses públicas para o bem da “sua” *ciuitas*, não dispunham, principalmente a partir da crise do século III, de suficientes recursos para bancarem os exorbitantes gastos de tais celebrações. A Igreja angariava pequenas mas constantes doações que, ao fim e ao cabo, permitiam auxiliar os pobres mais frequentemente e sem causar a bancarrota de ninguém.⁴²⁴

Tendo mencionado estas observações, podemos retornar às contribuições de Klingshirn. Este último destacou que a aquisição de uma nova função social foi

⁴²³ ZÉTOLA, B. *Discurso Caritativo e Legitimação do Poder Episcopal*. Dissertação (Mestrado em História), Curitiba, 2005, p. 92 – 93.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 100.

acompanhada de um movimento de produção de justificativas. Deste modo, elencou algumas obras que, paulatinamente, foram se tornando referências teóricas para a defesa da prática de redenção de cativos: o Pastor de Hermas, a obra de Cipriano de Cartago – ambos retomando questões à princípio levantadas no livro de Mateus – e, principalmente, os escritos de Ambrósio de Milão, o qual se remeteu à ideia de *liberatlitae* de Cícero em sua argumentação.

Com a intensa movimentação germânica na Provença do sexto século, as situações de cativeiro e pilhagem deviam ser recorrentes. E a *vita* explorou tal quadro com o relato dos episódios que apontamos acima, desenvolvendo um interessante argumento para justificar a anuência da prática caritativa traduzida em ações de libertação de pessoas capturadas. Retomaremos um caso exposto na *VC* que já aludimos no neste trabalho⁴²⁵. Para abordarmos esse caso é preciso recontarmos que diante da grande quantidade de prisioneiros dos godos na cidade, Cesário, objetivando alimentá-los, vesti-los e fornecer-lhes redenções individuais, entregou não apenas toda a prata que seu sucessor tinha deixado para a mesa do bispo, como também a prata dos incensários, cálices, patenas e ornamentos sagrados do templo.

Três foram as justificativas mencionadas pelos hagiógrafos. Primeiramente, eles elaboraram um jogo de palavras, informando que o bispo teria trocado os objetos do templo físico para libertar a igreja verdadeira, ou seja, o templo espiritual. Em seguida, reiterando o trocadilho, eles emitiram um juízo de valor bem claro, informando que, ao invés de desfigurar, Cesário embelezou e protegeu a igreja por meio desta ação. Por fim, utilizaram-se da metáfora maternal ao explicitarem que Cesário tornou o útero da mãe cheio de filhos. E, para nós, o uso desta figura de linguagem indicando uma relação familiar pareceu bastante significativo.

Como observamos acima através da reprodução das contribuições de Klingshirn, a redenção de pessoas cativas apresentava-se como uma atividade bastante lucrativa naquele período. E isso não somente para aqueles que percebiam os proveitos em troca da libertação dos prisioneiros, mas também dos eventuais redentores desses cativos. Isso porque em outro momento de seu artigo, o autor explicou que a lei romana e alguns códigos, como a *Lex Burgundionum*, requeriam que o *redemptus* pagasse seu preço de redenção e ao *redemptor* era permitido exigir serviços da parte daquele a quem redimiu

⁴²⁵ Capítulo 2, p. 86; Capítulo 3, p. 108.

até que esse preço fosse pago. Klingshirn asseverou, todavia, que a situação tornava-se mais complexa quando o redentor era um bispo. “Recebendo tão grande *beneficium*, o bispo frequentemente se tornava patrono de um *redemptus*, e podia esperar *officia* em retorno, embora não de origem econômica”⁴²⁶. O medievalista acrescentou a observação de que estes laços de dependência econômica e moral deveriam ser mais evidentes quando os libertos passavam a residir no mesmo local que seus bispos redentores.

Veiculando a ideia de que a Igreja verdadeira era cada pessoa, cada templo do Espírito Santo, os biógrafos procuravam disseminar uma posição favorável às práticas caritativas em geral e à redenção de cativos em particular. Convencidos de tal máxima, os fieis poderiam ofertar com doações diversas para contribuir com a causa. Porém, apesar do empenho dos crentes, seria a figura do bispo que, articulando os recursos materiais obtidos, apareceria como o grande redentor. A ele, libertos, em dívida simultaneamente econômica e moral, deveriam prestar seu eterno agradecimento. Sem dúvida alguma, ao menos em teoria, este esquema garantiria a afirmação episcopal numa Provença marcada pela sucessão entre os poderes e a pilhagem.

⁴²⁶ No original: “By rendering so great a *beneficium*, the bishop often became a patron of the *redemptus*, and could expect certain non-economic, but none the less tangible *officia* in return”. In: KLINGSHIRN, 1985, p. 202.

Capítulo 4

Gregório de Tours, o bispo que celebra a santidade

“(...) e as coisas que Ele me instrui a escrever sobre os santos
que Ele possa considerá-las louvor em sua própria
presença”⁴²⁷

Diferentemente da *Vita Caesarii*, a *Vita Patrum* não foi dedicada à trajetória de um santo específico. Não que o bispo de Tours não tivesse habilidade ou vontade o suficiente para agir deste modo. Pelo contrário, em outra ocasião Gregório até já tinha se aventurado a escrever especificamente sobre seus patronos São Juliano de Brioude e São Martinho de Tours, contribuindo com o fortalecimento de seus cultos⁴²⁸. Contudo, no livro que agora destacamos aparentemente havia um objetivo em mente por detrás da inserção de tantos personagens diferentes numa mesma narrativa: encorajar as mentes dos ouvintes para seguir o exemplo dos santos.

No prefácio do qual retiramos essa referência, o autor desenvolveu esta justificativa. O interessante é percebermos que o bispo de Tours, em diversos momentos de sua obra, causa-nos a impressão de que uma das características mais pulsantes de sua época era um estado de profundo declínio das atividades artísticas e literárias. A despeito de se desculpar com seus ouvintes/leitores em várias passagens em virtude dos erros gramaticais grosseiros que julgava ter cometido, em outras somos surpreendidos por sua instrução em alguns clássicos. No prefácio em questão notamos um caso *sui generis*. Ao procurar explicar a razão pela qual sua obra deveria ser encarada como uma *vita* e não uma *vitae* dos santos, dissipando a dúvida de alguns, o bispo não apenas citou o gramático A. Gellius do século II, mas também aludiu às contribuições de Plínio, o Velho (d. 79), com o qual admitiu concordar. Em seu esclarecimento, Gregório informou que seria muito melhor utilizar a palavra *vita* no singular, visto que

⁴²⁷ No original: “*et quod in sanctis praecipit scribi, reputet ea suis in laudibus declamari.*”, VP prefácio.

⁴²⁸ Consoante Edward James, baseando-se no prefácio de VP, a ordem dos livros de hagiografia escritos pelo bispo seria a seguinte: GM, VJ, VM, VP e GC. Cf: JAMES, E. Introduction. In: *Gregory of Tours: Life of the Fathers*. Liverpool: Liverpool University Press, 1991, p. xii.

[e]xiste a diversidade de méritos e virtudes entre eles, mas a única vida do corpo sustenta-os todos neste mundo. Eu na verdade relatei muito brevemente alguns fatos sobre a vida de alguns deste homens no meu livro sobre os confessores; coisas que podem ser consideradas grandes pelo poder de Deus são feitas pequenas por minha escrita. Mas neste presente trabalho, que temos decidido chamar de A Vida dos Santos, pretendemos, apesar de nossa inexperiência ou ignorância, falar extensivamente daquelas coisas, rogando ao Senhor que coloque as palavras na nossa boca assim como Ele frequentemente tem concedido fala aos mudos, para que meus lábios possam proferir coisas salutares para meus ouvintes e leitores, e dignas dos santos pais; e as coisas que Ele me instrui a escrever sobre os santos que Ele possa considerá-las louvor em sua própria presença⁴²⁹.

Gregório orou e a inspiração veio, de modo que ele pôde escrever ao menos sobre a vida de vinte e três pessoas⁴³⁰ consideradas santas. Para então demonstrar mais claramente os méritos e virtudes a serem imitadas dos santos, o bispo utilizou da estratégia didática de organizar cada um de seus vinte capítulos em torno da ênfase em cada aspecto relevante da vida cristã da qual os santos forneciam um modelo eficaz. E a prévia do aspecto a ser trabalhado em cada *vita* apresenta-se em cada prefácio específico. Citemos alguns deles. Por meio do exemplo dos abades Lupicínio e Romano⁴³¹, Gregório focou na qualidade da determinação. Através da trajetória do bispo Galo de Clermont pôde-se abordar o desprezo pelas coisas terrenas⁴³². Com a inserção da história do recluso Friardo versou-se sobre a busca da ajuda de Deus⁴³³ e, com a dos abades Emiliano e Bráulio, valorizou-se a disciplina⁴³⁴. No capítulo final, que recontou o caso do monge Leobardo, discorreu-se sobre a necessidade de arrependimento⁴³⁵. Tudo isso – ele justificou em seu último prefácio – porque entendia que a Igreja dos fieis seria edificada sempre que os atos dos santos fossem reportados com a devida devoção⁴³⁶. Além disso, ele informou ainda que pretendia glorificar a Deus com estas ações.

⁴²⁹ No original: “*cum sit diversitas meritorum virtutumque, una tamen omnes vita corporis alit in mundo. Et, scripsi, fater, confessorum libro aliqua de quorundam vitam quae in corpore oerati sunt brevior, ideirco quia, cum de Dei virtute ingentia censeantur, parva tamen redduntur in scriptis, prolixiora quoque in hoc, quod vita sanctorum vocitare voluimus, libro imperiti idiotaeque praesumimus propalare, orante Dominum, ut dignitur dare verbum in ore nostro, qui ora mutorum ad usus praestinos saepius reseravit, et quod in sanctis praecipit scribi, reputet ea suis in laudibus declamari.*”, VP prefácio.

⁴³⁰ O padrão do VP parece ter seguido a lógica de abordar uma vida por capítulo. Contudo, em pelo menos três desses capítulos, o bispo considerou a história de dois personagens conjuntamente. Eram todos abades e mantinham relações entre si. Foram os casos dos irmãos Lupicínio e Romano em VP I, de Emiliano e Bráulio em VP XII – no qual o primeiro, anteriormente um eremita, influenciou diretamente na conversão do segundo – e de Urso e seu discípulo Leobácio em VP XVIII.

⁴³¹ VP I: prefácio.

⁴³² VP VI: prefácio.

⁴³³ VP X: prefácio.

⁴³⁴ VP XII: prefácio.

⁴³⁵ VP XX: prefácio.

⁴³⁶ VP XX: prefácio.

4.1. Gregório de Tours: testemunha ingênua e contador de histórias e milagres

Lewis Torpe acreditou que Gregório de Tours apenas começou a escrever depois que se tornou um bispo em 573⁴³⁷. A.H.B. Breukellaar, por outro lado, estimou não haver razões suficientes para acreditar que o bispo teria esperado sua consagração para iniciar sua prática literária. O autor identificou nos quatro primeiros livros das *Historiae* referências à cidade de Clermont bem mais numerosas que aquelas relativas a Tours, sua cidade de bispado. Isso deixou a impressão de que ele iniciou tal tarefa quando ainda ocupava funções eclesiásticas menores naquela cidade⁴³⁸. Já Raymond Van Dam situou seu período de maior composição mais exatamente na década de 580, quando, depois da resolução de alguns conflitos, ele não somente adquiriu certa proeminência política e eclesiástica de modo estável, como também dispunha de mais tempo e contava com o incentivo de seu séquito para elaborar alguns trabalhos. Contudo, Van Dam admitiu haver diversos indícios que levam ao entendimento de que, independentemente de quando começou de fato, Gregório possuía o hábito de atualizar seus escritos constantemente⁴³⁹.

Objetivar encontrar precisamente as datas de elaboração de cada obra sua parece uma questão menor diante de outro questionamento: que razões devem tê-lo motivado a escrever? Segundo o próprio Gregório, ele elaborou os *Decem Libri Historiarum* em resposta à reclamação das pessoas sobre o declínio da literatura na Gália e à falta de homens que escrevessem livros sobre os acontecimentos contemporâneos. Assim, não obstante seu estilo pouco culto, ele justificou a realização dessa tarefa para manter viva a memória daqueles que se foram e que morreram e para trazê-los ao conhecimento das gerações futuras⁴⁴⁰. Já em um dos livros de *miracula*, ele revelou sua proposta de escrevê-lo por acreditar que os milagres dos santos não deveriam ser ocultados, deixando aberta a possibilidade de homens mais cultos que ele versificarem seus escritos⁴⁴¹. À primeira vista, quando da leitura de comentários como esses, forja-se a estampa de um Gregório de Tours modesto, sincero e tão-somente preocupado com as

⁴³⁷ THORPE, L. Introduction. *Gregory of Tours – The history of the Franks*. London: Penguin Books, 1974, *passim*.

⁴³⁸ BREUKELAAR, A.H.B. *Historiography and episcopal authority in sixth-century Gaul: the Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical context*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. p. 29 – 50. APUD CÂNDIDO DA SILVA, 2008a. p. 215 – 216

⁴³⁹ VAN DAM, 1993. p. 78; _____. Introduction. *Glory of the Martyrs*. Liverpool: Liverpool University Press, 1988b. p. 2 – 3.

⁴⁴⁰ *DLH*: prefácio.

⁴⁴¹ *GC*: prefácio.

questões relativas a toda a sociedade.

Como vimos no capítulo anterior, muitos autores da virada do séculos XIX e XX em suas análises superestimavam a generosidade de Cesário de Arles, classificando-o como alguém tão somente comprometido com o pastoreio de suas ovelhas e a evangelização dos infiéis. A avaliação a respeito de Gregório não foi menos esquemática. No caso do bispo de Tours, o mito historiográfico que se sustentou por muito tempo foi a perspectiva de que ele era uma testemunha ingênua dos fatos à sua volta. Walter Goffart mencionou alguns autores que se identificaram com este ponto de vista, o qual o especialista acreditou se tratar de uma criação da crítica literária romântica⁴⁴². J. J. Ampère (1839) foi lembrado por ter comparado Gregório de Tours à Heródoto, referindo-se ao religioso como aquele que apresentava os fatos do cotidiano da maneira como os via, visto que tão somente reproduzia em seus escritos aquela realidade caótica de seu tempo. Augustin Thierry (1840, 1851) reiterou estes argumentos qualificando sua narrativa como desordenada por identificar nela um reflexo da situação dos homens do sexto século. Apesar de avanços interpretativos em diversos setores da área de História a partir da metade do século passado, Goffart ainda nos 1950 atestou a recorrência desta visão por meio das obras de Robert Latouche, Siegmund Hellmann, Heinrich Dannenbauer, Emil Water e também nas de os autores como Wattenbach e Levison, que chegaram a garantir sobre o bispo que “o que ele ouviu e viu, ele narrou sem outro objetivo além de preservar a memória dos eventos”⁴⁴³.

Para Martin Heinzelmann, no entanto, a tendência de se perceber Gregório de Tours apenas como uma testemunha do período franco – e não como um historiador – começou ainda na Alta Idade Média por meio de certa manipulação de sua tradição manuscrita. Heinzelmann citou Bernard Guenée, que constatou os 245 manuscritos a que temos acesso das *Historiae* de Orósio⁴⁴⁴ como um sinal de sua popularidade em detrimento dos apenas 50 das *Historiae* de Gregório de Tours. O pesquisador alemão asseverou que dentro desta quantia, ao menos duas famílias de manuscritos são apenas seleções temáticas de alguns capítulos, cortando em pedaços o texto do bispo. Para o

⁴⁴² GOFFART, W. *The narrators of Barbarian history: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, p. 113 – 119.

⁴⁴³ No original: “What he heard, what he saw, he narrated without further goal than to preserve the memory of events”. In: WATTENBACH-LEVISON. *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, 2 vols, 1893, 1951, p. 105 APUD GOFFART, 2005, p. 114.

⁴⁴⁴ Paulo Orósio (c. 385 – c. 420) foi um historiador e teólogo proveniente da província da Hispânia Romana.

autor, “esta tradição abreviada nada tinha a ver com os desejos de Gregório, mas se originou de um contexto historiográfico completamente diferente, notadamente a escrita da história do povo franco e de seus reis”⁴⁴⁵. Foi nesta conjuntura que se engendrou a nomenclatura *História dos Francos* para aquilo o bispo encarou apenas como sendo os *Dez livros de História*. Goffart, embora não destaque tanto este aspecto, também percebeu que além da modificação carolíngia no título da obra do bispo, o uso que o cronista Fredegário fez de alguns trechos dos *Decem Libri Historiarum* também contribuiu para esta visão de que seu trabalho representava inconscientemente uma propaganda política dos francos⁴⁴⁶.

Segundo Heinzelmann, com o surgimento da monarquia francesa houve o reforço desta prática nos séculos XVI e XVII, principalmente por aqueles associados ao Renascimento. De acordo com o maurista Dom Ruinart em 1699, por exemplo, o bispo de Tours seria considerado o primeiro historiador oficial do Reino da França. Se neste tempo ao menos houve tentativas de apagar o estigma negativo do qual o bispo gozava entre os estudiosos do latim clássico, o rigor metodológico difundido pelo movimento iluminista logo levaria às análises estruturais dos textos de Gregório, gerando o argumento de que ele seria incapaz de instituir narrativas coerentes devido à própria incoerência de sua realidade. Foi apenas nos anos 1980 que Heinzelmann percebeu uma evolução significativa nos estudos sobre a Gália de Gregório de Tours no sentido da superação desta tendência reducionista, que considerou tributária dos esforços de Kathleen Mitchell e Walter Goffart. Estes autores foram responsabilizados por compreender que havia efeitos literários em diversas obras do bispo empregados deliberadamente por ele. Conforme Goffart,

Gregório o historiador cristão destaca-se como um intelecto original dentro de um quadro de referência mais amplo que o período merovíngio. A alternativa ao Gregório do romantismo, que recordava ingenuamente o mundo a seu redor, é aquele que, se não totalmente ciente como nós podemos estar de seu lugar na história da historiografia, não poderia evitar ser um artífice mais consciente e deliberado que já se imaginou⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ No original: “this abbreviated tradition had nothing to do with Gregory’s wishes, but originated from a completely different historiographical context, namely the writing of the history of the Frankish people, and their kings”. In: HEINZELMANN, M. *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 (1994), p. 198 – 199.

⁴⁴⁶ GOFFART, 2005, p. 120; 125 – 126.

⁴⁴⁷ No original: “Gregory the Christian historian stands out as an original intellect within a far wider frame of reference than the Merovingian age. The alternative to Gregory of romanticism, naïvely recording the world around him, is one who, if not so fully aware as we can be of his place in the history of historiography, could not avoid being an even more deliberate and conscious artificer than yet imagined”. In: *Ibidem*, p. 119.

Revelado, assim, o aspecto de intencionalidade presente nas obras de Gregório passamos a questionar o fato de que, em diversas vezes em que o bispo de Tours procurou explicar os motivos pelos quais escrevia, ele deixou esta impressão de ruptura com a cultura literária romana, o que parece contradizer aquilo que se sabe a respeito das tentativas da classe senatorial de buscar os parâmetros culturais romanos neste período para se afirmar socialmente. Aliás, observando que, por outro lado, em alguns momentos ele parece conhecer bastante dos clássicos, como no prefácio no início do capítulo e ainda na numerosa citação de episódios da mitologia romana no prefácio de *VJ*, Ian Wood acreditou que as intenções do bispo ao fazer tais afirmações eram a crítica à destruição das grandes escolas – e não a habilidade literária em si, a qual ele admitia em algumas passagens, como naquelas em que citou figuras como Venâncio Fortunato – e, o que decorre deste primeiro motivo, a adoção da postura do uso do discurso rústico para maior compreensão da audiência pretendida⁴⁴⁸.

Alguns autores, contudo, foram ainda mais longe na tentativa de esclarecer os propósitos que motivaram o bispo a formular algumas de suas obras. Martin Heinzelmann dedicou uma obra inteira para tentar desvelar o programa por detrás dos *Decem Libri Historiarum*. A despeito das alegações de que Gregório de Tours não teria desenvolvido um pensamento abstrato, Heinzelmann identificou nessa obra uma Filosofia da História calcada numa visão episcopal autoritária de configuração ideal da sociedade. Para o autor, haveria três chaves interpretativas principais nas *Historiae* do bispo. Em primeiro lugar, nessa obra, diferentemente do que ocorreu em suas hagiografias, o bispo praticamente não fez menções a fatos autobiográficos ou que valorizassem a nobreza de sua família. Ao invés disso, ele parece ter pretendido dar expressão literária para sua outra fonte de autoridade moral: a qualidade de bispo, a qual justificava lançando mão de diversas referências bíblicas.

(...) A autoconsciência de Gregório como um autor foi formada principalmente por um valor excepcional colocado em sua qualidade de bispo – uma qualidade que o colocou em uma linha direta desde os profetas do Antigo Testamento e os santos a seu ver mais significativos dos ‘tempos modernos’ como seu predecessor São Martinho. Para Gregório não havia comparação: ele via suas origens de uma grande família senatorial galoromana como menores que os requisitos pessoais para o alcance de sua posição no mundo e para do ofício episcopal. Acima de tudo, era uma origem que ele dividia com a maioria de seus colegas⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ WOOD, I. 1994. p. 30 – 31.

⁴⁴⁹ No original: “(...) Gregory’s self-consciousness as author was formed principally from the exceptional value placed on his quality as a bishop – a quality which placed him in a direct line back the Old Testament prophets and, for him, the most significant saint of ‘modern times’, his predecessor St Martin.

Em segundo lugar, Heinzelmann destacou o uso da cronologia, já que identificou que o bispo procurou prover uma metódica ordenação temporal dos fatos narrados. Contudo, esta atitude seguiria uma lógica que era a subordinação aos temas de cada livro e, por esta percepção, o autor defendeu que a seleção temática dos episódios inseridos seria o terceiro fator essencial da formulação de seu plano de trabalho. Ele então verificou que os reis e a descrição de seu governo figuraram como os principais temas geradores nesse livro. Entendeu ainda que o uso retórico das antíteses e a alusão a modelos vétero-testamentários eram aspectos recorrentes.

Observando todas estas questões, o historiador concluiu que a principal ideia veiculada nos *Decem Libri Historiarum* seria o entendimento da sociedade como uma *ecclesia Dei* – a união de todos os crentes num sentido escatológico. Heinzelmann argumentou que, desenvolvendo uma concepção de História cíclica e conectada com a Bíblia, Gregório de Tours selecionou os episódios inseridos em seu livro com o intuito de ensinar a sociedade cristã no caminho da realização espiritual vindoura. Para que a sociedade pudesse se preparar para o dia do Julgamento, Gregório de Tours propôs um modelo de governo fundamentado na liderança complementar entre o rei e o bispo. O medievalista identificou ainda um terceiro elemento importante na condução do povo de Deus: os santos, que por meio do exemplo de suas vidas, deveriam ser encarados como o modelo de comportamento para o povo de Deus. Nas palavras do autor,

o papel destes santos no escrito histórico de Gregório, encarados tanto como expoentes das ideias sociais quanto contrapesos antitéticos a uma das muitas doenças afligindo o mundo, já tinha sido notado por Mitchell e Goffart. Mas é na tipologia da *ecclesia* que a função social desses santos primeiro tornou-se verdadeiramente clara: sua santidade é baseada no exercício de virtude o qual os tem levado à perfeição ‘em Cristo’. De acordo com Gregório, os santos contribuíam para a sociedade pelo exemplo de suas vidas⁴⁵⁰.

Alguns anos após as contribuições de Heinzelmann, Edmar Checon de Freitas, corroborando a perspectiva do primeiro, também compreendeu os *DLH* como portadores de um projeto para o mundo no qual vivia seu autor que “consistia em promover o ordenamento cristão da sociedade, mediante a articulação entre estruturas

For Gregory there was no comparison: he viewed his origins from a great Gallo-Roman senatorial family as little more than the personal requirements for achieving his position in the world and for the exercise of episcopal office. After all, it was a background he shared with the majority of his colleagues”. In: HEINZELMANN, 2001 (1994), p. 11.

⁴⁵⁰ No original: “The role of these saints in Gregory’s historical writing, as both exponents of social ideas and antithetical counterweights to one of the many ills afflicting the world, has already been noted in passing by Mitchell and Goffart. But it is in the typology of the *ecclesia* that the social function of these saints first become truly clear: their sanctity is based on their exercise of virtue which has already led them to perfection ‘in Christ’. According to Gregory, the saints contributed to society by the example of their lives”. In: *Ibidem*, p. 206.

políticas e eclesiásticas, bem como a definição de padrões de conduta aplicáveis a todos os integrantes dessa sociedade”⁴⁵¹. Lançando mão do referencial teórico de F. Barth sobre o conceito de fronteiras étnicas, o diferencial deste trabalho foi a percepção de Freitas de que a ordem cristã idealizada por Gregório implicava numa nova postura diante da diversidade étnica característica de um mundo após a desestruturação imperial romana. Vamos observar o argumento utilizado por ele.

O que defendemos é que os *Decem Libri Historiarum* sinalizam a criação de um espaço alternativo no universo sociocultural da Gália, no qual a identidade estaria relacionada à fé cristã, na sua versão católica. Em outras palavras, mesmo sendo conservadas as identidades étnicas de cada grupo eles poderiam ser tratados como pertencentes a uma unidade maior. Gregório de Tours sabia muito bem distinguir um franco de um galo-romano ou de um burgúndio, mas preferia operar as diferenciações no plano religioso, contrastando cristãos e pagãos ou judeus, católicos e arianos, fiéis seguidores da Igreja ou rústicos que seguiam os falsos profetas.⁴⁵²

Se os trabalhos de Goffart, Heinzelmann e Freitas levam-nos a atestar os progressos a respeito dos estudos sobre os *DLH* nos últimos anos, todavia, no que tange especificamente ao gênero hagiográfico, a compreensão dos especialistas ainda parece falhar ao perceber esta parcela significativa da produção do bispo como vetores de conteúdo referente apenas ao âmbito religioso. Ainda nos anos oitenta, Goffart já tinha alertado das falhas de um proceder teórico-metodológico tal qual o de Gustavo Vinay que, na empreitada de explorar a face historiadora de Gregório, desconsiderava seus livros de *miracula*. Para Vinay, o Gregório dos *libri miraculorum* era um bispo bom, piedoso com uma fé centrada em milagres e até relativamente infantil, enquanto o Gregório das *historiae* era um admirador da energia e do vigor bárbaros⁴⁵³. Todavia, em sua tentativa de examinar em perspectiva comparada a visão de História de Jordanes, Gregório de Tours, Beda e Paulo o Diácono, Goffart considerou os livros de história e os livros de milagres do bispo de Tours lado a lado. Ele argumentou que as características do autor – um cristão que acreditava que os eventos históricos narrados historicamente tinham valor didático – foram refletidas tanto em um gênero literário quanto no outro⁴⁵⁴: “um é um tour *d’horizon* das maravilhas realizadas pelo Todo Poderoso, largamente através de seus santos; o outro, uma história concebida como uma narrativa cronológica das miraculosas *grandeurs* coexistindo com todas as *misèses*

⁴⁵¹ FREITAS, 2004, p. 241.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 243.

⁴⁵³ GOFFART, 2005, p. 129 – 131.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p.130 – 131.

humanas. Obviamente diferente em design, ambos os trabalhos são profundamente similares em qualidade e som”⁴⁵⁵.

Porém, no mesmo ano em que Heinzemann publicou sua tese progressista, uma expressão deste ponto de vista redutor sobre os *libri miraculorum* foi disseminada no artigo de Jean Gryon que investigou o conhecimento de Gregório de Tours sobre o sul da Gália. Ao explicitar uma justificativa para o uso dos *DLH* em detrimento de seus livros hagiográficos, o autor alegou que “as *Histoires* privilegiam de fato uma abordagem geopolítica, o que explica que, diferentemente dos livros hagiográficos, os quais têm por ambição descrever o conjunto das Gálias e celebrar a malha de seus santuários, ela apreendam bem largamente o espaço a partir dos centros de poder do reino franco”⁴⁵⁶. Infelizmente, parece que Gryon não entendeu que, ao discursar sobre o milagre e seus santuários, o bispo de Tours também expressou juízos de valor sobre a organização sociopolítica, ainda que este não seja seu principal objetivo. Porque reiteramos a concepção ampla do entendimento acerca da política, tomada de empréstimo de Neal e Ellen Wood, percebemos que as hagiografias no geral e a *Vita Patrum*, em particular, podem, sim, veicular concepções a respeito das relações de poder.

4.2. Por detrás da santidade: alguns apontamentos sobre as pessoas santas nos *Octo Libri Miraculorum*

Seguindo os apelos daquele que, ao fracionarem os livros de *miracula* dos livros de *historia* do bispo de Tours, encaram o tema do miraculoso como o assunto por excelência dos primeiros livros, abordaremos brevemente a questão da santidade em algumas obras hagiográficas do bispo. Para iniciarmos a tarefa, reproduziremos aqui a descrição que o bispo elaborou para um dos confessores apresentados em seu livro:

Abade Venâncio está enterrado não muito distante da igreja do abençoado Martinho. Venâncio foi um homem de santidade esplêndida que, enquanto

⁴⁵⁵ No original: “One is a tour *d’horizon* of the marvels accomplished by the Almighty, largely through His saints; the other, a history conceived as a chronological narrative of wondrous *grandeurs* coexisting with all-too-human *misères*. Obviously different in design, both works are profoundly similar in quality and sound”. In: GOFFART, 2005., p.113.

⁴⁵⁶ No original : “les *Histoires* privilégient en effet largement une approche géopolitique, ce qui explique qu’à la différence des livres hagiographiques, qui ont pour ambition de décrire l’ensemble des Gaules et de célébrer le maillage serré de leurs sanctuaires, elles appréhendent très largement l’espace à partir des centres de pouvoir du royaume franc”. In : GUYON, J., Grégoire de Tours et le Midi de la Gaule. In: GALINIE, H.; GAUTHIER, N. (org.); *Grégoire de Tours et l’espace Gaulois*. Actes du congrès international, Tours, 3-5 novembre, 1994. Tours: Association Grégoire, 1994, p. 29.

vivo, ofereceu assistência a muitas pessoas. No final de seu tempo ele migrou deste mundo, mas continuamente demonstra através de seus milagres que ele vive na eternidade. Porque, se alguém que desenvolveu febres ora e mantém vigílias em sua tumba por uma noite, imediatamente o ataque de febre baixa e ele recebe a cura.⁴⁵⁷

Diante deste relato, questionamos de imediato o que significava ser um homem de santidade esplêndida (*vir magnificae sanctitatis*) para o bispo de Tours ou, então, o que se devia fazer para obter tal título. André Vauchez procurou responder perguntas como essas, embora não especificamente aplicadas ao caso do período merovíngio, desde a publicação de sua tese nos anos 80 sobre a análise de alguns processos de canonização do século XII até então pouco considerados pela historiografia. Ainda que, de sua vasta produção, seja bastante limitada a parcela de suas obras traduzidas para o português – em sua maioria, pequenos textos decorrentes de sua participação em grandes coleções de organização temática –, mencionar alguns apontamentos feitos pelo historiador parece ser um imperativo nas mais atualizadas produções brasileiras em relação ao tema da santidade. Uma questão, que permeou muitas de suas obras e que pode ser vista como sua principal contribuição, é a consideração da santidade como uma construção social. Para o autor, “só se é santo em função dos outros e pelos outros”⁴⁵⁸.

“*Ser santo em função dos outros*”. De acordo com o medievalista, a santidade atribuída a um indivíduo seria o reflexo da ideia que os homens de uma época faziam da santidade e à função específica que esta revestia-se numa dada sociedade. Objetivando uma visão de conjunto do fenômeno, ele então sugeriu o estabelecimento de alguns modelos amparados nos principais aspectos comuns das pessoas consideradas santas em determinados momentos históricos.

Ao notar que os santos eram apresentados pelas hagiografias como seres de exceção e figuras repetitivas, sendo caracterizados pela continuidade de comportamentos e semelhança de milagres, Vauchez lançou mão deste instrumento conceitual como uma forma de superar o caráter atemporal que é atribuído à santidade, sobretudo, através dos relatos hagiográficos. Em sua visão, a aplicação destes modelos no estudo de tal fenômeno permitiria ao pesquisador lançar um olhar histórico sobre este objeto, já que os santos passariam a ser observados a partir das características mais recorrentes do período em que eles se inseriam.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ No original: “*Haud procul vero a basilica beato Martini Venatius abba requiescit, vir magnificae sanctitatis, qui multis infirmis in corpore positus opem accomodavit, Que impleto tempore a saeculo migrans, iugiter se in aeternum vivere virtutibus propriis manifestat. Nam si quis tipos frigoriticos incurrens nocte una ad eius tumulum deprecans vigilaverit, mox, compresso accentu, adispiscitur medicinam.*”. GC, 15.

⁴⁵⁸ VAUCHEZ, A. O Santo. In: LE GOFF, J. (Org.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989 (1987a). p. 211 – 230.

⁴⁵⁹ PORTO, T. Por uma história cultural da santidade: o problemático uso dos modelos no estudo dos santos medievais. IN: *ANAIS XII Encontro Regional de História. Usos do passado*. Anpuh Rio de Janeiro, 2006, p.1. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Thiago%20de%20>

Deste modo, ele observou que na Antiguidade Cristã o culto aos mártires era a principal referência. Em seguida, com a diminuição da perseguição aos cristãos e o desenvolvimento do monaquismo, seguiram-se duas direções distintas: enquanto no Império Bizantino e na Cristandade periférica, eremitas e monges começaram a fornecer o maior número de santos, sobretudo devido à estrutura da Igreja oriental cujo apego à autonomia e aos particularismos locais foram obstáculos à instauração de um rígido controle e, conseqüentemente, à elaboração de um ideal de santidade eclesiástica; na Gália merovíngia, na Alemanha e nas Ilhas Britânicas, a aliança entre aristocracia e alto clero favoreceu o modelo de santidade de santo nobre, centrada, principalmente, na figura dos bispos.

Progressivamente, por volta do século VIII, desenvolveu-se um modelo bastante focado na santidade dos monarcas, que teria se cristalizado mais exatamente entre os séculos X e XI. Assim, assistiu-se neste período, como um dos desdobramentos da lógica de laços feudais que caracterizavam aquela sociedade, a um reforço da relação entre os reis e a Igreja: enquanto a instituição religiosa ganhava a proteção dos reis frente ao fortalecimento da nobreza, os reis ganhavam legitimidade junto aos fiéis da mesma. Assim, Vauchez observou a santificação de diversos reis pela Europa, que ganhavam essa atribuição graças aos serviços prestados à Igreja. Contudo, paralelamente, com a reforma gregoriana do século XI impulsionada pela abadia de Cluny – que entendemos como uma reação das lideranças clericais às formas de sacralização do poder laico –, impuseram-se as normas da vida ascética de tipo monástico centradas na castidade e na pobreza pessoal: o monge tornou-se o objeto de santidade no Ocidente. “Ao adotarem um estilo de vida regrado, marcado pela renúncia à propriedade, à violência, e à vida sexual (voto de castidade), e ao se sacrificarem constantemente, os monges aproximavam-se da perfeição cristã e tornavam possível a salvação da humanidade (essencialmente pecadora)”⁴⁶⁰.

Todavia, algumas críticas efetuadas aos cluniacenses em relação a sua supressão da visão de mundo do ponto de vista do trabalho e do apostolado em função do realce aos aspectos litúrgicos e escatológicos levam à seguinte mudança:

(...) no passado, só se podia ser santo quando se estava enquadrado em uma *ordo*, essencialmente *ordo monasticus*, ou quando se cumpria, de uma forma perfeita, os deveres de sua função – mas isso era unicamente válido para os reis, para as rainhas e para os detentores de poder. A nova mentalidade, pelo

[Azevedo%20Porto.pdf](#)>. Acesso em 15 de junho de 2011.

⁴⁶⁰ PORTO, 2006, p. 2.

contrário, põe a tônica na necessidade de um empenho pessoal do indivíduo: entre os cistercienses ou os premostratenses, não se aceitam crianças, nem oblatos, mas apenas 'convertidos', ou seja, adultos que optaram por seguir a Cristo (*sequela Christi*). Por conseguinte, a santificação transforma-se numa aventura pessoal e numa necessidade interior, sentida de forma diferente de acordo com as pessoas e os lugares, mas que em todos os casos obedece a um impulso amoroso.⁴⁶¹

Esta mudança ocorrida nos finais do século XI promove uma nova concepção de santidade a qual deixa de ser fruto de uma simples contemplação do mistério representado pela existência de Deus e de seus milagres, para ser fruto de um esforço diário, de uma aventura pessoal de santificação, que tem como base a vida, as obras e os milagres de Cristo.

Embora alguns recusem estas hipóteses de André Vauchez⁴⁶², podemos encontrar certas convergências quando procuramos aplicá-las ao caso de Gregório de Tours. O bispo produziu suas obras num contexto bastante distante das perseguições aos cristãos: no final do século VI, vivenciava-se uma época em que a maioria das pessoas consideradas santas eram aquelas que confessavam sua fé através de suas ações durante a vida. De antemão sabendo desta previsão de Vauchez sobre a tentativa de se elaborar um ideal de santidade confessional eclesiástica neste período, não foi espantoso perceber que o tipo de confessor que mais figura em suas obras é aquele que possui relações com a vida religiosa, notadamente os bispos. Nestas histórias, algumas vezes diáconos, padres, monges e abades figuraram como os maus exemplos a serem seguidos, uma vez que foram punidos pelo sobrenatural. Isso dificilmente ocorreu quando se tratava de um bispo. Entretanto, é interessante notar que muitas personagens de *GM*, um livro que, teoricamente, devia falar de um passado distante marcado pelo martírio constante, refletiu também muito desta realidade do santo bispo. Não há dúvidas da projeção das questões da atualidade de Gregório para dentro de suas narrativas.

“*Ser santo pelos outros*”. Em relação à segunda parte da afirmação, André Vauchez observou que o conceito de santidade é percebido também na maioria das grandes religiões. Contudo, ele rejeitou duas perspectivas recorrentes na análise do

⁴⁶¹ VAUCHEZ, A. 1989 (1987a), p. 219.

⁴⁶² Thiago de Azevedo Porto, por exemplo, ao procurar verificar a viabilidade destes modelos dentro do recorte espaço-temporal de sua pesquisa – da Península Ibérica nos séculos X e XI –, elaborou uma crítica a esta proposta, sugerindo, ao invés disso, uma história cultural da santidade: “o estudo dos aspectos específicos que envolvem o reconhecimento da santidade de um determinado indivíduo, que leve em consideração o seu contexto – as relações de poder, os interesses de grupos e instituições, ou até mesmo particulares, que influenciam esse ato”. Cf. PORTO, T. 2006, p. 1 – 7.

fenômeno da santidade cristã. Primeiramente, ele recusou a famosa tese de Pierre Saintyves do início do século XX segundo a qual os santos devem ser vistos como sucessores dos deuses gregos por não compartilhar da ideia de que os santos sejam o divino em si, mas apenas servos da divindade, exercendo uma função de mediação⁴⁶³. Além disso, neste mesmo sentido, ele minimizou as associações, efetuadas pelos adeptos da Etnologia Comparada, entre os santos cristãos e os *xamanes* ameríndios e americanos, já que, além de não entrarem em transe ao realizarem milagres, aqueles, se dotados de poderes místicos, não teriam nada a ver com os poderes taumatúrgicos⁴⁶⁴.

Portanto, podemos sintetizar que, para o autor, a novidade trazida pelos santos cristãos parece ter sido a ideia de colocar seu poder de invocação da intervenção de Deus à disposição da comunidade⁴⁶⁵, visto que “a santidade não se confunde com o extraordinário ou o maravilhoso, pois o que caracteriza o santo é o fato de, depois de ter adquirido o domínio da natureza em si e à sua volta, colocar seu poder a serviço dos homens, mesmo que esta oferta seja rara”⁴⁶⁶. Esta aceitação da figura do santo como um intermediário em relação ao sagrado é a suposição mais reconhecida atualmente entre os especialistas. Para Jean-Claude Schmitt, o santo é uma figura de autoridade, embora não detenha o poder por ser apenas um intercessor diante de Deus⁴⁶⁷. Sofia Gajano constatou que as testemunhas da fé, no princípio consideradas apenas “mortos excepcionais”, acabaram se tornando os “intercessores”, devido à evidência de sua proximidade com Deus⁴⁶⁸.

Buscando-se a verificação da validade destas proposições para o caso de Gregório de Tours, destacamos algumas histórias na narrativa do bispo que parecem confirmá-las. A monja Monegunda, por exemplo, personagem a quem se dedicou um capítulo em *VP* e que já citamos nesse trabalho⁴⁶⁹, foi descrita em *GC* como alguém através do qual Deus repetidamente se dignificava a revelar milagres. Esta definição prévia foi logo em seguida reforçada pela narração de suas atitudes: “Pois sempre que alguém desenvolveu uma bolha inflamada, a pessoa foi até Monegunda e pediu suas

⁴⁶³ VAUCHEZ, 1989 (1987a), p. 211 – 213.

⁴⁶⁴ *Idem*, Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987b. v. 12, p. 291.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 287; 289.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 290

⁴⁶⁷ SCHMITT, J. C. La fábrica de santos. *Historia Social*. Valência, n. 5, 1989, p. 132.

⁴⁶⁸ GAJANO, S. Santidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. (Org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, v.2, p. 451.

⁴⁶⁹ Capítulo 2, p. 98.

orações; imediatamente Monegunda ajoelhou-se para orar ao Senhor⁴⁷⁰. O episódio do confessor Lupiano de Poitiers propiciou-nos uma percepção semelhante. De acordo com o bispo de Tours, “tanto favor *foi atribuído a ele por Deus*, que é o dispensador de todas as coisas, que em sua tumba um homem cego mereceu sua visão, um paralítico sua mobilidade e um mudo sua fala⁴⁷¹. Em ambos os casos notamos nitidamente a posição subalterna ocupada pelo santo em relação à divindade, o que contribui com a ratificação da posição supracitada.

Por outro lado, encontramos alguns relatos bastante intrigantes, como o seguinte caso: “Sequano, um abade no território de Langres, era um homem de grande poder. Enquanto estava vivo, frequentemente libertou homens do vínculo de obrigação diabólica; após sua morte, *através de seus próprios méritos* na sua tumba, ele permitiu que homens que estavam ligados pela corrente da prisão partissem como homens livres⁴⁷². Depois desta descrição, narrou-se um episódio em que este santo libertou alguns homens presos injustamente pelo rei Gontrão após serem acusados de roubar sua corneta de caça. É importante constatar que não se fez nenhuma menção a Deus nesta ocasião: os milagres foram atribuídos unicamente aos próprios méritos do santo. Estaria este relato revelando o caráter politeísta monista da prática de uma religião que se afirma rigorosamente monoteísta no plano teológico, como sugeriu Paul Veyne?⁴⁷³ Ao invés de reproduzirmos aqui outro esquema dual em que se segrega a prática e a teoria religiosa em dois polos diametralmente opostos, perante uma situação como essa é mais útil seguirmos o conselho de Marcelo Cândido da Silva de não perder de vista “o caráter performático do texto hagiográfico, sua faculdade de projetar sobre os fatos uma forma que atende a determinados imperativos de construção social⁴⁷⁴. Relatos como a história de Sequano parecem fornecer mais informações a respeito da estrutura social da época de Gregório do que à justificativa teológica em si. Segundo Peter Brown, “uma das

⁴⁷⁰ No original: “*Nam si quis pusulam malam incurisset, ad eam veniens, orationem precabatur, confestimque illa prosternebatur ad supplicandum Domininum.*” GC 24.

⁴⁷¹ No original: “*Cui a Deo bonorum omnium largitore tanta est gratia adtributa, ut ad eius sepulchrum caecus visum, paralyticus gressum, mutus mereret eloquium.*” GC 53, grifo nosso.

⁴⁷² No original: “*Magnae enim virtutis fuit it ille Sequanus Lingonici abba territorio, qui vivens saepe homines a vinculo diabolici nexus absolvit et post obitum ad sepulchrum suum ergastulari catena revinctos líberos meritis suis abire permittit*” GC, 86, grifo nosso.

⁴⁷³ Esta foi a posição de Paul Veyne visto que identificou três objetos de amor no cristianismo, a saber: Deus, Jesus e Maria. Cf: VEYNE, P. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 36.

⁴⁷⁴ CANDIDO DA SILVA, M. *Roubos, normas e construção social*. Uma economia dos qualificativos jurídicos na Alta Idade Média. Tese (Livre-docência em História Medieval) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 142.

forças não consideradas do cristianismo no quarto século foi a sensibilidade com o qual ele poderia replicar, neste modelo de relações com o outro mundo, a experiência social de seu contemporâneo Império Romano”⁴⁷⁵. Deste modo, ele percebeu no vínculo que se foi desenvolvendo entre os fiéis e os santos a reprodução da experiência da patronagem, sistema de relações em que um indivíduo de condição social inferior submetia-se a um senhor provedor, o patrono. Quando o bispo mencionou os méritos do santo em questão ele deveria apenas estar projetando no sagrado um pouco de sua experiência cotidiana.

Retornando às contribuições de Vauchez devemos apresentar ainda que, para o autor, aos homens de Deus se pedia apenas coisas concretas, relativas ao restabelecimento da ordem do mundo, transferindo a eles a responsabilidade de ação. Aliás, “(...) recorrer a um santo para sair de uma situação difícil (...) significa simplesmente fazer pressão sobre Deus através de seus servos, para obrigá-lo (...) a manifestar seu poder (...)”⁴⁷⁶. Peter Brown ratificou esta hipótese ao assumir que uma das funções do culto aos santos era configurar-se em uma espécie de válvula de escape para projetar as questões da sociedade para o interior do mundo invisível⁴⁷⁷. Esta percepção talvez seja a interpretação mais plausível para o momento no qual Gregório de Tours exaltou a santidade de um homem como Lupicínio: ele não somente vencias as tentações sobre seu próprio corpo, como também cuidava do abastecimento alimentício da comunidade monástica que comandava como abade. Esse santo não apenas foi associado a um milagre concreto – o fato de Deus revelar-lhe anualmente o local onde um tesouro ficava escondido para providenciar a aquisição de alimentos – como também a um milagre subjetivo – o fato de ter convencido o rei Chilperico da Burgúndia a conceder periodicamente ao mosteiro frutos e vinhos das propriedades reais⁴⁷⁸. Porém, segundo o bispo de Tours, os feitos desse abade não poderiam ser comparados com a preocupação e o cuidado que São Galo demonstrava por sua cidade. Este bispo foi responsabilizado pelo livramento de um incêndio em Clermont por meio da imposição de suas mãos contra as chamas de fogo, pelo atenuação dos efeitos de um

⁴⁷⁵ No original: “one of the unconsidered strengths of Christianity in the late fourth century was the sensitivity with which it could replicate, in this model of relations with the other world, the social experience of the contemporary Roman Empire”. In: BROWN, 1981, p. 62.

⁴⁷⁶ VAUCHEZ, 1987b, p. 291.

⁴⁷⁷ BROWN, 1981, p. 62.

⁴⁷⁸ VP I: 5.

terremoto e pelo afastamento da peste da *inguinaria*⁴⁷⁹.

Em contrapartida, deparamo-nos igualmente nos diversos relatos de Gregório, com uma prática eventual denominada pelos especialistas de humilhação dos santos. Basicamente, esta prática incitava a tomada de uma série de atitudes para se constranger o sagrado⁴⁸⁰. Patrick Geary argumentou, porém, que o ritual da humilhação levava em conta não apenas a ofensa contra os santos através de suas relíquias e imagens, sendo esta ação somente uma das três estruturas interdependentes consideradas. Era necessário também que houvesse a inversão da hierarquia normal entre os homens e Deus e a interdição ao acesso aos objetos de culto. Identificamos ao menos três ocorrências deste fenômeno social. Conta-se que a virgem Eulália, no aniversário de seu martírio, demonstrou um grande milagre às pessoas. Porque em frente do altar que cobria seus membros sagrados existiam algumas árvores que costumavam produzir, no dia desta celebração, flores em forma de pombas. Quando ocorria este milagre espontaneamente, as pessoas entendiam que as colheitas durante o ano seriam boas. Então, elas levavam suas petições à tumba da mártir. Caso o milagre não ocorresse, as pessoas não realizariam a procissão de canto de salmos⁴⁸¹. Neste mesmo livro, relatou-se que, ao presenciarem um judeu ser curado pelo mártir Domício em sua tumba, cristãos portadores de alguma enfermidade quebraram as luzes da igreja em forma de protesto. Eles não podiam admitir que um infiel tivesse experiências com a divindade sem que eles também usufruíssem do poder do santo⁴⁸². Em outro episódio similar, aprendemos que durante o bispado de Franco no território de Aix-en-Provence, Childerico, homem importante na corte do rei Sigeberto, tomou uma vila pertencente à igreja, alegando que o religioso havia impropriamente tomado posse dela. O bispo foi convocado pelo rei e implorou-lhe que desse ouvido a essa situação, caso contrário seria condenado pelo julgamento divino por meio da vingança do confessor Mítrias. Então, os juízes encontraram-se e discutiram o caso. Childerico levantou-se e ridicularizou o bispo que, além de ter sido multado em trezentas peças de ouro pelo funcionário real, perdeu a propriedade. Franco retornou para seu território, ajoelhou-se em oração diante da tumba do confessor e pediu pela vingança do santo. Entretanto, ele jogou sarças com espinhos afiados em cima de sua tumba do santo, fechou a porta e colocou outras sarças na

⁴⁷⁹ VP VI: 6.

⁴⁸⁰ GEARY, P. L'humiliation des saints. In: *Annales ESC*, n°1, 1979. p. 31.

⁴⁸¹ GM 90.

⁴⁸² GM 99.

entrada⁴⁸³.

Assim, independentemente da severidade das atitudes – seja a recusa à celebração litúrgica, a destruição de objetos da igreja ou a tentativa de se ferir o corpo do santo com a colocação de objetos perfurantes sobre a sua tumba –, mantemos a impressão de que as pessoas procuravam lavar suas mãos diante de situações adversas, imputando à esfera do sagrado a obrigatoriedade da ação reparadora. Patrick Geary, em estudo que desenvolveu sobre essa prática especificamente nos séculos XI e XII, percebeu que, apesar de algumas diferenças de execução entre comunidades monásticas e leigas, sobretudo em relação aos sistemas simbólicos, ambas dividiam a mesma concepção de direitos mútuos entre o mundo sobrenatural e o mundo humano. “O santo protetor da comunidade não assegurou a proteção que se acreditava em direito de receber dele em troca da veneração e das ofertas. O santo é então punido diferentemente segundo o caso, mais conforme as normas de punição em vigor em cada uma das comunidades. O santo é assim estimulado à ação e começa a realizar seu dever”⁴⁸⁴.

Todavia, para se adquirir o poder de agir em benefício dos outros, consoante argumentou André Vauchez, havia um percurso a se traçar⁴⁸⁵. Esta afirmação foi ratificada por Gajano que argumentou que a santidade era dependente das escolhas dos homens ou mulheres santos⁴⁸⁶. Era necessária a recusa de qualquer radicação no mundo em relação aos laços familiares e econômicos e, especialmente, um enfrentamento de um conflito íntimo em seu corpo, sendo vitorioso neste combate contra a natureza corporal. Decorria daí a importância central dada ao corpo. “Em vida, o santo reconhecia-se, em primeiro lugar, pelo fato de ter dominado em si a própria natureza, o que lhe conferia um poder sobrenatural sobre os elementos e os animais”⁴⁸⁷.

Em relação a este aspecto apontado pelo medievalista, é necessário separarmos mártires e confessores. A santidade do mártir não necessitava deste apelo à trajetória e ao corpo. O martírio por si só apresentava razões suficientes para a santificação de alguém. Para afirmar a santidade de um confessor, por outro lado, era necessária uma

⁴⁸³ GC 70.

⁴⁸⁴ No original: “Le saint protecteur de la communauté n’a pas assuré la protection qu’on était en droit d’attendre de lui en échange de la vénération et des offrandes. Le saint est donc puni, différemment selon le cas, mais conformément aux normes de punition en vigueur dans chacune des communautés. Le saint est alors poussé à l’action et commence à accomplir son devoir”. In:GEARY, 1979, p. 39.

⁴⁸⁵ VAUCHEZ, 1987a, p. 225.

⁴⁸⁶ GAJANO, 2002, p. 449.

⁴⁸⁷ VAUCHEZ, 1987a, p. 225.

série de comprovações. Deste modo, é notável que, dentre os diversos milagres dos confessores narrados por Gregório de Tours, um tipo bastante recorrente seja aquele em que há domínio sobre a natureza ou sobre os fenômenos naturais, principalmente relacionados ao fogo, à água, às árvores e aos animais. Em sua maioria, os agentes desses milagres são descritos como pessoas que romperam com os costumes sociais. Depois de algumas evidências de que eles tinham adquirido tal domínio sobre seus corpos, eles se apresentavam como o sagrado enquanto algo acessível: “bastava ir procurá-los, quando ainda eram deste mundo, ou ir junto ao seu túmulo, depois de sua morte”⁴⁸⁸. Após a morte, aos seus corpos era atribuído um poder taumatológico, tornando-se, assim, a prova da sobrevivência de suas almas.

Tendo tal concepção em mente, podemos compreender determinadas descrições nas histórias narradas pelo bispo de Tours. Em *GC* 34, adquirimos o conhecimento de que no lado oeste da igreja de São Venerando havia uma câmara esculpida de mármore na qual alguns homens santos e ascetas estavam enterrados. Gregório argumentou que não havia dúvida de que eles eram cristãos já que havia cenas históricas sobre os milagres do Senhor e de seus apóstolos esculpidas em suas tumbas. Durante o tempo em que Geórgio, um cidadão de Velay, era conde em Clermont, uma seção da catacumba foi estragada pela chuva – por causa da negligência da falta de reparo – e caiu em um dos sarcófagos. A tampa desse sarcófago despedaçou-se e o defunto tornou-se visível: era uma garota que estava intacta como se tivesse acabado de partir deste mundo. Verificamos a mesma incorruptibilidade nos corpos e nas vestes dos bispos Gregório de Langres⁴⁸⁹ e Félix de Bourges⁴⁹⁰ nos momentos em que acidentalmente as tampas de seus caixões também caíram.

Além desta descrição idealizada dos corpos mortos dos santos, vemos igualmente os milagres feitos por meio do contato com estes cadáveres. São Ilídio de Clermont, por exemplo, curou uma criança de dez meses em sua tumba. Foi algo tão extraordinário que essa criança chegou a falar, pedindo um copo de água. Depois disso, ela somente voltou a falar na idade própria⁴⁹¹. Por meio de todos esses exemplos, ratificamos que o corpo do santo “testemunha a possibilidade de uma unidade entre o homem e o divino que a morte – quer dizer, a união da alma com Deus – não poderia

⁴⁸⁸ VAUCHEZ, 1987a, p. 225 – 226.

⁴⁸⁹ *VP* VII: 4.

⁴⁹⁰ *GC* 100.

⁴⁹¹ *VP* II: 4.

interromper, apenas reforçar”⁴⁹². Tal suposição parece se comprovar quando percebemos ainda que a posse do cadáver de um santo muitas vezes gerava disputas entre os diversos interessados. Observamos tais conflitos em torno do abade Pátroclo⁴⁹³ e do recluso Lupicínio⁴⁹⁴. Através dos relatos do bispo, pudemos também adquirir conhecimento a respeito da história da promoção dos cultos de alguns defuntos especiais. Em *VP* averiguamos uma oposição evidente na avaliação gregoriana sobre a conduta de alguns bispos em relação ao sagrado. Gregório considerou positivas as ações de Avito de Clermont e Tétrico de Langres no sentido de melhorar as acomodações de santos de suas cidades tais como, respectivamente, São Ilídio e São Gregório⁴⁹⁵. Todavia, Gregório de Tours hesitou em esclarecer profundamente a razão pela qual o já falecido Santo Amâncio recusou as reformas que Quintiano de Clermont – à época bispo de Rodez – projetava realizar em sua tumba, o que lhe rendeu as punições de exílio e de destituição do governo na cidade Rodez⁴⁹⁶. Em contrapartida, o bispo de Tours não economizou nas críticas ao personagem Prisco de Lyon. Este foi retratado como um oponente de seu antecessor bispo Nicétio por não prestar o devido respeito as suas relíquias⁴⁹⁷.

Entretanto, como bem apontou Sofia Gajano, não obstante a importância central dada ao corpo, a extensão progressiva e a diversificação do fenômeno do culto aos santos foi acompanhada de uma ampliação da dimensão da sacralidade. Renato Cymbalista explicou que:

a partir do final da Antiguidade e com o crescimento territorial do universo cristão, colocava-se um grande desafio: como articular os túmulos dos santos com a questão da consagração do território, à medida que, já nos primeiros séculos, o cristianismo expandia-se rumo a locais onde não houve perseguições e martírios?

(...) Para dar conta desse desafio, a religião cristã produziu uma engenhosa resposta, que permitia a expansão territorial do culto cristão e, ao mesmo tempo, não abria mão do culto aos restos de seus mártires. Não jazia unicamente no território o caráter divino, que aproximava céu e terra no local de sepultamento dos santos e mártires, mas também no próprio corpo do santo, já que era ele o artefato que consagrava o território como porta divina. E uma das formas de consagrar novos territórios para a fé cristã podia justamente acontecer por meio da extração dos restos dos santos - ou, alternativamente, dos instrumentos de seu martírio - de seus locais de sepultamento e seu transporte a novos locais de culto.⁴⁹⁸

⁴⁹² GAJANO, 2002, p. 452.

⁴⁹³ *VP IX*.

⁴⁹⁴ *VP XIII*.

⁴⁹⁵ *VP II:4* e *VP VII:4*.

⁴⁹⁶ *VP IV:1*.

⁴⁹⁷ *VP VIII:5*.

⁴⁹⁸ CYMBALISTA, R. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. *Anais do*

A partir do desenvolvimento de novos centros de fé, medida que foi central para o processo de afirmação do cristianismo no Ocidente, de atributo dos mortos especiais, o conceito de santidade, paulatinamente, foi passando para seus corpos e, por extensão às coisas, pessoas (sacralidade dos objetos “reliquias de contato”, imagens, etc.), lugares (santificados pela presença do santo) e tempos (coincidência entre aniversários litúrgicos e momentos da vida social, como as feiras e os mercados, os prazos contratuais e jurídicos) que lhe fossem relativos⁴⁹⁹.

Um dos traços mais característicos do cristianismo ao qual temos acesso por meio de Gregório de Tours é esta dimensão difusa da sacralidade. Relatam-se diversos milagres realizados por meio dos elementos da paixão de Cristo, tais como a Santa Cruz, a lança, o junco, a esponja, a coroa de espinhos⁵⁰⁰ e a túnica⁵⁰¹ que ele utilizou. Em *GM* 1, o bispo relatou a frequência de um milagre no poço no qual Maria costumava se lavar. Com relação aos mártires, conta-se ser muito comum guardar algumas gotas de seu sangue⁵⁰². Diversos milagres foram realizados por meio de poeira da tumba de muitos santos⁵⁰³. No dia dos festivais de alguns deles, muitas vezes ocorriam milagres especiais, como o aparecimento de maná na tumba do apóstolo André⁵⁰⁴. Na tumba de São Paulo era frequente o aparecimento de água e leite⁵⁰⁵. Houve ainda o capítulo sobre a cura de dor de dente com o uso de palitos de dente feitos com a madeira dos galhos deixados em cima da tumba de um santo⁵⁰⁶. O próprio bispo de Tours lembrou uma experiência de cura ao encostar as mãos no fungo que nascia na tumba de São Tranquilo⁵⁰⁷. Em alguns momentos, radicalizou-se ao extremo, como foi o caso das muitas pessoas que receberam a cura ao entrar em contato com o lenço no qual uma mulher secou as gotas caídas das vestes de São Estevão durante uma visão que ela teve com santo⁵⁰⁸ ou de todos aqueles que beberam uma poção com poeira da tumba da mulher que segurou as sandálias do mártir Epipódio⁵⁰⁹. Também nos surpreendeu o fato de que, ao ensopar sua boca com a água do recipiente em cujo cacho de uva plantado

Museu Paulista, v. 14 n.2, 2006, p. 11.

⁴⁹⁹ GAJANO, 2002, p. 450.

⁵⁰⁰ *GM* 5.

⁵⁰¹ *GM* 7.

⁵⁰² *GM* 11, *GM* 13, *GM* 46, *GM* 51.

⁵⁰³ *GM* 49, *GM* 61, *GC* 52, *GC* 63, *GC* 73, *GC* 95.

⁵⁰⁴ *GM* 30.

⁵⁰⁵ *GM* 28.

⁵⁰⁶ *GC* 93, *GC* 103.

⁵⁰⁷ *GC* 43.

⁵⁰⁸ *GM* 33.

⁵⁰⁹ *GC* 63.

por São Martinho esteve, um homem com a boca e os olhos inchados ficou curado⁵¹⁰. Em *VP* os milagres que mais admiraram-nos neste sentido foram aqueles difundidos pela proximidade com a carta com a assinatura de Nicétio de Lyons e pela leitura de um relato desempenhado por este mesmo santo⁵¹¹.

O que explica todas essas ações é a crença de que a integralidade do santo estava presente em suas partes, mesmo nas menores, e também naqueles dias e locais específicos. “A capacidade de multiplicar-se e fazer-se presente em todos os lugares aonde suas relíquias fossem levadas era, aliás, uma das grandes provas dos poderes dos santos”. Tal concepção foi ratificada por Gajano que argumentou que o fenômeno do “culto das relíquias atesta sem equívoco que a qualquer corpo santo, assim como a cada fragmento seu, é atribuído de fato um poder intrínseco. Esta é a razão pela qual elas eram guardadas sob altares erigidos especialmente ou em receptáculos precisos (os relicários, que têm com frequência um grande valor artístico)[...]”. Sendo assim, embora dentre todos os relatos sobre mártires e confessores o maior – em extensão e em número de milagres narrados – seja aquele relativo à Santa Cruz de Cristo⁵¹², de fato, não parece haver hierarquia entre as relíquias dos santos, uma vez que todas elas seriam encaradas como os santos em sua totalidade. Fragmentos da paixão de Cristo e dos apóstolos ou a poeira das tumbas de confessores dos quais nem sequer se sabia o nome, por materializarem mortos tão especiais – pessoas que já estavam no Paraíso mas que ainda olhavam por aqueles que estavam na Terra por meio da realização de milagres – deveriam, por conseguinte, ser colocados em locais especiais. Para uma sociedade que valorizava as relações com a esfera do sagrado desta maneira, a posse de tais restos mortais parecia decisiva.

4.3. *Vita Patrum*: análise crítica do discurso hagiográfico

De posse destas considerações, primeiramente apresentamos uma síntese da sucessão dos eixos sintagmáticos nesta narrativa.

A infância. Dos quatro sintagmas, a infância é o que figurou menos expressivamente na *VP*. Percebemos apenas seis ocorrências, sendo que em cinco relatos o objetivo de Gregório ao abordar esta parte da trajetória parece ter sido a de

⁵¹⁰ GC 10.

⁵¹¹ VP VIII.

⁵¹² GM 5.

trabalhar com o paradigma das crianças virtuosas e tementes a Deus. O abade Lupicino demonstrava pureza no coração⁵¹³; o bispo Galo e o abade Márcio desde os anos iniciais consagraram-se a Deus⁵¹⁴. Especialmente em dois casos, Gregório de Tours reproduziu a tradição de profecia divina sobre o nascimento. Quando Florêncio foi escolhido para o bispado da cidade de Gênova, sua esposa Artêmia pediu-lhe para recusar o cargo, já que estava grávida daquele que um dia seria bispo: era Nicétio de Lyons⁵¹⁵! Já no tocante à Nicétio de Trier, o bispo reportou o acontecimento de que este nascera com os cabelos como se tivessem sido tonsurados para o serviço eclesiástico, renunciando sua trajetória de entrega ao Senhor⁵¹⁶. O único caso que divergiu relativamente foi o do abade Pátroclo, em cuja descrição da infância aprendemos que ele à princípio fora designado para o pastoreio de ovelhas, enquanto seu irmão fora enviado à escola. Num determinado momento da narrativa, reagindo aos deboches do irmão, ele decidiu largar sua função e também aprender as letras⁵¹⁷.

A Maturidade. A maioria dos capítulos sobre as trajetórias dos santos enfocou sua maturidade. Parte significativa dos relatos começou a narrativa a partir da vida adulta desses santos, investindo na utilização de pelo menos três modelos paradigmáticos principais. Primeiramente, notamos a ênfase nos casamentos forçados pelos pais e a recusa destes vínculos mundanos pelos santos, tais como nos casos de Lupicino e Romano⁵¹⁸, de Galo⁵¹⁹, de Pátroclo⁵²⁰, de Venâncio⁵²¹ e de Leobardo⁵²². Já Monegunda chegou a se casar, mas Gregório pareceu deixar claro que tal atitude foi um desejo de seus pais⁵²³. Alguns, em respeito à autoridade parental, parecem ter esperado a morte dos pais para romper com seus compromissos terrenos. Outros, todavia, não resistiram à inspiração de Deus: Galo e Venâncio ingressaram em mosteiros, Pátroclo entrou para o clero local.

Foi recorrente também a narração de uma imposição da função de bispo em virtude da escolha das pessoas independentemente da vontade do santo, tais quais Ilídio

⁵¹³ VP I:1.

⁵¹⁴ VP VI:1; VP XIV:1.

⁵¹⁵ VP VIII:1.

⁵¹⁶ VP XII:1.

⁵¹⁷ VP XII:1.

⁵¹⁸ VP I:1.

⁵¹⁹ VP VI:1.

⁵²⁰ VP XI:1.

⁵²¹ VP XVI:1.

⁵²² VP XX:1.

⁵²³ VP XIX:1.

de Clermont⁵²⁴ e Gregório de Langres⁵²⁵. Em outros casos, verificamos a influência incisiva dos reis: Teodorico escolheu Quintiano para liderar Clermont⁵²⁶ e Nicétio para Trier⁵²⁷, Childeberto garantiu a sucessão entre Sacerdo e Nicétio em Lyons⁵²⁸. O caso que parece destoar foi o de Galo de Clermont, cuja ação em prol do cargo episcopal já evidenciamos no capítulo dois.

Identificamos ainda a tradição hagiográfica de construir a ideia de frequentes investidas diabólicas para tentar aqueles que tinham optado pela vida no deserto ao invés das habitações dos homens. Os irmãos Lupicino e Romano foram atacados por diversas pedras quando procuraram estabelecer residência nas selvas do Jura, área fronteira entre a Alamânia e a Burgúndia. Sendo jovens, eles não puderam suportar estes ataques e resolveram voltar para suas casas. Todavia, no caminho eles se encontraram com um sábia mulher que os aconselhou a enfrentar a tentação por meio de orações e do sinal da cruz⁵²⁹. Na trajetória de Pátroclo, o Diabo foi tão astuto que falsamente travestiu-se de São Martinho e entregou a uma mulher oferendas para salvar as pessoas da praga bubônica. Porém, o santo teve revelações do Espírito Santo que lhe mostraram as instigações do inimigo para fazê-lo mover-se do lugar que tinha escolhido para retirar-se do mundo e louvar a Deus⁵³⁰. Segundo o bispo de Tours, São Friardo presenciou tentações semelhantes quando, juntamente com o abade Sabauda e o diácono Secundelo, dirigiu-se a uma ilha deserta no território de Nantes. Durante a noite, o Tentador aparecia para o diácono, incitando-o a deixar a ilha e desempenhar curas no meio das pessoas. Por certo tempo, o diácono deixou-se convencer e sair da ilha sem o consentimento de seus companheiros. Ao retornar para o convívio de Friardo e Sabauda, Secundelo estava cheio de vanglória. Mas, aconselhado pelos outros dois, resolveu permanecer na ilha, enfrentando o mal com sinal da cruz⁵³¹. Já o recluso Calupa sofreu o ataque de pequenas cobras e de dois dragões em seu retiro espiritual⁵³².

A Morte. O eixo morte figurou em todos os relatos, geralmente como uma menção vaga. Na maioria das casos, a narrativa esteve centrada na máxima de que, na

⁵²⁴ VP II: 1.

⁵²⁵ VP IV:1.

⁵²⁶ VP I:1.

⁵²⁷ VP XVII:1.

⁵²⁸ VP VIII:3.

⁵²⁹ VP I: 1 – 2.

⁵³⁰ VP IX: 2.

⁵³¹ VP X:2.

⁵³² VP XI:2.

idade própria, o santo completou sua trajetória neste mundo e foi encontrar-se com Deus. Vemos na história de São Friardo um acontecimento digno de destaque. Nesse relato o santo não apenas teve uma revelação acerca de sua morte, igualmente como diversos outros santos do *corpus* hagiográfico ocidental, mas também foi capaz de retardar este processo para aguardar a última visita de seu bispo Félix de Nantes⁵³³.

O Culto. Tal qual o sintagma morte, o aspecto cultual restringiu-se a comentários imprecisos. Em geral, aludiu-se à abstração de que a tumba do santo era palco de diversos milagres nem sempre especificados. Como justificativa, o bispo recorria a sua incapacidade de registrar todas estas ocorrências: ora pela quantidade abundante, ora pela falta de testemunhas (alguns milagres foram realizados secretamente), ora pelos limites de seu texto. Todavia, Gregório de Tours claramente elegeu sublinhar a face miraculosa de alguns dos santos, levantando descrições acuradas destes acontecimentos. Os personagens privilegiados neste sentido foram Ilídio de Clermont⁵³⁴, Galo de Clermont⁵³⁵, Gregório de Langres⁵³⁶, Nicétio de Lyons⁵³⁷ e a freira Monegunda⁵³⁸, pessoas com quem Gregório tinha alguma proximidade.

A questão é que, antes de uma leitura mais profunda desta obra, acreditávamos que a *VP*, seguindo as linhas gerais da lógica da santidade empregada por Gregório de Tours, estaria centrada mais nos milagres *post-mortem* e conseqüentemente nas relíquias primárias e secundárias dos santos. Na verdade, essa é a impressão que o bispo quis transparecer ao menos no plano discursivo. No prefácio de São Ilídio de Clermont ao qual já aludimos no capítulo dois, temos uma apologia da atividade miraculosa dos santos mortos em detrimento da ação dos vivos⁵³⁹. Um discurso que, como também vimos, a fala atribuída por Gregório à freira Monegunda procurou reforçar.

Apesar da dificuldade de encontrarmos padrões rígidos para a inserção das informações nos livros de *miracula* do bispo, na obra que analisamos pudemos perceber certas afinidades. No que diz respeito ao caráter temporal, à exceção de Santo Ilídio, todos os outros personagens viveram entre os séculos V e VI e muitos morreram

⁵³³ *VP* X:4.

⁵³⁴ *VP* II:2 – 5.

⁵³⁵ *VP* VI:6.

⁵³⁶ *VP* VII: 3 – 5.

⁵³⁷ *VP* VIII:5 – 12.

⁵³⁸ *VP* XIX:4.

⁵³⁹ Capítulo 2, p. 99.

durante o bispado de Gregório⁵⁴⁰. Considerando-se o quesito espaço geográfico, há no mínimo cinco províncias eclesiásticas consideradas na narrativa. Dez casos ocorreram em Bourges, mormente na cidade de Clermont⁵⁴¹, cinco deles em Tours⁵⁴², dois em Lyon⁵⁴³, um em Trier⁵⁴⁴ e outro em Besançon⁵⁴⁵. A localização do mosteiro no qual São Lupicino de VP XIII viveu não nos é conhecida. Há ainda uma classificação afetiva possível. Três dos bispos narrados faziam parte da parentela de Gregório: Galo de Clermont era seu tio paterno, Gregório de Langres seu bisavô materno e Nicétio de Lyons seu tio-avô materno. O poder de pelo menos três dos santos destacados ajudou a família do bispo: São Gregório dissipou uma doença de sua mãe Armentária⁵⁴⁶, São Márcio agiu sobre seu pai Florêncio⁵⁴⁷ e Santo Ilídio curou uma enfermidade no próprio bispo⁵⁴⁸. Em virtude desta e de outras referências para Edward James, o editor da versão inglesa da VP que consultamos, a obra representou a celebração dos santos de sua própria família bem como a glorificação das duas cidades associadas mais proximamente à sua família e seu poder secular e eclesiástico⁵⁴⁹.

Contudo, aplicando à obra do bispo o aporte analítico do discurso hagiográfico tal qual sugerido por Cristina Sobral, averiguamos que este propósito de celebrar e glorificar os santos mortos não se realizou de fato no desenvolvimento da obra. Ao enfatizar o eixo da vida adulta dos personagens, entendemos que o bispo pretendeu em primeiro plano ensinar a sua igreja algumas atitudes admiráveis que os santos ainda vivos tomaram neste mundo, ao invés de somente procurar incutir padrões de *reverentia* aos santuários.

⁵⁴⁰ No início do capítulo a respeito de cada personagem, James objetivou apresentar algumas informações biográficas acerca do santo sempre que outras fontes gerassem condições para este levantamento. Consoante o autor, os santos contemporâneos de Gregório de Tours foram os seguintes: Nicétio de Lyons (d.573), Pátroclo (d.576), Friardo (d.573), Calupa (d.576), Bráquio (d. 576), Senoque (d.576), Nicétio de Trier (d. 561), Monegunda e Leobardo. Cf. JAMES, 1991, *passim*.

⁵⁴¹ Foram os casos de Ilídio, Abrãao, Quintiano, Galo, Portiano, Pátroclo, Calupa, Emiliano e Bráquio, Márcio e Venâncio. Verificar respectivamente em VP II, III, IV, V, VI, IX, XI, XII, XIV, XVI.

⁵⁴² Friardo, Senoque, Urso e Leobácio, Monegunda e Leobardo exemplificaram este aspecto. Verificar respectivamente em VP X, XV, XVIII, XIX, XX.

⁵⁴³ Podemos ressaltar os capítulos a respeito de Galo de Clermont e Gregório de Langres. Verificar respectivamente em VP VI e VII.

⁵⁴⁴ Foi o caso de Nicétio. Verificar em VP XVII.

⁵⁴⁵ Notamos os exemplos dos abades Lupicino e Romano. Verificar em VP I.

⁵⁴⁶ VP VII:2

⁵⁴⁷ VP XIV:3.

⁵⁴⁸ VP II:2.

⁵⁴⁹ JAMES, 1991, p. xiv.

4.3.1. Uma Igreja de bispos e monges

Apesar de julgar mais digno de nota os casos de pessoas que levavam uma vida religiosa desde a infância rumo à perfeição, Gregório de Tours não desprezava as histórias daqueles que, voltando-se para o mundo, obtinham da misericórdia divina a força para completar a carreira. Para o bispo, estes acontecimentos, se reportados com devoção, também colaboravam para a edificação da Igreja dos fiéis. Foi com esta justificativa que ele considerou válido inserir em sua obra a biografia de Leobardo, já que o próprio monge foi quem relatou ao bispo pessoalmente a maior parte dos fatos narrados. Leobardo nascera homem livre no Auvergne, embora não fosse proveniente de família senatorial. Quando alcançou a idade adulta, seus pais forçaram-lhe a firmar um compromisso de noivado, mesmo contra a sua vontade. Após o falecimento de seus pais e tendo terminado seu período de luto, este jovem foi à procura de São Martinho, passando diversos dias na basílica dedicada ao santo em Tours. Saindo de lá, resolveu dedicar-se completamente a Deus dirigindo-se a uma cela que encontrou nas proximidades de Marmoutier. Depois de certo tempo, ele se tornou tão perfeitamente humilde diante do Senhor, deleitando-se em oração, jejum, cânticos dos salmos e passando a escrever incessantemente para se desviar de pensamentos malignos. Foi nesta época em que ele resolveu aumentar sua célula, provavelmente a fim de dividi-la com outros irmãos.

Todavia, o Tentador, sendo inimigo dos servos de Deus, tomou vantagem de uma querela que se levantou entre os irmãos sobre questões monásticas e gerou em Leobardo a ideia de deixar o mosteiro. Não seria essa uma situação propícia para um bispo intervir? Em sua frequente caminhada de oração, Gregório de Tours um dia encontrou-se com o monge rebelde e percebeu a corrupção do veneno do Tentador em seu oração. Além de exortá-lo oralmente, o bispo entregou ao monge os livros *Vita Patrum e Institutione Monachorum* com a intenção de que ele aprendesse o que os reclusos tem de fazer e de que modo os monges devem viver. Ao ler estes livros, ele não apenas desprezou os maus pensamentos, como também aprendeu tanto daqueles assuntos que passou a explicá-los com facilidade. Ele permaneceu vinte e dois anos em sua célula, na qual demonstrava solicitude para os pobres, reprovação (*inquesitio*) para com os reis, oração assídua para todos os clérigos e ainda desempenhava diversos milagres. Devido à austeridade de seus jejuns, Leobardo foi perdendo as forças pouco a

pouco e não tardou para que morresse. Porém, antes de seu espírito partir, convocou a seu bispo Gregório de Tours, um pecador, para lhe oferecer a última comunhão⁵⁵⁰.

Foi com esta história que o bispo de Tours encerrou sua seleção dos exemplos de vida dos santos sustentados por uma única vida no mundo. O que podemos apreender por meio da leitura deste relato? Se o bispo admitiu trabalhar o princípio do arrependimento nesta *vita*, na verdade realçamos mais aspectos relevantes por meio desta história. A primeira premissa que formulamos sobre as informações narradas relaciona-se diretamente com os livros aludidos pelo bispo. As obras que Gregório alegou ter entregue ao indisciplinado Leobardo fornecem-nos uma pista interessante sobre o conhecimento de Gregório sobre a tradição monástica provençal. O *Vita Patrum* foi a tradução latina de Rufino de Aquileia (c.345 – 410) para a compilação grega das histórias de diversos monges orientais. Já o *Institutione Monachorum* era uma coleção de doze livros de João Cassiano sobre a vida monástica. Os dois autores, mormente o segundo, foram influentes no modelo de monasticismo que se desenvolveu na Provença.

Além desta referência importante, encontramos em *VP* duas outras menções a uma literatura do âmbito dos monges. A primeira versou sobre a Regra das Virgens de Cesário de Arles. O bispo de Tours afirmou ter sido esta a norma que as freiras adotaram no recém fundado Convento de Santa Cruz em Poitiers ao comando da Rainha Radegunda⁵⁵¹. Embora a diocese de Poitiers integrasse a província de Bordeaux, desde o governo de seu antecessor Eufrônio (556 – 573) observamos através dos informes apresentados nos *Decem Libri Historiarum* certa ingerência dos bispos de Tours nessa diocese. Eufrônio, por exemplo, foi quem realizou a cerimônia de entronização das relíquias da Santa Cruz adquiridas pela rainha em 570⁵⁵². Já Gregório de Tours foi quem rezou a missa de enterro de Radegunda em 587 e, dois anos mais tarde, tentou negociar com as monjas líderes de uma revolta que se deu nesse convento⁵⁵³. Em segundo lugar, podemos destacar que o bispo de Tours comentou que no mosteiro fundado por Arédio de Limoges eram observadas as regras de Cassiano, Basílio de Cesareia e outros⁵⁵⁴. Mesmo em se tratando de rápidas alusões, é considerável constatar que Gregório de

⁵⁵⁰ *VP* XX.

⁵⁵¹ *DLH* IX: 39.

⁵⁵² *DLH* IX: 40.

⁵⁵³ *DLH* IX: 39 – 43.

⁵⁵⁴ *DLH* IX: 19.

Tours declarou ter conhecimento destes autores, o que é um indício de que ele não estava completamente alheio à tradição monástica relativa à ilha de Lérins.

Para Patrick Geary, embora tivessem se desenvolvido por volta do mesmo período a partir do legado do monaquismo oriental e envolvessem primariamente o clero, as formas monásticas provençal – que ele denomina de tradição do Ródano – e martiniana ignoravam-se mutuamente, como se fossem dois mundos impenetráveis. Todavia, durante o curso do quinto para o sexto século, estas duas Igrejas monásticas começaram a se misturar⁵⁵⁵. Tal ponto de vista foi reiterado por Conrad Leyser. Consoante o autor, a datar da conquista da Provença nos anos 530 os ascetas no Touraine colocaram-se em comunicação direta com a prática lériniana. A adoção da regra cesariana por Radegunda aproximadamente trinta anos mais tarde seria o exemplo mais óbvio de tal contato. Em reação à suposição de uma diferenciação entre a Gália, este último alegou ainda que “o bispo Gregório de Tours estava, talvez, mais próximo do mundo mediterrânico que nós podemos estar inclinados a assumir. Seu ambiente – especialmente como visto através dos olhos de seu amigo *Venantius Fortunatus* – era bem mais romanizado que a Roma de seu contemporâneo Gregório o Grande, sob uma sé lombarda no ano final de vida de Gregório de Tours”⁵⁵⁶.

Quando procuramos adentrar mais atentamente no contexto de Gregório de Tours, podemos corroborar a visão de Leyser sobre sua proximidade com a Gália sulista. Numa tentativa de reconstruir a biografia do bispo, Raymond Van Dam deduziu que, em razão de não haver muitas menções a respeito de seu pai em seus escritos, isso deveria ser um indicativo de que ele morrera quando Gregório ainda era criança. De acordo com o autor, há evidências indiretas que implicam o entendimento de que havia uma grande diferença de idade entre seus pais, já que aparentemente Florêncio morreu nos anos 540 e Armentária provavelmente ainda estava viva nos anos 580, como bem sugere o relato de *VM* III:60. Contando somente com uma mãe viúva e jovem, os parentes do sexo masculino mais próximos devem ter assumido a responsabilidade de educá-lo, visto que naquela época era comum que os garotos aristocratas fossem ensinados em casa. Relatos como os de *VP* II:2, deixam transparecer que o primeiro pai

⁵⁵⁵ GEARY, 1988, p. 146.

⁵⁵⁶ No original: “The Bishop Gregory of Tours was, perhaps, far closer to the Mediterranean world than we might still be inclined to assume. His environment – especially as seen through the eyes of his friend *Venantius Fortunatus* – was arguably more ‘romanized’ than the Rome of his contemporary Gregory the Great, under the Lombard siege in the final year of Gregory of Tours’ life”. In: LEYSER, 2002, p. 284.

substituto que Gregório encontrou foi seu tio paterno Galo de Clermont. Com sua morte em 551, tempo em que Gregório devia contar com uns treze anos, parece que sua mãe deixou o Auvergne em direção às regiões mais próximas da Burgúndia, de onde proviera. Lá seu tio-avô materno Nicétio faria as vezes de um segundo pai. De acordo com *VP* VIII:2, por volta de seus dezoito anos Gregório teria ingressado numa espécie de escola – para ensinar aos jovens a ler e recitar os Salmos – que Nicétio criara em Lyon depois de se tornar padre. Não tardou para que Gregório virasse um diácono à serviço de seu parente, que aceitou a posição de bispo cerca de uma década mais tarde. Portanto, para Van Dam, “por meio de Nicétio Gregório adquiriu um pouco de sua educação, a promoção inicial na hierarquia e, o mais significativo, uma introdução ao culto de São Martinho”⁵⁵⁷.

O que o autor não mencionou de muito significativo para nossa pesquisa foi a relação que conseguimos estabelecer entre a infância de Gregório sob a tutela de Nicétio e a Gália de Cesário de Arles. A cidade de Lyon era a capital da província eclesiástica que abarcava as dioceses de Autun, Mâcon, Langres e Chalons-sur-Saône, cidade na qual aquele que se tornaria o bispo arlesiano nasceu. É bem verdade que quando Cesário morreu (542) Gregório devia somar aproximadamente cinco anos de idade e, ao chegar em Lyon deve ter encarado um novo quadro sócio-político referente à passagem do governo burgúndio para o domínio franco na região. No entanto, se os hagiógrafos de Cesário estão corretos quando mencionaram a nobreza da família do bispo e se Gregório de Tours recusou os artifícios gramaticais para descrever literalmente a sua, podemos inferir que, de alguma forma, os bispos compartilharam relativamente o mesmo ambiente de formação de seus anos iniciais. Sabemos apenas que a mãe de Gregório de Tours guardava relíquias de São Silvestre, o bispo que liderava a diocese de Chalons quando Cesário entrou para o clero⁵⁵⁸.

Observamos as aproximações entre as duas tradições monásticas e vimos as possibilidades de nexos entre os bispos. E, porque iniciamos o subcapítulo com uma história em que Gregório de Tours apresentou a si mesmo solícito às necessidades dos monges, isso significa o mesmo que dizer que o clero regular possuía a mesma importância na proposta de Igreja ideal da *Vita Patrum* como na perspectiva da *Vita*

⁵⁵⁷ No original: “Through Nicetius Gregory himself acquired some of his early education, initial promotion in the hierarchy, and, most significant, an introduction to the cult of St. Martin”. In: VAN DAM, 1993, p. 55.

⁵⁵⁸ *GC* 84, *VC* I:4.

Caesarii? À primeira vista, para Edward James, a principal conclusão decorrente de uma análise de *VP* seria a percepção de que a obra apresentou o papel complementar de bispos, abades, eremitas ou reclusos na Igreja do Senhor. Porém, não tardou para que este autor percebesse algumas preferências gregorianas. Das vinte e três vidas destacadas por Gregório, apenas seis são de bispos, sendo o restante dos relatos concernentes a monges, abades, reclusos, eremitas e até mesmo de uma freira. Se quantitativamente o clero regular parece ter sido o foco, numa abordagem qualitativa destes dados, averiguamos o esforço de disseminação de certo programa de configuração da Igreja em prol do episcopado.

Em alguns momentos, conseguimos perceber a crítica do bispo de Tours a determinados comportamentos da parte do clero secular. O já mencionado diácono Secundelo foi o único que, em meio a outros dois eremitas, sendo um deles também um abade, foi seduzido pela tentação do inimigo⁵⁵⁹. Outra ocorrência significativa foi a apresentação desfavorável de três clérigos em contraste com a santidade de São Nicéio de Lyons. O bispo Prisco foi reprovado por sua conduta desrespeitosa ao culto de Nicéio. O padre Evódio, que insultou e caluniou presencialmente o santo, figurou mais tarde sendo destituído do bispado para qual tinha sido eleito. Já o diácono Valentiniano, sendo tomado por vanglória, desobedeceu a uma orientação do bispo. Porém, esse padre sofreu a reabilitação de sua imagem quando foi retratado buscando com humildade a tumba de Nicéio para se curar de um enfermidade⁵⁶⁰.

Entretanto, não podemos negar que, em se tratando do clero regular, os problemas foram retratados de forma bem mais intensa. Diferentemente da maneira na qual os bispos são descritos, em meio aos personagens monges notamos a possibilidade de alguns serem caracterizados pelo baixo *status* social. Em *VP* V:1 notamos que Portiano era escravo de um bárbaro; em *VP* IX:1 que Pátroclo era pastor de ovelhas; em *VP* XIII:1 que Lupicino pedia esmolas. Além disso, entre o grupo monástico temos mais de um caso de pessoas que perderam o coração caridoso, que falharam na vida em comunidade, que sucumbiram à vanglória. Os irmãos e abades Lupicínio e Romano tão logo estiveram defronte das tentações diabólicas quiseram desistir da selva que tinham escolhido para adorar a Deus⁵⁶¹. O abade Pátroclo, que tivera problemas com seus companheiros e por isso partira para o deserto, quase se deixou enganar pelo mau para

⁵⁵⁹ *VP* X: 1 – 2.

⁵⁶⁰ *VP* VIII: 4, 5 e 7.

⁵⁶¹ *VP* I:1.

deixar sua solidão e regressar para o mundo⁵⁶². O recluso Calupa também não suportou algumas críticas que seus irmãos fizeram a seu respeito ao abade e resolveu isolar-se nas montanhas⁵⁶³. E, por estas razões, alguns precisaram da justa correção dos bispos para recobrem a consciência e poderem se voltarem novamente para Deus⁵⁶⁴, como foi o caso de Leobardo. Ou o caso de Senoque, recluso que fundara mosteiro a partir de um oratório em Tours, mas que tinha retornado à vida de eremita. Sendo tomado por tamanho orgulho, resolveu sair de sua célula para encontrar sua família e o povo, no meio do qual desempenhou diversos milagres. Após ter sido confrontado por meio da ação de Gregório de Tours, ele obedeceu ao bispo sem hesitação⁵⁶⁵.

Contudo, a despeito de seus personagens monges, eremitas e abades nem sempre serem tão afortunados nas histórias, o bispo de Tours não pareceu recusar o monasticismo em si. Na avaliação de Jacques Biarne,

nos escritos de Gregório, vemos os eremitas fundar mosteiros quase involuntariamente, porque eles estão cheios de discípulos; é provável que ele transmita então a força da anarquia que caracteriza o eremitismo. Entretanto constatamos que alguns não vivem em sua fundação e permanecem à parte. Outros monges, vivendo em comunidades, tornam-se eremitas. A impressão geral é a de uma marcha tranquila, natural em direção ao monasticismo regrado respeitando-se as aspirações daqueles que não aceitaram jamais a pertencer ao *grex monachorum*.⁵⁶⁶

E foi justamente esta marcha em direção ao monasticismo regrado que vimos em *VP*. As trajetórias de Pátroclo, Emiliano e Márcio demonstraram sem grandes dramas a naturalidade da passagem do estado de eremita para o de monge⁵⁶⁷. Já sobre Lupicínio o bispo de Tours afirmou se tratar de um recluso que residia perto dos muros de sua cidade⁵⁶⁸. Embora em alguns momentos Gregório não tenha explicitado tão claramente, nos casos de Senoque e de Leobardo temos esta impressão de que o deserto no qual o eremita vivia coincidia com os arredores da cidade e das habitações dos homens.

⁵⁶² *VP IX:2*.

⁵⁶³ *VP XI:1*.

⁵⁶⁴ *VP XV e VP XX*.

⁵⁶⁵ *VP XV:2*.

⁵⁶⁶ No original: “Dans les récits de Grégoire, on voit des ermites fonder des monastères presque involontairement, parce qu’ils sont comme encombrés de disciples; il est probable qu’il transmettent alors à leur la force d’anarchie qui caractérise l’érémisme. Cependant on constate que certains ne vivent pas dans leur fondation et restent à l’écart. D’autres moines, vivant en communauté, deviennent ermites. L’impression générale est celle d’une marche tranquille, naturelle vers le monachisme réglé tout en respectant les aspirations de ceux qui n’accepteront jamais d’appartenir à un *grex monachorum*”. In: BIARNE, J. L’espace du monachisme gaulois au temps de Grégoire de Tours. In : GALINIE, H; GAUTHIER, N. (org.); *Grégoire de Tours et l’espace Gaulois*. Actes du congrés international, Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Association Grégoire, 1994, p. 138.

⁵⁶⁷ *VP IX, VP XII, VP XIV*.

⁵⁶⁸ *VP XIII:1*.

Contudo, não foi apenas esta valorização da comunidade monástica centrada no cenobitismo em detrimento do eremitismo que percebemos na argumentação gregoriana. Notamos também na proposta do bispo de Tours o foco na importância de inserção dos monges na hierarquia eclesiástica regular e a defesa do ascetismo privado. São Friardo, eremita tornado monge, esperou seu bispo Félix de Nantes para morrer⁵⁶⁹. Calupa, primeiramente um recluso, tinha sido ordenado diácono e padre, mas não saía de sua célula⁵⁷⁰. Já o orgulhoso Senoque tinha se tornado diácono durante o governo de Eufrônio de Tours. Todavia, tendo fundado seu mosteiro, vimos que ele voltou a ser eremita. No bispado de Gregório de Tours, este monge teria obtido o ofício do padroado⁵⁷¹.

4.3.2. Jacós diante de faraós

À princípio, bem como procederam alguns autores, acreditávamos que a política não aparecia como um tema relevante na *Vita Patrum*. Porém, logo atestamos nos relatos a reincidência de alguns personagens que eram membros de ou associados às cortes reais germânicas ou aos poderes civis ainda ligados ao mundo romano. O abade de origem tão humilde Pátroclo tornou-se empregado de homem próximo ao Rei Childeberto de Paris⁵⁷². São Friardo foi para o seu deserto com o abade Sapaudo, que era um dos oficiais do Rei Clotário⁵⁷³. Em *VP* XII: 2 tomamos ciência de que um homem chamado Sigevaldo gozava de poder considerável em Clermont em virtude do pertencimento da parentela do Rei Teuderico. Em *VP* XVIII deparamo-nos com as situações conflituosas entre São Nicétio e um homem não nomeado caracterizado somente por associar-se ao visigodo Alarico.

Não tardou para que percebêssemos que os reis também ocupavam certo espaço expressivo nos vários casos narrados. Alguns desses reis apareceram em momentos cujo objetivo parecia somente fornecer um panorama explicativo para algumas situações da narrativa. Em *VP* II:1 disseminou-se o acontecimento do acordo firmado entre o bispo Ilídio de Clermont e o imperador por benefícios em prol da cidade. No relato sobre o abade Abraão, o rei Eurico dos godos foi nomeado para configurar um marco temporal

⁵⁶⁹ *VP* IV:4.

⁵⁷⁰ *VP* XI:3.

⁵⁷¹ *VP* XV.

⁵⁷² *VP* IX:1.

⁵⁷³ *VP* X:2.

para as atitudes desses abade⁵⁷⁴. Por meio dos casos a respeito dos bispo parentes de Gregório passamos a saber que o Rei Gundobaldo consentiu com consagração do senador Florentino ao bispado de Gênova⁵⁷⁵, que o Rei Childeberto não apenas amava a Sacerdos de Lyon a ponto de visitá-lo em seu leito de morte como também permitiu a consagração de seu sucessor Nicétio⁵⁷⁶. Tomamos conhecimento ainda de que Gregório de Tours juntamente com o bispo Siágrio estiveram diante da presença do rei Gontrão⁵⁷⁷.

Mas em meio a todas estas descrições informativas, percebemos que alguns reis figuraram altamente disforizados no *VP*. O primeiro deles foi o Rei Chilperico da Burgúndia. No episódio em que se narrou o incrível feito do abade Lupicino em obter víveres alimentícios e vestimentas para sua comunidade monástica por meio da dispensação desse rei, Gregório não deixou passar um comentário bastante ácido acerca do monarca. Conforme narração gregoriana, Lupicínio, já velho e vestido com roupas de pele, foi ao encontro do rei na cidade de Gênova. Quando o abade ainda estava no portão, o rei sentiu seu trono tremer e pensou que estivesse acontecendo um terremoto, algo que passou despercebido para as outras pessoas que também estavam no palácio. Foi depois deste momento da narrativa que o bispo de Tours explicitou sua visão a respeito destes dois personagens pelo emprego de mais uma de tantas metáforas utilizadas por Gregório: Lupicino, qualificado de o pai das ovelhas do Senhor, foi trazido diante do rei Chilperico como Jacó diante de Faraó⁵⁷⁸.

Bem como a *Vita Caesarii*, a *Vita Patrum* também apresentou uma perspectiva contraditória sobre o Rei Teuderico. Em três capítulos ele figurou como um monarca com quem a família de Gregório gozava de relações amistosas. Ele ordenou a consagração de Quintiano de Clermont, bispo com o qual parecia manter nexos de proximidade⁵⁷⁹. Tal associação com a corte real aparentemente permaneceu durante o governo de Galo de Clermont, uma vez que conforme *VP VI* o rei Teuderico também ordenou este último e ainda lhe concedeu um banquete. A participação deste rei ficou evidente na sucessão episcopal de Trier, situação na qual, segundo o bispo de Tours,

⁵⁷⁴ *VP III*.

⁵⁷⁵ *VP VII* :1.

⁵⁷⁶ *VP VIII*:3.

⁵⁷⁷ *VP VIII*:10.

⁵⁷⁸ *VP I*:5.

⁵⁷⁹ *VP IV*:1.

suportou-se a pessoa de Nicétio⁵⁸⁰. Mas, Gregório de Tours mostrou-se bastante hostil ao cerco ao Auvergne levado a cabo por este franco. Todavia, a representação de Teodorico foi relativamente reabilitada quando o bispo de Tours o descreveu solícito aos conselhos do bispo Quintiano e do abade Portiano para que poupasse a cidade de destruição e pilhagem⁵⁸¹.

Todavia, não houve desqualificações tão graves quanto aquelas direcionadas à Teudeberto I (reinado:533 – c. 548) e Clotário I (reinado:511 – 561). Na abertura do capítulo em que comentou destes acontecimentos, Gregório informou que o bispo Nicétio de Trier era terrível para com aqueles que não observavam os comandos de Deus e que, por isso, empregaria algumas palavras sobre seu comportamento para fortificar a censura dos padres, a instrução das pessoas e a reforma do modo de vida dos reis. O primeiro desses reis foi retratado como um praticante de atos injustos e crimes como o de entrar na igreja acompanhado de pessoas que tinham sido excomungadas. No dia em que esta ação específica ocorreu o bispo Nicétio ordenou que Teudeberto e sua comitiva retirassem-se da igreja, mas o rei resistiu. Foi neste momento em que o Gregório de Tours narrou uma manifestação sobrenatural que se deu na frente de todos os presentes: um possesso levantou-se e começou a confessar as virtudes do bispo em oposição aos delitos do rei. A fala do endemoninhado não foi reconstruída diretamente neste relato, mas segundo a reprodução indireta de suas palavras, observamos que Gregório lançou mão de sua ênfase nos contrários: o bispo foi aludido por sua humildade e pureza, o rei caracterizado por seu orgulho e transgressões. Como consequência deste milagre, o rei tomou a iniciativa de expulsar da igreja os criminosos de seu séquito e em seguida o bispo expulsou o espírito mau do possuído. De acordo com o narrador, a população presente concluiu que aquele homem fora um enviado de Deus para revelar os feitos do rei e do bispo⁵⁸².

Mesmo não expostas minuciosamente, as relações com o Rei Clotário parecem ter sido mais conflituosas. Conforme seu hagiógrafo, Nicétio excomungou este rei diversas vezes por seus muitos delitos injustos que não foram detalhados⁵⁸³ até o ponto de ser enviado para o exílio, situação na qual ele foi abandonado por todos os outros

⁵⁸⁰ VP XVII:1.

⁵⁸¹ VP IV:2 e VP V:1.

⁵⁸² VP XVII:2.

⁵⁸³ VP XVII:2.

bispos e até pelas pessoas mais próximas a ele com exceção de um diácono⁵⁸⁴. Certa ocasião, em conversa com esse diácono, o bispo de Trier previu que no dia seguinte seria restaurado à posição de honra que lhe haviam retirado. De forma extraordinária, na data subsequente chegou às pessoas a notícia de que Clotário fora assassinado e que Sigeberto (reinado: 561 – 575) seria o novo governante da região. Esse último rei foi altamente euforizado não apenas por meio da informação de que ele restaurou a posição do bispo, mas também por sua caracterização como alguém disposto a estabelecer uma amizade com Nicétio. Dois capítulos à frente Gregório de Tours assumiu serem frequentes tais revelações de Deus ao bispo sobre os reis dos francos⁵⁸⁵. E a justificativa para todas estas ações foi apresentada: tão logo assumiu seu cargo por meio do suporte do rei Teodorico e de pessoas influentes da cidade, Nicétio não teve medo de enfrentar seus partidários por entender ser uma peça fundamental no combate às vontades indevidas dos reis. Segundo o discurso gregoriano, as palavras proferidas por Nicétio e reconstruídas diretamente no texto foram as seguintes: “Eu lhe digo em verdade que o rei me retirou do mosteiro e me ordenou para cumprir este ofício. Certamente a vontade de Deus será realizada, porque eu devo me certificar que a vontade do rei nunca seja feita quando ele desejar o mau”.

No período de episcopado de nosso autor Gregório, o bispo esteve submetido sucessivamente à liderança dos reis Sigeberto e de Childeberto II (reinado: 575 – 596) os quais, a despeito de concentrarem em suas mãos a autoridade sobre a região da Austrásia, também dominavam as cidades de Aix, Cavaillon, Avignon, Dax, Uzès, Aire, Nice, Albi, Rodez, Javols, Causerans e Bayonne no sudeste gaulês e Velay, Clermont, Tours e Poitiers na Aquitânia. Para o historiador Marcelo Candido da Silva, durante os primeiros momentos de seu reinado, o rei Sigeberto procurou defender as fronteiras de sua região tanto contra os ávaros quanto contra seu irmão Chilperico, que não ficara satisfeito com a partilha de 561. Consoante este autor, o casamento de Sigeberto com a princesa visigoda Brunilda, filha de Atanagildo (reinado: 554 – 567) “tem um duplo significado: era um meio de firmar aliança com uma das mais poderosas monarquias da *pars occidentalis*, e também uma das mais romanizadas. Além disso, o casamento permitiu que ele se destacasse claramente de seus irmãos que, como afirma Gregório,

⁵⁸⁴ VP XVII:3.

⁵⁸⁵ VP XVII:5.

estavam unidos a mulheres ‘indignas’⁵⁸⁶. Segundo Candido da Silva, o fato de Chilperico aparentemente ter se apressado em solicitar ao rei Atanagildo a autorização para esposar sua outra filha deve ser encarado como evidência do impacto provocado pelo casamento de Sigeberto.

Ainda que o medievalista tenha percebido que os reis Gontrão e Sigeberto em alguns momentos encontravam-se na iminência de um conflito armado, foi o embate entre este último e Chilperico que se considerou o motor das *bella civilia* típicas daquele tempo. A grosso modo, conforme exposição de Candido da Silva, poderiam ser pensadas pelo menos quatro fases distintas do longo período de guerra civil entre os netos e bisnetos de Clóvis: entre os anos 561 e 575 haveria o protagonismo da região que mais tarde se tornaria a Austrásia; já entre 575 e 584, com a morte de Sigeberto, haveria o domínio da corte liderada por Chilperico, ou seja, a futura Nêustria; o período compreendido entre os anos 584 e 592 seria marcado pela hegemonia da Burgúndia de Gontrão; finalmente, teríamos os momentos finais entre 592 e 613, nos quais se consolidaria um equilíbrio no eixo Austrásia-Burgúndia. O que de mais relevante podemos averiguar do entendimento do medievalista para nossa apresentação é sua percepção de que tais choques militares coincidiram com um momento de mutação política e das relações de poder no mundo franco que engendraram a cristianização da realeza e da noção de utilidade pública.

Segundo o autor, após o assassinato dos reis Chilperico (584) e Brunilda (613), teriam sido derrotados os últimos partidários de um modelo de governo no qual os monarcas intervinham notadamente nos assuntos eclesiásticos – a *realeza constantiniana*. Em contrapartida, neste tempo haveria um crescimento do papel político do episcopado franco acarretando a difusão de uma nova noção sobre o exercício do governo e a fonte de legitimidade – a *realeza cristã*. Nas palavras do autor, a partir do sexto século, mormente os anos 550,

vêm-se cada vez mais os bispos interferindo, com o consentimento real, na vida política do *Regnum Francorum*. No contexto da administração local, eles adquiriam certa proeminência em face dos condes com os quais tradicionalmente dividiam o governo das *civitates*. O equilíbrio de forças tornou-se de tal modo desfavorável aos *iudices* que, no final do século VI, a nomeação deles estava submetida à aprovação dos bispos em cada cidade. (...) Em face das desordens causadas pelas guerras civis, o episcopado foi chamado a exercer um papel político de primeira ordem. Para os reis, não se tratava mais, como no *regnum* de Chilperico, de opor-se aos bispos e à sua influência, mas de associá-los às suas decisões. É neste contexto que os

⁵⁸⁶ CANDIDO DA SILVA, 2008a, p. 235.

bispos puderam inspirar uma prática cristã do exercício do poder. A autoridade real na segunda metade do século VI na Burgúndia, e nas primeiras décadas do século VII em toda a Gália, era permeável às influências ideológicas do episcopado: nesse sentido, os reis merovíngios foram perfeitamente capazes de constituir uma sociedade política orientada para a realização da *utilitas publica* no sentido cristão, ou seja, para a salvação.⁵⁸⁷

Em suma, para esse historiador, paulatinamente a autoridade real entre os merovíngios tornou-se impregnada de preceitos cristãos. Tal conclusão apresentou-se como uma reação ao argumento de que o processo de cristianização da monarquia franca teria ocorrido apenas na época carolíngia. Com a publicação da obra na qual veiculou estas considerações, Marcelo Candido da Silva acreditava estar resgatando o legado merovíngio de uma noção cristã de poder.

Embora Candido da Silva tenha elaborado esta tese a respeito da formação de um contexto específico por volta da segunda metade do sexto século pautado na concepção de uma realeza cristã em que o episcopado despontaria como o grupo de aconselhamento por excelência, quando retornamos às palavras aplicadas ao bispo de Lyon por Gregório de Tours atestamos uma reincidência das ideias sobre as relações de poder já identificadas na *Vita Caesarii*, obra que não gozou de primazia no extensivo estudo desse historiador. Os discursos atribuídos a Cesário de Arles em relação à Alarico e a Nicétio de Lyon a respeito de Teudeberto I e Clotário I parecem coincidir num ponto: a ideia de que o bispo deveria agir no caso de os reis tomarem atitudes contrárias à justiça e à noção daquilo que se entendia como o bem de todas pessoas. Afinal, para os hagiógrafos, tanto em Arles quanto em Tours, a injustiça destes governantes nunca ficaria encoberta. Em *VC* I:23, em meio ao exílio, o milagre de fogo desempenhado por Cesário demonstrou simultaneamente sua inocência diante das acusações de Liciano e a leviandade do comportamento do rei em não contestá-las previamente. Aqui em *VP* XVII:2 – 3 os milagres de exorcismo e de revelação realizados por Nicétio exibiram a santidade desse bispo em detrimento, respectivamente, da desobediência de Teudeberto I e da maldade de Clotário I. Tal discurso parece reivindicar claramente a posição de autoridade que os bispos pretendiam estabelecer na sociedade.

⁵⁸⁷ CANDIDO DA SILVA, 2008a, p. 272.

Considerações Finais

Hoje podemos afirmar, sem hesitação alguma, que a Igreja foi uma das instituições mais importantes no Ocidente ao longo da Idade Média. Se Georges Duby habilmente já demonstrou que o modelo social das três ordens (*oratores, bellatores e laboratores*), difundido inicialmente a partir da França e da Inglaterra no século XII, não correspondia a uma descrição da realidade social, mas a uma construção ideológica do imaginário do feudalismo⁵⁸⁸, devemos acrescentar a esta análise a observação de que este esquema trifuncional remetia a uma visão controlada pelo clero, visto que nele este grupo social ocupava uma posição de destaque, coincidindo com a primeira ordem. Contudo, admitir sua expressiva influência não significa afirmar a dominação absoluta dos líderes religiosos na cena medieval. De acordo com Jérôme Baschet, por exemplo, para quem a Igreja representa o motor do feudalismo e a coluna vertebral da sociedade do Medieval, a instituição eclesial passou por uma dinâmica milenar de afirmação desde a Antiguidade Tardia até os Tempos Modernos. Nesta perspectiva, em meio a este processo de imposição de poder, Baschet verificou que “a dominação não acontece sem resistências e limites, e essa mesma confrontação permite que a dominação se reforce”⁵⁸⁹.

A dissertação aqui apresentada inseriu-se justamente no reconhecimento da historicidade da dominação da Igreja, tendo seu foco mais especificamente na ação da fração dominante do clero medieval: a aristocracia episcopal. A convergência entre a perspectiva de Baschet e a postura teórica desenvolvida neste trabalho derivou *a priori* de nossa identificação de dois pressupostos fundamentais. Primeiramente, reconhecemos que o recorte espaço-temporal efetuado para esta pesquisa – a Gália do sexto século – tem como panorama a difusão do cristianismo ainda em seu processo de execução e, por esta razão, ressaltamos que a afirmação da autoridade episcopal na sociedade deve ser encarada também como um processo, sucedendo de modo análogo à cristianização. Ademais, aprofundando a questão, pensamos a organização do mundo social segundo a lógica do conflito, percebendo, deste modo, a luta constante entre os

⁵⁸⁸ DUBY, G. As três ordens ou o imaginário do feudalismo. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, *passim*.

⁵⁸⁹ BASCHET, J. A Civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006, p.245

diferentes grupos pela dominação, isto é, pela imposição e legitimação das suas categorias de conhecimento do mundo⁵⁹⁰. Em virtude disso, não podíamos tender para o ponto de vista duvidoso de encarar os homens do medievo apenas como pessoas cheias de fé e alheias ao mundo exterior. Ao invés disso, parecia mais coerente seguir a postura de Jacques Revel de que “os historiadores, em sua maioria, trabalham com sociedades fortemente hierarquizadas e não-igualitárias, nas quais o próprio princípio de hierarquia e da desigualdade está profundamente interiorizado. Seria ridículo negar essas realidades e fingir que as operações que acabamos de citar (...) podem ser pensadas fora destes efeitos de poder”⁵⁹¹. Portanto, julgamos coerente recusar qualquer tentativa de análise dos poderes instituídos de acordo com uma acepção estática. Como resultado disso, especialmente no contexto da Alta Idade Média, sustentamos a percepção de que o estabelecimento do poder do episcopado deve ter sido uma ação contínua dos membros deste grupo social.

Da admissão destas hipóteses iniciais, aderimos à metodologia da História Comparada para atestarmos a validade da conjectura, assumida por alguns especialistas sobre o sexto século tais quais Peter Brown, Patrick Geary, Elizabeth Magnou-Northier e Willian Klingshirn, de que haveria uma Igreja gaulesa fragmentada neste período polarizada notadamente entre as regiões da Aquitânia e da Provença, sendo as dioceses de Tours e de Arles respectivamente encaradas como seus ícones de difusão. Tendo percebido algumas forças de resistência à liderança episcopal na sociedade e as diversas tentativas de afirmação de sua autoridade por parte deste grupo social, começamos a nos questionar se existiria então uma maneira compartilhada do episcopado gaulês daquele tempo de reagir aos desafios enfrentados ou se predominariam propostas de afirmação de autoridade diferenciadas.

Para organizar a comparação, seguindo as orientações de José d’Assunção Barros, optamos pela escala de inscrição regional, pela perspectiva individualizadora dos casos e pela articulação com a modalidade historiográfica da História Social das Ideias Políticas. Elegemos também dois eixos comparativos associados às principais suposições por detrás da visão de uma Gália dividida culturalmente. Porque alguns autores investiram na ideia de que havia tradições monásticas distintas em Arles e em Tours, decidimos inquirir as fontes sobre o posicionamento dos bispos acerca da

⁵⁹⁰ WOOD, N, 1978, *passim*.

⁵⁹¹ REVEL, J. *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 30.

configuração da Igreja. Além disso, diante do fato de que também se levantou o argumento de que a diferenciação entre as Gálias era tributária das conjunturas políticas específicas de cada contexto, procuramos identificar igualmente a posição dos bispos autores a respeito das relações entre os poderes espirituais e temporais. Em razão de existir uma quantidade razoável de fontes sobre as duas realidades analisadas, dentro dos limites do Curso de Mestrado acreditamos ser viável comparar apenas um documento relativo a cada caso. E percebemos que tanto a Gália de Cesário de Arles quanto a Gália de Gregório de Tours produziram *vitae*, tipo hagiográfico caracterizado pelo foco na trajetória dos santos.

Percebemos, assim, que a *Vita Caesarii*, insistindo em uma representação do bispo arlesiano altamente associada a sua face monástica, disseminou uma proposta da Igreja na qual o clero regular ocuparia uma posição de destaque por sua função exemplar para a conduta de todos os clérigos. Para além desta caracterização mais notória, ressaltamos ainda que o enfoque dos autores no princípio monástico da caridade e, por conseguinte, na prática de resgate de cativos por parte de Cesário, o que os levava a elaborar alegações de que tais ações do bispo realizavam-se em prol da verdadeira Igreja de Cristo, possuem um propósito bastante ideológico. Como vimos, o discurso em defesa da redenção de prisioneiros configurava-se simultaneamente num discurso que pretendia o aumento do número de clientes dos bispo. Inferimos que a ênfase no incremento da dependência moral e socioeconômica em torno da pessoa do bispo pareceu-nos a principal estratégia de afirmação episcopal através da concepção de Igreja vinculada neste texto.

Já a proposta de Igreja da *Vita Patrum* pareceu dedicar-se a uma tática de afirmação variada. Nesta obra, o princípio monástico da ascese figurou em diversos episódios, recebendo uma valoração diferenciada dependente do caso. O recluso Senoque foi disforizado por sua atitude de praticar milagres fora de sua célula habitual e à vista de todos. Gregório de Tours reconheceu que aquelas ações miraculosas ocorreram em benefício das pessoas e derivavam da mortificação corporal praticada pelo recluso. Contudo, na concepção gregoriana, tal comportamento somente poderia ser interpretado pela ótica da vanglória e do orgulho. Em extremo diametralmente oposto, estariam as atitudes do bispo Gregório de Langres, de cuja prática de ascese intensa poucos tomaram conhecimento devido à descrição desse bispo. Podemos, assim, deduzir que para o hagiógrafo a prática ascética deveria ser observada em privado, sem

que provocasse agitações e alvoroços na população. Os bispos, encarados como os grandes modelos de conduta para todo o clero, não deveriam permitir – e ao invés disso, deveriam disciplinar – as manifestações religiosas que fugiam a seu controle. Eles eram os guardiões das relíquias dos defuntos especiais que os fiéis deveriam procurar para buscar auxílio do divino. Se as pessoas entendessem isso e houvesse uma movimentação efetiva em direção a estes restos mortais, a Igreja certamente não ficaria desamparada de dízimos e ofertas em agradecimento.

Se identificamos esta discrepância no que tange à concepção de Igreja, acreditamos não haver nuances profundas na proposta de relação entre os poderes religiosos e seculares das *vitae* examinadas. Embora Marcelo Candido da Silva tenha defendido o argumento de que seria forjado um contexto propício para a prática de aconselhamento dos governantes dos reinos romano-germânicos por parte dos bispos a partir dos anos 580, a *Vita Caesarii* antecipou em parte uma postura crítica do episcopado em relação aos reis. Segundo concepção veiculada neste livro, já nos anos 550 esperava-se que os reis agissem com retidão em suas decisões, condição *sine qua non* para um bom convívio com os servos de Deus. A *Vita Patrum* reiterou esta noção ao propagar a ideia de que o bispo deveria agir no caso de os reis tomarem atitudes contrárias à justiça. Ambas as hagiografias convergiram no seguinte ponto: no caso de os monarcas não entenderem tais questões racionalmente, ao sagrado era outorgada a função de corrigi-los. Em contraposição às ações maléficas e nefastas dos governantes seculares, os milagres desempenhados por meio dos bispos provavam sua inocência, humildade e retidão.

Isto posto, podemos explicitar manifestamente o que temos defendido ao longo do trabalho. Recusamos o entendimento de que haveria uma diferenciação profunda entre as Gálias de Cesário de Arles e Gregório de Tours. Primeiramente, como observamos no capítulo anterior, uma tentativa de construção da trajetória gregoriana nos indicou que o bispo não vivenciou uma realidade sociocultural tão distinta daquela do bispo arlesiano. Os dois aparentemente cresceram em localidades relativamente próximas em condições socioeconômicas parecidas. Não tivemos acesso aos dados que poderiam indicar os pertencimentos mais específicos dos hagiógrafos de Cesário, porém sabemos apenas que eles faziam parte do séquito cesariano marcado pela espiritualidade de Lérins. A questão, que já apontamos, é que em algum momento posterior à conquista franca da Provença as tradições monásticas lériniana e martiniana sofreram algum tipo

de simbiose. Se a *Vita Caesarii* e a *Vita Patrum* refletiram graus de envolvimento distintos de seus autores com o movimento monástico, no que se refere às posições das relações políticas, notamos mais semelhanças que diferenças. Podemos concluir que há apenas alguns matizes entre os dois projetos de afirmação do episcopado.

Referências Bibliográficas

a) Fontes Primárias

CAESARIUS OF ARLES: *Life, Testament, Letters*. In: KLINGSHIRN, W. (org.), *Translated Texts for Historians*, v. 19, Liverpool: Liverpool University Press, 1994a.

CESAIRE D'ARLES. *Sermons au peuple*. In: DÉLAGE, M-J. (org.), *Soucers Chrétiennes*, v. 175, 243 e 330. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

GREGORIUS TURONENSIS. *Historiarum libri X*. In: KRUSH, B. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum I.1*. Hanover, 1937. Disponível em: <http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000747_meta:titlePage.html?sortIndex=010:020:0001:010:01:00>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

_____. *Vita Patrum*. In: *Miracula et opera omnia*. KRUSH, B. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum I.2*. Hanover, 1969 (1885), p. 211 – 284. Disponível

em: <http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00050862_meta:titlePage.html?sortIndex=010:020:0001:010:02:00>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

GREGORY OF TOURS. *Life of the Fathers*. In: JAMES, E. (org.), *Translated Texts for Historians*, v. 1, Liverpool: Liverpool University Press, 1985.

_____. *The history of Tours*. In: THORPE, L. (org.). London: Penguin Books, 1974.

LES CANONS DES CONCILES MEROVINGIENS (VI-VII siècles). In: BASDEVANT, B.; GAUDEMET, J. *Soucers Chrétiennes*, v. 353 e 354. Paris: Éditions du Cerf, 1989.

VITAE CAESARII EPISCOPI LIBRI DUO. In: KRUSH, B. *Monumenta Germaniae Historica, Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*. 4C.3. Hanover, 1896. Disponível em:

<http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000750_00441.html?sortIndex=010:020:0003:010:00:00>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

b) Referências Gerais

ARNALDI, G. Igreja e Papado. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006. V. 1. p. 567 – 588.

BARDY, G. L'attitude politique de Saint Césaire. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*. Tome 33. N°123, 1947. p. 241 – 256. Disponível em:

<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhef_03009505_1947_num_33_123_3044>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

BARROS, J. História Comparada – um novo método de ver e fazer a História. In: *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 1, n.1, jun./2007, p. 1 – 30. Disponível em: <http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/artigos/volume001_Num001_artigo001.pdf>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

_____. História das Ideias – em torno de um domínio historiográfico. In: *Revista Eletrônica História em Reflexão*, Dourados, v. 2, n. 3, jan. – jun./2008, p. 1 – 11. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/locus/files/2010/02/103.pdf>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

_____. Os campos da história – uma introdução às especialidades da História. In: *Revista HISTEDBR Online*, Campinas, n.16, dez. 2004, p. 17 – 35. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/revis/revis16/art3_16.pdf>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

BASCHET, J. A Civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BASDEVANT, B; GAUDEMET, J. Introduction. In: LES CANONS des conciles mérovingiens (VI-VII siècles). *Soucers Chrétiennes*, v. 353 e 354. Paris: Éditions du Cerf, 1989, p. 9 – 59.

BASTOS, M. Apropriação Simbólica (e Senhorial!) da Natureza na Península Ibérica (Séculos IV-VIII). In: *Revista Signum*, v. 11, 2010, p. 67 – 87. Disponível em: <<http://www.revistasignum.com/signum/index.php/revistasignumn11/article/view/4>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

_____. Santidade, Hierarquia e Dependência Social na Alta Idade Média (Península Ibérica séculos V/VIII). *História Revista* (UFG), Goiânia, v. 11, p. 135-159, 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/historia/article/view/9141>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

BERTRAND, D. Introduction. Un bâtisseur de l'église de France à redécouvrir. In: _____ ; DELAGE, M; FÉVRIER,P; GUYON, J; VOGÜÉ, A. (Orgs.) *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence*. Actes des journées « Césaire » (Aix-en-Provence – Arles – Lérins, 3 – 5 novembre 1988, 22 avril 1989), Lyon/Paris : Institut des Sources Chrétiennes/Les Éditions du Cerf, 1994. p. 7 – 15.

BIARNE, J. L'espace du monachisme gaulois au temps de Grégoire de Tours. In: GALINIE, H.; GAUTHIER, N. (org.); *Grégoire de Tours et l'espace Gaulois*. Actes du congrés international, Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Association Grégoire,1994, p. 138.

- BIBIANI, D.; TÔRRES, M. *A evolução política da Alta Idade Média na Europa Ocidental: Da pluralidade dos reinos romano-germânicos à unidade carolíngia*. In: *Brathair*, v. 2, n. 1, 2002. p. 3 – 13. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/661>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- BLOCH, M. *A apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999 (1996).
- _____. *O fim do mundo clássico*. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- _____. Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California, 1982. p. 222 – 250.
- _____. *The cult of the saints*. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- CANDIDO DA SILVA, M. *A Realeza Cristã na Alta Idade Média*. Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V – VIII). São Paulo: Alameda, 2008a.
- _____. Entre Antiguidade Tardia e Alta Idade Média. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 12, n. 2/n.3, 2008b, p 53 – 64. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/3055/305526872004.pdf>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- _____. *Roubos, normas e construção social*. Uma economia dos qualificativos jurídicos na Alta Idade Média. Tese (Livre-docência em História Medieval) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- CITELLI, A. *Linguagem e Persuasão*. São Paulo: Princípios, 1994.
- COUTROT, A. Religião e política. In: RÉMOND, R. (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 (1988), p. 331 – 363.
- CYMBALISTA, R. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. *Anais do Museu Paulista*, v. 14 n.2, 2006, p. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-47142006000200002&script=sci_arttext>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- DÉLAGE, M-J. Introduction. In: CESAIRE D'ARLES. *Sermons au peuple*. Tome I (Sermons 1 – 20), v. 175. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971, p. 13 – 216.
- DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed.34, 1997.
- DIERKENS, A. Réflexions sur le miracle au haut Moyen Age. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, v. 25, n. 25, 1994, p. 9 –

30. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/shmes_1261-9078_1995_act_25_1_1648>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

DUARTE, P. As heresias nos sermões de Cesário de Arles: pregação e afirmação episcopal no século VI. *Plêthos*, Vol. 1, 2011, p. 101 – 124. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/revistaplethos/arquivos/numero1/paulo.pdf>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

_____. Ciclo pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <https://www.academia.edu/4088911/Ciclo_pascal_e_normatizacao_liturgica_no_seculo_VI_a_analise_comparativa_dos_casos_de_Arles_e_Braga_2009>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

DUBY, Georges. As três ordens ou o imaginário do feudalismo. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

EAGLETON, T., *Marxismo e crítica literária*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FALCON, F., História e Poder. In: CARDOSO, C.; VAINFAS, R. *Domínios da História*. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 61 – 89.

FERNANDES, F. A metodologia prosopográfica aplicada às fontes medievais: reflexões estruturais. In: *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 8, abril de 2012, p. 11 – 21. Disponível em: <<http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/297>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

FERREIRA, M., Apresentação à edição brasileira. In: RÉMOND, R. (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 5 – 8.

FIORIN, J. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2007.

FRANCO, G. (org.) *A economia em Machado de Assis*. O olhar oblíquo do acionista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

FRAZÃO DA SILVA, A. Hagiografia. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufri.br/~frazão/hagiografia.htm>>. Acesso em: 08 de Junho de 2011.

FREITAS, Edmar Checon de. Entre a Gallia e a Francia. *Brathair*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2008, p. 50 – 78. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/513/435>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

_____. Realeza e santidade na Gália Merovíngia: o caso dos Decem Libri Historiarum de Gregório de Tours (538 – 594). Tese (Doutorado em História) – UFF, Niterói, 2004.

- GAJANO, S. Santidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. (Org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, v.2, p. 449 – 463.
- GALINIE, H.; GAUTHIER, N. (org.); *Grégoire de Tours et l'espace Gaulois*. Actes du congrés international, Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Association Grégoire, 1994.
- GEARY, P. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. New York: Oxford University Press, 1988.
- _____. L'humiliation des saints. *Annales ESC*, n°1, 1979. p. 27 – 42. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_03952649_1979_num_34_1_294020>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (1976).
- GOFFART, W. *The narrators of Barbarian history: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.
- GOMES, F. Oriente e Ocidente: o monaquismo regular (séculos IV e VII) In: COSTA, S; SILVA, A; SILVA, L. (Org.) *Atas do Ciclo A Tradição Monástica e o Franciscanismo*. Realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de 7 a 11 de outubro de 2002. p. 144 – 152. Disponível em: < http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/atas_ciclotradicao.pdf>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- GUYON, J., Grégoire de Tours et le Midi de la Gaule. In: GALINIE, H.; GAUTHIER, N. (org.); *Grégoire de Tours et l'espace Gaulois*. Actes du congrés international, Tours, 3-5 novembre, 1994. Tours: Association Grégoire, 1994.
- HALFOND, G. *The Archaeology of Frankish Church Councils*. Leiden: Brill, 2010.
- HEINZELMANN, M. *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 (1994).
- IMPELLIZIERI SILVA, Miriam Lourdes. A Santidade Episcopal no Final da Antiguidade. In: *Revista Eletrônica Cadernos de História*. São Lourenço, v. IX, ano 5, n. 1, 2010. p. 158 – 173. Disponível em: <<http://www.ichs.ufop.br/cadernosdehistoria/ojs/index.php/cadernosdehistoria/article/view/138>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- JAMES, E. Introduction. In: *Gregory of Tours: Life of the Fathers*. Liverpool: Liverpool University Press, 1991, p. ix – xxv.
- JOHNSON, Gary. Royal participation in episcopal elections in Merovingian Gaul. In: *Electronic Antiquity*, v. III, n. 3, 1995, p. 1 – 7. Disponível em: <<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIAnt/V3N3/johnson.html>>. Acesso em: 15 de setembro de

2011.

KHOURY, Yara; PEIXOTO, Maria; VIEIRA, Maria. *A pesquisa em história*. São Paulo: Ática, 2007.

KLINGSHIRN, W. *Caesarius of Arles*. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul. Cambridge: Cambridge University Press, 1994a.

_____. Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul. In: *Journal of Roman Studies*, v. 75, 1985, p. 183 – 203. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/300659?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21103482466411>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

_____. General Introduction In: CAESARIUS OF ARLES: Life, Testament, Letters, Liverpool: Liverpool University Press, 1994b.

KOCH, I. *Argumentação e Linguagem*. São Paulo: Cortez, 1993.

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: Editorial Estampa, 1993 (1977), p. 207 – 219.

LE MOS, Márcia. O episcopado cristão no Império Romano do século IV: práticas cotidianas e ação política. In: ANAIS III Encontro Estadual de História. Poder, cultura e diversidade. Caetité: Universidade Estadual da Bahia, 2006. v. 3. Disponível em: <http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_III/marcia_santos.pdf>, Acesso em: 13 de junho de 2011.

LEYSER, C. “Divine power flowed from this book”: ascetic language and episcopal authority in Gregory of Tours’ *Life of the fathers*. In: MITCHELL, K; WOOD, I. *The world of Gregory of Tours*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. p. 281 – 294.

LITTLE, L. Monges e Religiosos. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006. V. 1., p. 225 – 241.

LOBRICHON, G. Bíblia. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, v1. p.105 – 117.

LOT, F. *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*, Lisboa: Edições 70, 1950 (1927).

MACHADO DE ASSIS. *Esau e Jacó*. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1989.

MAGNOU-NORTHIER, E. Existe-t-il une géographie des courants de pensée dans le clergé de la Gaule au VIe siècle? In: GALINIE, H.; GAUTHIER, N. (org.); *Grégoire de Tours et l’espace Gaulois*. Actes du congrés international, Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Association Grégoire, 1994, p. 139 – 157.

- MATHISEN, R. Epistolography, Literary Circles and Family Ties in Late Roman Gaul. In: *Transactions of the American Philological Association*, v. 111, 1981.
- MCDERMOTT, W. Felix of Nantes: a Merovingian bishop. In: *Traditio*, Vol. 31 (1975), p. 1 – 24. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/27830980?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21103482466411>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- MÉRIAUX, C. Historiographie des élites ecclésiastiques du haut Moyen Âge. In: *Seminarie Les Élités dans le haut Moyen Âge VIe-XIIIe siècle*, Marne-la Vallée/Paris, 2003, p. 1 – 16. Disponível em: <http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/Meriaux-.pdf>>. Acesso em 03/07/2013.
- MIATELLO, A. Hagiografia. Disponível em: <http://www.fsch.unlpt/investedtl/verbete/H/hagiografia.html>. Acesso em: 08 de Junho de 2011.
- MOMIGLIANO, A. Historiografía pagana y Cristiana en el siglo IV. In: ____ (org.). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 95 – 115.
- PINHEIRO, R. Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V). Tese (Doutorado em História Cultural), Campinas, SP: 2010. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000477992>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- PONTAL, O. *Histoire des conciles mérovingiens*. Paris: Éditions du Cerf, 1989.
- PORTO, T. Por uma história cultural da santidade: o problemático uso dos modelos no estudo dos santos medievais. IN: *ANAIS XII Encontro Regional de História. Usos do passado*. Anpuh Rio de Janeiro, 2006, p.1. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Thiago%20de%20Azevedo%20Porto.pdf>>. Acesso em 15 de junho de 2011.
- PROST, A. As palavras. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 (1988), p. 295 – 330.
- RAMALHO, V.; RESENDE, V. *Análise de Discurso (para a) Crítica: O texto como Material de Pesquisa*. São Paulo: Pontes Editores, 2011.
- RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity*. The nature of the Christian leadership in an age of transition, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.
- RÉMOND, R.(Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 (1988).
- REVEL, J. *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

- RODRIGUES DA SILVA, L. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos nos séculos V-VII. In: *História: Questões e Debates*. Instituições e poder no medievo, Curitiba: Editora da UFPR, (37), jul./dez. 2002, p. 67 – 84. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/view/2703>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- ROSA, M. Tendências recentes da medievística na abordagem do fenômeno religioso medieval. In: *Religião e Religiosidades na Idade Média: poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012, p. 25 – 48.
- ROUCHE, M. Alta Idade Média Ocidental. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (orgs.) *História da vida privada*. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 (1985), p. 399 – 529.
- SOBRAL, C. O modelo discursivo hagiográfico. In: LARANJINHA, A; MIRANDA, J. (Org.). *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Tipografia Nunes, 2003, p. 97 – 107. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11524.pdf>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- SCHMITT, J. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (org). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006, v.2
- _____. La fábrica de santos. *Historia Social*. Valência, n. 5, 1989. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/40340217?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21103482466411>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- THORPE, L. Introduction. In: *Gregory of Tours. The History of the Franks*. London: Penguin Books, 1974.
- VAN DAM, R. *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- _____. Introduction. *Gregory of Tours. Glory on Martyrs*. Liverpool: Liverpool University Press, 1988.
- VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995 (1980).
- _____. O Santo. In: LE GOFF, J. (Org.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989 (1987a). p. 211-230.
- _____. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987b. v. 12.
- VEYNE, P. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

- WALLACE-HADRILL, J. *The Frankish Church*, Oxford: Oxford University Press, 1983.
- WINOCK, M. As ideias políticas. In: RÉMOND, R. (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 [1988]. p. 271 – 294.
- WOOD, E. *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*. Londres: Verso, 2008.
- WOOD, N. The Social History of Political Theory. In: *Political Theory*, v. 6, n. 3, ago./ 1978, p. 345 – 367. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/190810?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21103482466411>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.
- ZUMTHOR, P. *A letra e a voz. A 'literatura medieval'*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

Anexos

1) SÍNTESE DA VITA CAESARII

Livro I – Escrito pelos bispos Cipriano de Toulon, Firmino de Uzès e Vivêncio.

1. A dedicatória à Cesária a Jovem, que convocara os autores à tarefa de escrever sobre o modo de vida de São Cesário. As ocorrências descritas como resultado da observação dos autores e dos detalhes aprendidos do próprio Cesário.
2. O pedido de compreensão dos leitores em relação aos problemas de gramática do texto. A justificativa de que as virgens não deveriam ter acesso a textos embelezados e adornados com artifícios.
3. O nascimento de Cesário em uma família nobre em Chalons-sur-Saône. Cesário doava suas roupas aos pobres quando ainda era criança.
4. O ingresso no clero aos 18 anos sem o consentimento de sua família e sob a liderança do bispo Silvestre. Cesário exerceu seu ofício por mais de dois anos.
5. A decisão de entrar para o mosteiro de Lérins. Durante a viagem, o enfrentamento e a superação de algumas dificuldades: Cesário percebeu haver pessoas enviadas por sua mãe para levá-lo para casa as quais o perderam de vista quando ele atravessava o rio, e encontrou com um possesso que procurou impedi-lo de prosseguir. O santo, por meio de uma bebida que abençoou, expulsou o demônio. A admissão em Lérins pelo abade Porcário e pelos monges anciãos. Os monges perceberam que, apesar de Cesário somente ter recebido os ensinamentos da regra inicialmente, por sua realização de vigílias, prática de obediência, humildade e dedicação ao trabalho ele já era perfeito nos princípios como se já soubesse todo o ensinamento.
6. A escolha como *cellarus* do mosteiro e a justiça nas tomadas de decisão. Contudo, aqueles que eram hostis ao discernimento de Cesário pediram ao abade para retirá-lo do cargo. Deixando esta função, ele passou a ler, salmodiar, orar, fazer vigílias e jejuar mais intensamente, chegando a comer por uma semana inteira a porção reduzida que comia somente aos domingos.
7. Cesário conseguiu submeter as vontades da carne à obediência do espírito. Contudo, seu estômago começou a falhar e ele desenvolveu uma febre quartã. A preocupação do mestre Porcário que ordenou a ida de seu discípulo a Arles para recuperar sua saúde.
8. A recepção de Cesário pelos aristocratas Firmino e Gregória.
9. O encontro de Cesário com uma pessoa da intimidade de Firmino e Gregória: o africano Pomério, homem treinado em retórica e nas artes gramaticais. Percebendo sua habilidade de memorização, o retórico decidiu refinar a simplicidade monástica de Cesário por meio dos ensinamentos seculares. Mas Cesário rejeitou a erudição humana. Um dia, cansado após as vigílias, Cesário adormeceu colocando um de seus ombros em cima de um livro que Pomério lhe tinha dado. Ele então presenciou uma terrível visão: seu ombro que estava sobre o livro foi atacado por uma serpente. Ao acordar, ele compreendeu que não deveria se ocupar da nefasta sabedoria do mundo.
10. Alguns dias mais tarde, Firmino e Gregória sugeriram ao bispo Eônio um encontro com o monge. Durante a reunião, Eônio e Cesário constataram sua cidadania e parentela comum. Desde então o bispo de Arles passou a tratá-lo não como um peregrino ou estrangeiro, mas como uma pessoa íntima.
11. Eônio pediu para o abade Porcário eximir Cesário de suas obrigações. Embora relutante, o abade concedeu o pedido por se tratar de uma solicitação do bispo. Cesário foi ordenado diácono e então padre, embora nunca abandonasse as práticas lérinianas: apesar da posição e do ofício clericais, ele permaneceu monge em humildade, caridade, obediência e suplício. Cesário sempre era o primeiro a entrar na igreja nas matinais e nos outros ofícios e sua aparência assemelhava-se a algo celestial.
12. Cesário foi designado por Eônio abade em mosteiro em uma ilha suburbana da cidade. Através da perseverança diária e do ofício divino, ele organizou o mosteiro.

13. Após cerca de três anos como abade, Eônio pediu ao clero, aos cidadãos e aos mestres visigodos da cidade que Cesário fosse eleito seu sucessor para restaurar a disciplina da igreja, que ele assumia estar enfraquecida em muitas de suas regras por sua enfermidade. Com essa indicação Eônio também esperava legar um aliado depois de sua morte e conseguir um benefício para si mesmo na herança eterna. Eônio faleceu.

14. Sabendo da notícia de que estava para ser consagrado, Cesário escondeu-se em meio às tumbas. Sendo encontrado, ele recebeu a carga do episcopado.

15. Cesário instituiu os ofícios da Terça, Sexta e Nona em adição aos hinos como parte da liturgia diária na basílica de São Estêvão por ser um pastor prudente preocupado com o progresso de todos e para que pudesse estar sempre presente caso leigos ou penitentes quisessem seguir os ofícios divinos. Para se dedicar mais à meditação e à constante oração, ele decidiu ainda passar a responsabilidade de gestão da agricultura aos diáconos e aos encarregados da administração. Como um médico do espírito, ele curou os vícios inatos.

16. A habilidade dada por Deus a Cesário de falar em público. Sua coleção de volumes sagrados novos e recentes dos quais recitava *exempla* incontáveis. Cesário reuniu o templo de Deus com a chegada de novos convidados e a manutenção dos antigos.

17. Cesário frequentemente levantava questões espirituais nos momentos em que recebia visitas dos bispos, padres e todos os membros do clero, cidadãos e até estrangeiros. Como um bom médico, ele provia remédio para as diferentes enfermidades.

18. O costume de Cesário de reprovar bispos e outros líderes da igreja para que eles não cessassem de prover alimentação espiritual para as pessoas confiadas a elas.

19. Cesário ordenou que leigos aprendessem salmos, hinos, sequências e antífonas – alguns em latim, outros em grego – para que cantassem em voz rítmica como o clero. Assim procedendo, ele esperava que os leigos não se ocupassem com fofoca na igreja. Cesário compôs e distribuiu sermões para as épocas e dias de festivais.

20. Cesário proveu hospedagem para os doentes na basílica. [Cesário também não negou acomodação para aqueles que pediam asilo na igreja. Neste tempo, Cesário obteve recurso para a igreja de Arles quando se encontrou com Alarico, o rei dos visigodos. A despeito de sua corrupção ao vício ariano dos bárbaros, o rei e sua corte receberam Cesário com grande respeito a ponto de o enriquecerem e assegurarem à sua igreja imunidade perpétua de taxaço. Com a riqueza recebida, muitos cativos foram libertados]⁵⁹².

21. Cesário foi perturbado pela adversidade diabólica sendo acusado de traidor, mesmo sem ser possível apontar qualquer vício corporal de sua parte. Seu notário Liciano, agindo como Judas procedeu com o Salvador, acusou o bispo ao rei Alarico de tentar negociar o território e a cidade de Arles com os burgúndios devido ao fato de Cesário ter originado de parte da Gália governada por eles. Embora não houvesse nenhuma prova de acusação, Cesário foi condenado por alegações falsas e banido para a cidade de Bordeaux.

22. Em uma noite, a cidade de Bordeaux foi devastada pelo fogo e as pessoas pediram à Cesário para apagar as chamas. Movido pela compaixão, ele prostrou-se em oração e realizou um milagre. Todos ficaram admirados pela virtude desempenhada por Cesário devido ao fato de ser não somente um bispo, mas também um apóstolo.

23. Deste modo, Cesário instruiu a igreja a obedecer aos reis e magistrados quando dão ordens justas sem que isso signifique aceitar o ensino ariano depravado.

24. Depois disso, tendo comprovado a inocência de Cesário, o rei ímpio ordenou que o bispo voltasse para sua cidade e que seu acusador fosse apedrejado. Quando as pessoas estavam reunidas com pedras nas mãos para cumprir a recomendação real sobre Liciano, Cesário chegou ao local e intercedeu pelo homem, propondo que ele se tornasse um penitente. Por misericórdia,

⁵⁹² Klingshirn pontua que essa passagem aparece apenas no *codex* Paris. B. N. lat. 5295 e por esta razão não há consenso entre os diversos editores das obras de Cesário quanto à sua autenticidade. A respeito da relação de Cesário e a prática do asilo, Krush e Morin aceitam o trecho, enquanto Cavallin o julga uma interpolação. Já acerca da concessão de Alarico a Cesário, Krush aceita a passagem cotejando-com o capítulo 8 do Testamento, Cavallin a condena e Morin parece não tomar uma postura definitiva sobre o assunto. Cf: KLINGSHIRN, W. *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters*. p. 19, n. 29 e 31.

perdoando um adversário que pertencia a seu domicílio, o bispo venceu duas vezes o inimigo em um único caso.

25. Cesário determinou a ilegalidade de um pecador receber mais de 39 chicotadas, salvo o caso de se tratar de crime grave, ocasião em que deveria haver um intervalo de alguns dias para que o culpado fosse castigado novamente.

26. Sabendo da aproximação do homem de Cristo, toda a comunidade foi encontrá-lo salmodiando e portando velas e cruzes.

27. Cesário repreendeu pessoas que estavam deixando a missa antes de seu término.

28. Cesário formulou a ideia pela inspiração divina de que a igreja e a cidade de Arles deveriam ser adornadas e protegidas pelo coro de virgens. Mas, por algum tempo, o enviado do diabo permaneceu no caminho destes planos. Porque depois que o rei Alarico fora assassinado em batalha pelo vitorioso rei Clóvis, os francos e os burgúndios cercaram a cidade. Mas Teodorico, rei da Itália, entrou na Provença. Deste modo, o mosteiro que o bispo já tinha começado a construir para sua irmã e as outras virgens foi totalmente destruído e Cesário foi tomado pela tristeza.

29. Aterrorizado pelo temor do cativo, um clérigo parente e conterrâneo de Cesário foi tomado pela inspiração do diabo contra o servo de Deus. Durante a noite, ele lançou-se do muro por uma corda e apresentou-se aos inimigos que cercavam a cidade. Quando os godos descobriram isso, eles atacaram Cesário. Uma multidão de pessoas, incluindo um grupo de judeus, passou a divulgar a ideia de que o bispo mandara um enviado para facilitar o cerco inimigo. Apesar de não haverem provas, o bispo foi retirado de sua residência e colocado inicialmente em vigilância no palácio. O objetivo era jogá-lo no Ródano ou levá-lo prisioneiro permanentemente.

30. Os arianos invadiram a residência do bispo. Um dos godos que se reclinou sobre a cama do bispo foi tomado pelo poder divino e morreu. Assim, ninguém mais se atreveu a violar a célula do servo de Deus sem que estivesse com uma consciência pura. Por causa da vontade de Deus e do cerco inimigo, os godos não puderam cumprir seus planos para com Cesário e trouxeram-no, em sigilo, de volta ao palácio.

31. Uma noite, um dos membros das tropas judaicas que guardava a parte do muro da cidade de responsabilidade dos judeus jogou uma carta presa em uma pedra ao inimigo na qual prometia seu favor e apoio ao cerco caso em troca os judeus fossem preservados do cativo e da pilhagem. Pela manhã, os cidadãos que costumavam se proteger entre os escombros encontraram a carta e revelaram seu conteúdo a todos no fórum. O traidor foi punido.

32. Os godos retornaram a Arles com um grande número de cativos e as igrejas e até mesmo a residência do bispo ficou repleta de infieis. Para alimentá-los, vesti-los e fornecer-lhes redenções individuais, Cesário entregou toda a prata que seu sucessor tinha deixado para a mesa do bispo. No entanto, ele também teve de oferecer a prata dos incensários, cálices, patenas e ornamentos sagrados do templo para libertar a igreja verdadeira. Os pódios e as grades das quais os ornamentos de prata das pequenas colunas foram retirados ficaram marcados até o momento de escrita do texto.

33. Ao invés de desfigurar, Cesário embelezou e protegeu a igreja por esta ação. Ele tornou o útero da mãe cheio de filhos. As respostas que o bispo dava quando outros clérigos questionavam o ocorrido.

34. Na passagem de Arles do reino dos visigodos ao reino dos ostrogodos, através da compaixão, fé e orações de Cesário a cidade não sofreu cativo ou pilhagem. À época de escrita do texto, a cidade pertencia ao glorioso rei Childeberto.

35. Cesário reconstruiu ao lado da igreja o mosteiro que ele começara a preparar para sua irmã, de acordo com sua regra original, como Noé de seu próprio tempo. Ele convocou sua irmã Cesária a quem enviara a um mosteiro em Marselha para aprender o que ele iria ensinar. Um grande número de virgens reuniu-se naquele local. Elas renunciaram seus parentes e provisões, desdenharam os brotos da existência mortal e buscaram seu pai Cesário e sua mãe Cesária por acreditarem que assim procedendo entrariam no reino celeste. Elas viviam tão reclusas que até sua morte nenhuma mulher poderia sair do mosteiro.

36. Novamente o diabo rugiu como um leão contra o servo de Cristo, tirando Cesário de Arles e levando-o até Ravena. Quando ele entrou no palácio para cumprimentar Teodorico, o próprio rei levantou-se para cumprimentar o homem de Deus. O rei perguntou a Cesário acerca das dificuldades de sua viagem e também sobre os godos e as pessoas de Arles. Depois que o bispo foi embora, Teodorico reclamou com seus cortesãos que Deus não deveria poupar as pessoas que fizeram acusações injustas a Cesário, levando-o a percorrer tão longa viagem já que era inocente. O rei disse ainda que tão logo o bispo entrou na sala, ele sentiu um tremor e viu em Cesário a face de um anjo.

37. O rei deu ao bispo louças de prata. Mas Cesário, que nunca usava prataria em sua mesa à exceção de colheres, três dias depois vendeu tudo em público e libertou diversos cativos. Os funcionários do rei informaram-lhe a respeito destes acontecimentos.

38. Teodorico prestou a Cesário tanto louvor e admiração que os senadores e cortesãos também ofertaram ao bispo para a libertação de muitos cativos. Todos proclamavam que por suas palavras e seus feitos, Cesário era um verdadeiro discípulo. A reputação do bispo chegou até Roma. Lá, o senado, os líderes, o Papa e o povo esperavam fervorosamente por sua chegada. Na Itália, ele então libertou muitos cativos provenientes das localidades além do Rio Durance, especialmente de Orange, cidade que havia sido totalmente capturada. E para que sua liberdade fosse plena, Cesário providenciou seu retorno para casa, provendo-lhes com jumentos e vagões.

39. Cesário curou rapaz que servia no ofício de prefeito. Para evitar vaidade, ele foi secretamente à hospedagem desse rapaz.

40. Cesário orou, prostrou-se em sua maneira usual e partiu quando percebeu que o divino poder tinha fluído através do Espírito Santo por sua invocação. O bispo orientou o notário Messiano, que à época da escrita do texto já havia se tornado um padre, a permanecer no local e avisá-lo quando o rapaz acordasse. Ao ver que seu filho tinha revivido da morte, a mãe do rapaz foi agradecer a Cesário.

41. Cesário exorcizou o diácono e médico Helpídio, que era muito próximo do rei Teodorico, por meio de água benta.

42. Cesário chegou a Roma e foi apresentado ao abençoado papa Símaco, aos senadores e às suas esposas. Devido aos bons feitos e por seu grande mérito, Símaco não apenas honrou-o como metropolitano, mas também o condecorou com o privilégio do *palium*. Ele ainda permitiu que os diáconos de Cesário usassem as *dalmaticas* como o faziam os diáconos romanos.

43. Cesário voltou para Arles portando 8000 *solidi*, sendo recebido com o canto de salmos. Ele entrou na igreja para dar a bênção das Vésperas. Cesário curou mulher que entrou na igreja assustando a congregação.

44. Um dia, quando Cesário não possuía ouro ou prata, ele deu a um pobre uma capa branca da procrição de Páscoa. Ele foi a Carcassona libertar cativos. Para outras regiões, ele enviava abades, diáconos e clérigos para libertar os miseráveis.

45. Cesário e suas qualidades: paciência, pureza, caridade, espírito fervoroso, discricção, bondade, santo zelo, constante meditação. Quando parava de meditar em salmos ou de pregar, um notário ou *lector* lia para ele. Cesário como defensor da fé, padrão para os sacerdotes, adorno das igrejas, pregador da graça, apaziguador de contendas, fonte de caridade, norma de disciplina, aconselhador, defensor dos órfãos, redentor de cativos. Cesário nunca pronunciou uma calúnia, mentira ou maldição e punia os subordinados que praticavam essas coisas.

46. Cesário sempre ria apropriadamente e nunca ficava excessivamente triste, exceto pelo pecado dos outros. Cesário não odiava ninguém e, como sempre meditava, orava até pelos inimigos.

47. Enquanto viajava pelos Alpes com o bispo Euquério, eles encontraram uma mulher parálitica, que pediu para ser curada. Cesário pediu a Euquério para curá-la, mas o homem hesitou. Depois de muita insistência de Cesário Euquério obedeceu-o e estendeu os braços para a mulher.

48. Por meio da oração de Cesário javalis que viviam aparecendo em um campo do mosteiro desapareceram.

49. Cesário exorcizou o escravo de Partênio com óleo consagrado.

50. Após buscar os serviços de uma prostituta em cômodo no qual Cesário dormira quando de sua visita à paróquia na vila de Launico, o médico Anatólio foi tomado por um tremor em público e confessou o seu crime diante de todos.
51. Cesário curou um dos escritores do texto de uma febre terçã por meio de óleo consagrado.
52. O Bispo Cipriano arrependeu-se de não ter buscado aprender mais de Cesário.
53. As virtudes singulares de Cesário: virgindade, sinceridade, modéstia com pudor, sabedoria com simplicidade, severidade com brandura, doutrina com humildade, uma vida imaculada. A afeição inigualável em orar pelos inimigos.
54. O costume de Cesário de ensinar pela memória e de pregar em alta voz na igreja. Ele valorizava tanto o dever da pregação que, nos momentos em que estava doente, designava padres e diáconos para substituí-lo. Cesário advertia aos bispos que se recusassem a pregar que isso seria lembrado no dia do julgamento.
55. Uma síntese dos temas dos sermões de Cesário: festivais específicos; passagens da escritura; contra a bebedeira, a luxúria, a discórdia, o ódio, o orgulho, os sacrílegos, os adivinhos, o rito pagão das Calendas, a adoração de árvores e fontes, os vícios de todos os tipos. A prática de Cesário de distribuir seus sermões, inclusive aos clérigos além das terras francas.
56. Cesário decretou que somente maiores de 30 anos que tivessem lido quatro vezes o Velho e o Novo Testamento poderiam ser ordenados diáconos.
57. Cesário construiu uma tripla basílica num único local (a nave em honra a Santa Maria e as laterais devotadas a São João e a São Martinho) e preparou sarcófagos para enterrar as freiras.
58. A morte de Cesária a Velha e seu enterro entre o altar e o trono episcopal. Cesária a Jovem sucedeu-a como a mãe do mosteiro. Cesária a Jovem incentiva as virgens a copiarem os livros sagrados em meio ao canto de salmos, jejuns, vigílias e leituras.
59. Cesário e a prática de oração incessante, leitura, agradecimento e pregação, inclusive nas Matinais e nas Vésperas. Ele estabeleceu a regra de que recém-casados deveriam ser abençoados na igreja três dias antes da consumação de seu casamento.
60. Os opositores de Cesário em relação à doutrina da graça. O Concílio de Valença e a ausência de Cesário devido à doença. O envio de representantes, dentre os quais o bispo Cipriano de Toulon. As disputas sobre a graça de Deus e a solução proposta por Cesário. O Bispo Bonifácio de Roma resolveu a querela e confirmou a autoridade apostólica de Cesário.
61. A exortação de Cesário às pessoas para cuidar melhor dos servos, já que esta condição não era um vínculo eterno.
62. Cesário praticava a leitura sem interrupção nas refeições com seus clérigos. Cesário recebia os estrangeiros como se fossem conterrâneos. [Com grande zelo e fervor espiritual ele encarregou-se de igrejas, mosteiros, peregrinos, viúvas e doentes. Ele costumava orar para que ninguém fosse oprimido injustamente. Ele recebia os visitantes com caridade. As mulheres não tinham permissão de entrar em sua casa, incluindo familiares, freiras e servas. Cesário desenvolveu este costume para remover toda a ocasião de suspeita maligna]⁵⁹³.
63. A informação de que o texto continuará por meio do padre Messiano e do diácono Estéfano que serviram Cesário desde a sua juventude.

Livro II – Escrito pelo padre Messiano e pelo diácono Estéfano

1. Os pedidos de desculpas de Messiano e de Estéfano em relação aos defeitos formais do texto.
2. Cesário curou a mudez da filha do diácono Pedro através de oração e imposição de mãos. A comparação com o personagem bíblico Eliseu.
3. Cesário e a prática de afastar-se imediatamente após a ação do Espírito através de suas orações para evitar a arrogância.
4. Quando Cesário partia para casa, Pedro foi atrás dele. Então o bispo deixou um de seus criados de quarto (*cubiculariis suis*) e pediu para que o rapaz ficasse de vigilância sobre a doente. Cerca de menos de uma hora depois, ela recuperou seus sentidos. Seu pai anunciou a todos o milagre e a própria garota foi testemunha do ocorrido.

⁵⁹³ Esta passagem também foi encontrada no texto do *codex* Paris. B. N. lat. 5295 e Cavallin a julga uma interpolação. Cf. KLINGSHIRN, W. *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters*. p. 42, n. 89.

5. O costume dos servos de Deus de se recusarem a desempenhar milagres e a severidade distintiva de Cesário em evitá-los. A prática de pregar sermões enquanto dormia.
6. O diácono Estéfano presenciou Cesário falando com Deus.
7. Cesário detestava os vícios da descrença, mentira, soberba, luxúria e principalmente da embriaguez.
8. Na ocasião em que muitos cativos de várias regiões foram levados a Arles para serem redimidos, Cesário acabou ficando responsável por alimentar uma grande multidão. Um de seus administradores criticou a atitude do bispo, dizendo-lhe que os cativos deveriam pedir nas ruas por sua própria comida para que não faltasse o pão da mesa de Cesário. O bispo recolheu-se em oração em sua própria célula e depois pediu ao notário Messiano para comprar grãos para fazer pães para todos. No entanto, ele sabia não haver provisões para a sua mesa no dia seguinte.
9. As pessoas que comiam na mesa de Cesário reclamaram bastante. Mas, no dia seguinte, os reis burgúndios Gundebaldo e Sigismundo enviaram à cidade três navios cheios de grãos (*latenae*) porque sabiam como o servo de Deus praticava feitos de misericórdia.
10. O patrício Libério relatou a Messiano que foi perfurado por uma lança no abdômen durante a emboscada visigoda e que solicitou a ajuda de Cesário.
11. Embora o bispo estivesse repousando em uma propriedade do mosteiro, ele imediatamente se dirigiu ao local em que Libério estava.
12. Libério pressentiu a chegada do bispo. Quando ele entrou no cômodo em que jazia, o patrício tomou a capa de Cesário e a colocou em sua ferida. Libério não apenas recuperou a saúde, como também a força, já que voltou para sua cidade a cavalo.
13. Agrécia, a esposa de Libério, sofrendo de intenso fluxo de sangue como a mulher que tocou nas vestes de Jesus, pediu a Messiano um pedaço da roupa de Cesário. Embora frequentasse livremente a célula do bispo, temendo o pecado de furto, Messiano pediu a um dos criados de quarto (*cubiculario*) de Cesário um pedaço de uma veste velha.
14. Apesar de Messiano e o criado de quarto terem sido discretos na obtenção do pedaço da veste, Cesário teve uma revelação do ocorrido. O bispo então pediu para que os pedaços cortados de sua veste, antes de serem entregues aos pedintes, fossem levados ao altar da basílica de São Estêvão.
15. Agrécia recebeu o pedaço da veste e foi curada.
16. Cesário, juntamente com outros bispos, curou mulher parálitica na basílica de São Estêvão por meio de oração e sinal da cruz.
17. Frascos contendo óleos ungidos por Cesário para realizar batismos não quebravam.
18. Na visita à paróquia em Luco, Cesário exorcizou a escrava (*ancillae*) de Eucíria de um demônio chamado Diana
19. Cesário deu sua bênção à garota e pediu para que ela fosse ungida com óleo abençoado por ele. O padre Lúcio, o diácono Dídimio e um dos escritores do livro foram testemunhas.
20. Também em visita a uma paróquia, Cesário exorcizou uma criança de oito anos que vestia roupas clericais. Mais tarde, o garoto tornou-se um subdiácono.
21. Em visita à paróquia de La Ciotat, Cesário exorcizou a filha de Novato por meio de imposição de mãos e óleo ungido. Cesário afirmou nunca antes ter visto aquele tipo de demônio que fazia os corvos atacarem a garota toda a vez que ela saía de casa.
22. Em viagem à propriedade pertencente à igreja na qual a paróquia de Succentriones estava localizada, um dos notários da igreja esqueceu um objeto de Cesário na localidade. Por meio desse objeto, o demônio, que residia em uma casa de banho no local e aterrorizava as pessoas, fugiu daquele lugar.
23. Cesário auxiliou com *solidii* na libertação de Benedito e seus netos, provenientes da Gália. Porque uma de suas netas estava vestida com roupas masculinas, Cesário não percebeu que se tratava de uma garota e por isso beijou a criança.
24. Dois dias mais tarde essa garota, agora se passando como a menina que era, voltou ao bispo, pedindo mais *solidii*, solicitação que foi atendida. O padre Jacó, que vivia na basílica dos Apóstolos em Arles, desconfiou da farsa e relatou ao bispo. Cesário não se arrependeu de suas boas ações e pediu a Deus para que tornasse a garota uma freira, para que nunca mais beijasse outro homem. Porém, no dia seguinte, a menina faleceu.

25. Cesário curou uma mulher parálitica em Marselha por meio de oração e bênção de Cesário.
26. Cesário apagou o fogo no mosteiro de São João por meio de orações e de sua própria virtude.
27. A propriedade de certo homem nos Alpes era sempre devastada pelas frequentes tempestades. Em certa ocasião, um objeto de Cesário foi esquecido no local e o proprietário ordenou que uma cruz fosse feita a partir desse objeto, colocando em um local de destaque. Por esta razão, as tempestades cessaram.
28. Cesário apagou o fogo da casa de Vicêncio por meio do sinal da cruz.
29. Cesário exorcizou a filha de padre, que ainda era um leigo à época, por meio de oração e sinal da cruz. Cesário pediu para que o homem o procurasse em sua célula discretamente depois das Matinais.
30. Enquanto andava pela rua, Cesário libertou homem possesso apenas tocando em sua capa e fazendo o sinal da cruz. Seus acompanhantes sequer perceberam o que ele fizera pelo homem.
31. Os escritores queixaram-se da falta das leituras à mesa de Cesário, as quais valorizavam a memória das coisas edificantes.
32. Os escritores admitiram que realmente só puderam valorizar estas ações de Cesário depois de sua morte.
33. Novamente os escritores admitiram que realmente só puderam valorizar estas ações de Cesário depois de sua morte.
34. O Espírito Santo revelava os vícios dos outros a Cesário.
35. A aparência renovada de Cesário diariamente.
36. Dois anos antes de sua partida, Cesário havia revelado somente aos escritores do texto a visão que havia tido com o Senhor Jesus e com o paraíso que o aguardava.
37. As escusas dos autores pela prolixidade e por não incluírem todas as histórias a respeito do bispo.
38. Os autores informaram que passariam a relatar os milagres desempenhados por Cesário depois de sua morte anteriores à escrita do relato.
39. A cura do arquivista público Desidério de uma febre terçã ao beber a água na qual o cadáver de Cesário foi lavada.
40. A cura do filho do ilustre Sálvio de uma febre terçã. Seu pai lhe pediu para beber a água na qual o cadáver ou resto das roupas de Cesário foram lavadas. Depois de fazer isso, a doença retirou-se dele.
41. A cura do filho do ilustre Marciano de uma febre ao beber a água na qual o resto das roupas de Cesário foram lavadas.
42. A cura de um franco de uma febre quartã ao beber a água na qual resto das roupas de Cesário foram lavadas. Foi um dos autores do texto que, ao ser procurado na rua, cedeu ao franco o pedaço da veste.
43. Os pedidos de desculpas dos autores pela falta de eloquência.
44. Uma lâmpada do cômodo em que o cadáver de Cesário estava não quebrou ao cair no chão.
45. Um elogio ao rei Childeberto, que governava Arles com tranquilidade, paz e o consenso de Deus. Enquanto os arianos acusavam falsamente Cesário de traição, o governo de Childeberto não aterrorizava os bispos do Senhor, mas tratava-os com veneração.
46. Aproximando-se o dia da saída de Israel da terra do Egito, que é o que significa a saída de uma alma da vida terrena, Cesário teve premonições diversas. O bispo sugeriu inclusive que a data de sua morte coincidiria com a de São Agostinho, o católico de cujo pensamento Cesário mais apreciava.
47. Cesário pediu para ser carregado ao mosteiro das freiras, para que pudesse as consolar e pedir para que elas continuassem mantendo a regra que ele elaborara. Ele elogiara as freiras em seu testamento para os bispos sucessores e em suas cartas para o resto do clero, o prefeito, os condes e os cidadãos. Ele então retornou para a igreja.
48. Cesário morreu nos braços dos bispos, padres e diáconos a seu serviço no mesmo dia do festival de São Genésio, entre os dias de aniversário da dedicação de seu mosteiro e da morte de São Agostinho.

49. Todos – bons ou maus, cristãos ou judeus – choraram e salmodiaram em seu funeral. As pessoas disputaram as roupas do cadáver.
50. Cesário foi enterrado na basílica de Santa Maria que ele próprio construía no mesmo local em que os corpos das freiras do mosteiro eram enterrados.

2) SÍNTESE DA VITA PATRUM

Prefácio: A justificativa de elaboração da obra e a explicação de seu título.

I. Sobre os abades Lupicínio e Romano.

Prefácio: Sobre a determinação daqueles que tem praticado bons atos para manter a pureza do batismo.

1. O casamento forçado de Lupicínio e a recusa de casamento de Romano para servir a Deus. Após a morte de seus pais, a decisão consensual de irem para o deserto do Jura. Lá, eles construíram uma pequena cabana, na qual oravam, salmodiavam e alimentavam-se de ervas. A malícia daquele que caiu do céu perturbava os servos de Deus jogando pedras neles diariamente sempre que começavam a orar para que eles voltassem para a estrada. Sendo jovens, eles não foram capazes de suportar as hostilidades do inimigo e resolveram voltar para a habitação dos homens. No caminho, eles entraram na casa de uma mulher pobre, a qual os aconselhou a voltarem.

2. Então, armados com o sinal da cruz e com suas varas nas mãos, eles retornaram ao deserto. Com seu regresso, o demônio começou a atirar pedras neles, mas eles persistiram na oração e obtiveram o favor de Deus com a remoção da tentação. A chegada de vários irmãos de diversos lugares para ouvir a palavra de pregação dos eremitas. A construção de três mosteiros. A obtenção de alimento por meio do trabalho dos próprios irmãos. Os dois pais visitavam seus filhos, mas Lupicínio tornou-se o único abade. Ele era muito sóbrio e também muito severo: ele comia apenas uma vez a cada três dias e, caso sentisse fome antes do tempo, ele banhava suas mãos em uma jarra de água para saciar sua sede. Ele não permitia que os irmãos agissem ou falassem de forma incorreta e ainda evitava qualquer contato com mulheres. Já Romano era simples e dava bênçãos igualmente para homens e mulheres.

3. Na falta de recursos para sustentar a congregação, anualmente Deus revelava a Lupicínio um lugar no deserto onde havia tesouros escondidos desde tempos antigos. Neste lugar, ele recolhia a quantidade de ouro e prata que conseguia carregar ao mosteiro com a qual adquiria comida. Ele nunca divulgava para nenhum irmão o local que o Senhor mostrava a ele. Em uma visita no mosteiro da Alamania, Lupicínio deparou-se com uma refeição muito luxuosa e repreendeu os monges. Depois disso, vinte homens deixaram o mosteiro em busca de prazeres mundanos. Por meio de uma visão, Romano soube do ocorrido e censurou o irmão por tanta severidade. Em seguida, ele orou por aqueles que tinham partido. O Senhor tocou o coração desses monges e eles arrependeram-se, congregando-se novamente e fundando seus próprios mosteiros. Romano e sua simplicidade de palavras e a prática de cura dos doentes por meio de suas orações.

4. Romano curou nove leprosos.

5. Lupicínio, já velho e vestido com roupas de pele, foi ao encontro do rei Chilperico da Burgúndia na cidade de Gênova. Quando ele ainda estava no portão, o rei sentiu seu trono tremer e pensou que estivesse acontecendo um terremoto. Lupicínio então foi trazido diante do rei como Jacó diante de Faraó e, apresentando-se como o pai das ovelhas do Senhor, pediu-lhe alimentação e vestimenta. O rei concedeu-lhe campos e vinhedos, mas Lupicínio requereu apenas alguns dos frutos que esses campos e vinhedos produzissem. O rei então ordenou que os irmãos recebessem anualmente das propriedades do fisco trezentos *modii* de trigo e vinho e cem *solidi* de roupas.

6. Em idade avançada, Romano informou a Lupicínio que não gostaria de ser enterrado em um mosteiro no qual as mulheres estivessem proibidas de entrar. Quando morreu, Romano foi então enterrado a dez milhas do mosteiro. Já Lupicínio foi enterrado na basílica do mosteiro.

II. Sobre o bispo Santo Ilídio.

Prefácio: Sobre os confessores de Cristo, ou seja, aqueles que não sofreram martírio, mas que se tornaram seus próprios perseguidores para se apresentarem dignos diante de Deus. Os pedidos de desculpa pela falta de polidez devido ao fato de não ter estudado gramática nem cultivado os escritores seculares, visto que somente aprendera assuntos eclesiásticos por meio do ensino de Avito de Clermont.

1. A santidade perfeita de Santo Ilídio e sua escolha pelas pessoas, por inspiração de Deus, como bispo de Clermont e pastor das ovelhas do Senhor. O rumor de sua fama chegou ao imperador em Trier, cuja filha estava possessa. Os mensageiros do imperador levaram o velho homem a Trier, o qual foi recebido com grande respeito. O santo bispo prostrou-se em oração e passou a noite cantando hinos sagrados. Colocando seus dedos na boca da garota, ele expulsou o espírito mau que a atormentava. Ao ver este milagre, o imperador ofereceu ao bispo ouro e prata. Ilídio veementemente recusou a oferta, porém conseguiu que o tributo devido ao tesouro imperial pela cidade do Auvergne fosse pago não em espécie, trigo e vinho, mas em ouro. A morte do santo e o enterro em sua cidade.

2. Embora muitas pessoas criticassem a santidade de Ilídio devido ao fato de ter realizado apenas um milagre, a virtude que vem das tumbas era mais digna de louvor do que os feitos de uma pessoa viva, cuja preocupação reside nas coisas mundanas. A cura de Gregório de Tours ainda criança de uma doença no estômago na tumba de São Ilídio e a promessa de que se tornaria um clérigo. A cura de cegueira do Conde Venerando.

3. As relíquias de São Ilídio e de outros santos colocadas no altar de Gregório na residência do bispo em Tours, apesar de serem de madeira, não pegaram fogo.

4. A cura de uma criança de dez meses na tumba de São Ilídio, a qual chegou a falar, pedindo um copo de água. Depois disso, ela somente voltou a falar na idade própria. Um abade teve uma visão com São Ilídio e pôde livrar toda a congregação de um incêndio. São Avito melhorou as construções nas quais São Ilídio jazia. Neste mesmo local estava enterrado o corpo de Justo.

5. O encerramento do livro.

III. Sobre o abade Santo Abraão.

Prefácio: Sobre a fé dos santos do Senhor

1. O nascimento às margens do Rio Eufrates. O desejo de ir ao deserto do Egito visitar eremitas. No caminho, ele foi capturado pelos pagãos e colocado em uma prisão. Ele desfaleceu lá por cinco anos até que um anjo o libertou. Ele foi até o Auvergne e estabeleceu um mosteiro próximo à Igreja de São Círcio. Ele exorcizava demônios e curava as doenças. A multiplicação de vinho após o festival da igreja. Sua morte em idade avançada no mosteiro e o enterro com honra. Os feitos do santo relatados pelo bispo Sidônio, incluindo os milagres em sua tumba.

IV. Sobre o bispo São Quintiano.

Prefácio: Sobre a oposição dos frutos do Espírito e dos feitos da carne.

1. São Quintiano, um africano, foi escolhido e consagrado bispo de Rodez. Neste episcopado, suas virtudes cresceram e, tendo avançado nas palavras do Senhor, resolveu aumentar a igreja de Santo Amâncio, movendo o defunto do lugar. Todavia, Amâncio apareceu em visão a Quintiano e explicou-lhe que, porque o bispo movera seus ossos de lugar, ele seria exilado

embora não fosse privado da honra que lhe era devida. Depois disso, houve uma grande confusão entre os cidadãos e o bispo e os godos que estavam na cidade, suspeitando que Quintiano estivesse desejoso de submetê-la à dominação dos francos, armaram de capturá-lo. O santo homem soube destes planos e durante a noite fugiu com seus servos mais fieis para Clermont. Lá Eufrásio, que sucedera o bispo Aprúnculo, recebeu-o com propriedades, campos e vinhedos. Ele também foi tratado com muito respeito pelos bispos de Lyon. Com a morte de Santo Eufrásio, Apolinário o sucedeu. Com a morte de Apolinário após três meses de bispado, o rei Teodorico ordenou o episcopado de Quintiano. Os ataques a São Quintiano feitos por Próculo, homem responsável pelas finanças públicas que tinha sido ordenado padre, o qual tomou o poder sobre os bens da igreja. Quintiano recorreu aos cidadãos mais sábios e restaurou a autoridade sobre a igreja. A comparação com o episódio bíblico de Paulo e as acusações de Alexandre.

2. Quintiano e a assiduidade em oração e o amor pelas pessoas da cidade. Com o cerco de Teodorico, o homem de Deus passou a noite fazendo jejuns, vigílias e cantando salmos nos muros da cidade. Assim, o rei perdeu seus sentidos e decretou que ninguém podia ser atacado dentro de oito milhas da cidade. Quando o castelo de Vullore foi tomado, o padre Próculo correu para o altar da igreja, mas acabou sendo atacado.

3. Depois do massacre e da destruição do Auvergne, o senador Hortênsio arrastou injustamente um dos parentes do bispo para a prisão. Quintiano, ao ser informado disso, tentou libertar seu parente, mas não obteve sucesso. Quintiano dirigiu-se à casa de Hortênsio e amaldiçoou todos do domicílio e pediu ao Senhor que ninguém daquela família fosse elevado à posição episcopal. Assim que o bispo retirou-se da casa, todos os servos ficaram com febre e muitos morreram. Três dias depois, Hortênsio colocou-se aos pés do bispo e o santo resolveu perdoá-lo, enviando água benta para a casa do senador. Quando as paredes foram borrifadas com esta água, a doença desapareceu.

4. A instrução em escritos eclesiásticos, a magnificência em doar esmolas e o exorcismo de demônios. No mosteiro de Cambidobrensis, havia um endemoniado com convulsões horríveis e Quintiano enviou padres para colocar as mãos sobre ele. Porque os padres não obtiveram sucesso, o próprio santo de Deus colocou os dedos na boca do possesso e libertou o demônio. O bispo espantou a seca trazendo a chuva durante a celebração das Rogações.

5. A velhice de Quintiano. Apesar da doença, ele nunca perdeu a preocupação pelos pobres, nem a postura diante dos homens poderosos. A morte em perfeita santidade e o enterro na basílica de São Estêvão. As relíquias obtidas em sua tumba.

V. Sobre o abade São Portiano.

Prefácio: Sobre a exaltação dos pobres.

1. Enquanto era escravo de um bárbaro por longos anos, diversas vezes Portiano tentava fugir. Ele dirigia-se ao mosteiro, pedia ao abade que o concedesse perdão e voltava ao seu senhor. Na última vez em que o fez, seu senhor o seguiu e acusou o abade de atrair seu servo. Mas o bárbaro ficou cego e chamou pelo abade pedindo que rogasse a Deus em seu favor e entregou Portiano para servir no monastério. Após ser convencido pelo abade, Portiano colocou suas mãos sobre os olhos do bárbaro, fez o sinal da cruz e o homem voltou a ver. Portiano foi para o mosteiro e tornou-se um clérigo. Suas grandes virtudes tornaram-se conhecidas, como por exemplo, mastigar sal durante seus períodos de jejum para refrescar seu paladar. Portiano sucedeu o abade após sua morte.

2. Na época em que Teodorico invadiu o Auvergne, exterminando e devastando o território, Portiano apressou-se diante do rei para interceder em favor do povo que reclamava da ocupação dos homens na região. Ao chegar lá, deparou-se com Sigivaldo, braço-direito do rei, que

implorou que Portiano tomasse vinho e rezasse por ele. Portiano não aceitou e disse ainda que desejava encontrar com o rei primeiro. Sigevaldo o ignorou, ordenando que lhe trouxessem uma taça cheia de vinho. Contudo, no momento em que Portiano levantou sua mão para fazer o sinal da cruz, sua taça partiu-se ao meio, o vinho esparramou-se pelo chão e apareceu uma serpente. Os homens do exército caíram a seus pés em adoração e um grande alvoroço surgiu. O rei imediatamente saltou de sua cama e correu em direção ao abade. E sem ao menos ele pronunciar uma só palavra, o rei libertou a todos pelos quais Portiano intercederia e fez o que lhe era desejável. Por causa deste feito, Portiano recebeu duplo benefício da graça de Deus, ressuscitando alguns da morte e livrando outros da servidão.

3. Houve muitas tentativas por parte do diabo de derrotar Portiano e uma guerra aberta começou contra o abade. Certa feita, Portiano acordou com sua cela em chamas e caiu de joelhos em oração fazendo o sinal da cruz. Rapidamente o fantasma das chamas que ele havia visto desapareceu, confirmando então que era uma tentativa maligna contra sua vida. A história foi então revelada a Protásio. A morte de Portiano em idade avançada e os milagres em sua tumba.

VI. Sobre o bispo São Galo.

Prefácio: Sobre a abdicação de uma posição social em prol dos assuntos celestiais.

1. São Galo era devoto ao Senhor desde sua infância, sendo criado em berço nobre da principal família senatorial da Gália. Porém, quando seu pai George quis que ele se casasse com a filha de um nobre senador, ele fugiu com um jovem escravo para um monastério e pediu ao abade que raspasse seus cabelos. O abade requereu a permissão do pai de Galo. Este, ao saber do desejo do filho, e entendendo que era desejo de Deus o chamado de seu primogênito, o abençoou.

2. Galo tornou-se um clérigo, dentre os quais o mais puro, casto e que nunca tinha pensamentos impuros. Jejuava, facilmente abstinha-se de alimento, dedicava-se profundamente aos seus estudos e possuía a mais incrível voz. Certa vez, enquanto cantava, o bispo Quintiano deleitava-se e não mais permitiu que ele permanecesse ali, trazendo-o de volta a cidade. O rei Teuderico e a rainha Suavegotha desenvolveram tamanha afeição pelo jovem, amando-o mais que a seu próprio filho. Desde então, o rei não mais se separou de Galo. Quando eles foram a Cologne, Galo tomou conhecimento de um templo onde os bárbaros pagãos traziam ofertas e adoravam outros deuses e esculturas de madeiras. Galo ateou fogo no templo e, sendo posteriormente perseguido pelos pagãos, escondeu-se na casa real. Ao saber das ameaças dos bárbaros, o rei o defendeu.

3. Após a morte do bispo Quintiano, iniciou-se um grande lamento e grande discussão sobre quem seria o substituto do pontífice. Galo chamou seu clérigo Vivêncio e, cheio do Espírito Santo, disse que ele seria o melhor substituto para o cargo, já que o Senhor o tinha revelado isto. O clérigo irou-se contra Galo e, furioso, deixou o local. Enquanto Vivêncio partiu, o padre Impetrato sugeriu que Galo contasse ao rei Teuderico o ocorrido. Neste tempo, houve também a morte do bispo Aprúnculo de Trier e os clérigos daquela localidade pediram Galo como bispo sucessor. Todavia, o rei designou-o para Clermont, mesmo com as tentativas de simonia dos clérigos em comprar a decisão do rei por meio de presentes. Galo foi anunciado padre, e depois, com a execução de um banquete pago por uma pequena parcela do tesouro público, foi proclamado Bispo. Aclamado por cantores e pelo povo, foi então consagrado em sua própria Igreja.

4. Galo era conhecido por conduzir seu bispado com grande humildade e caridade sendo até comparado a Moisés pelo seu sofrimento nas provações. Certa vez, quando atacado com calúnias e insultos pelo sacerdote Evódio, membro de uma família senatorial, ele não se alterou nem o respondeu. Contudo, ele saiu e foi percorrer as basílicas. O agressor correu atrás dele, e

atirando-se a seus pés, pediu-lhe o perdão. O bispo o perdoou e pediu-lhe que nunca mais atacasse outro bispo, posição que ele não seria digno de alcançar. Algum tempo depois, tendo Evódio sido eleito bispo de Javols e já se preparando para a consagração, o povo levantou-se contra ele de modo que não obteve o governo daquela igreja.

5. Galo repreendeu o diácono Valentiniano pela vaidade em cantar na celebração da missa.

6. Galo curou a febre de Julião. O bispo dissipou as chamas de incêndio na cidade de Clermont. Ele também livrou a cidade de um terremoto, evitando que qualquer cidadão fosse ferido. Por fim, ele também foi responsabilizado pelo milagre de livramento da peste bubônica.

7. A morte de Galo por motivos de febre. No entanto, ao receber a revelação de que morreria em três dias, ainda comungou com o povo. Ele morreu, aos 66 anos de vida e 27 de episcopado, entoando cânticos e estendendo suas mãos aos céus. Mas ainda grandes milagres aconteceram após sua morte, principalmente por meio da grama que cobria seu caixão: muitas pessoas tomavam chá com esta relva e eram curadas; ou oravam sobre ela e recebiam o que pedia. A cura de Valentiniano, o diácono cantor, que quando acometido por grande febre, decidiu visitar a tumba de Galo. Ele não apenas rezou, como também colheu algumas ervas que cercavam sua tumba, as mastigou e recebeu a restauração de sua saúde.

VII. Sobre o bispo São Gregório.

Prefácio: Sobre a perseguição do pecado em busca da santidade.

1. Gregório era um homem bem educado, habitava entre os senadores e era casado com Armentária. Ele administrou a região de Autun e perseguiu os homens fora da lei com justiça durante 40 anos.

2. Logo após ficar viúvo, ele voltou-se ao Senhor. Sendo escolhido pelo povo, tornou-se bispo de Langres. Ele servia com tanta devoção, que procurava não se envaidecer, escondendo do povo seus atos misericordiosos, tais como deixar de comer para dar aos pobres ou dar esmolas em segredo, para evitar a vanglória. Certa feita ele recusou-se a abençoar outros clérigos porque se achava indigno. No entanto, ele não conseguiu esconder suas virtudes por muito tempo: ele expulsou demônios apenas com o sinal da cruz sem ao menos tocar o possuído e fez doentes que deitaram em sua cama serem completamente restituídos.

3. Quando de sua morte, muitos milagres aconteceram. Alguns prisioneiros, ao perceberem que seu caixão estava sendo transportado por área próxima à prisão, começaram a rogar por misericórdia e piedade e, de repente, as portas das cadeias foram abertas e seus grilhões arrebatados. Eles então foram adorar ao santo. Logo depois o juiz libertou a todos, reconhecendo seu arrependimento.

4. São Tétrico, seu filho e sucessor, promoveu reformas na igreja onde Gregório havia sido enterrado, permitindo que seu sarcófago tornasse-se um lugar mais visível para as pessoas. No momento em que seu sarcófago estava sendo movido para seu novo lugar, a tampa de seu caixão abriu-se permitindo que as pessoas pudessem ver seu rosto intacto e inteiro, como se fosse apenas uma pessoa dormindo e não morta. Suas roupas estavam novas e não corroídas, o que os fez acreditar que se devia a sua vida de abstinências incorruptível às paixões deste mundo.

5. Libertação de possessão de uma jovem após oração na tumba de São Gregório, com apenas invocação de seu nome.

6. Gregório morreu aos 90 anos de idade e 33 de episcopado.

VIII. Sobre o bispo São Nicéio de Lyon.

Prefácio: Sobre a predestinação e os eleitos de Deus.

1. Um homem de família senatorial chamado Florêncio, casado com Artêmia, tinha dois filhos. Ele foi procurado para servir ao ministério como pelo bispo da cidade. Sua esposa suplicou que não aceitasse já que o bebê que ela carregava em seu ventre seria dedicado ao ministério: ele seria chamado Nicétio, uma vez que sua mãe declarou que ele seria um conquistador do mundo. Desde pequeno, Nicétio foi introduzido à educação eclesiástica. Quando na ocasião da morte de seu pai, Nicétio já era um clérigo mas ainda morava com sua mãe e ajudava os servos de sua família no trabalho manual uma vez que acreditava que o trabalho suprimia os desejos carnis. Quando acometido por uma grande dor em sua face, sua mãe clamou por São Martinho e Nicétio foi curado, recebendo, portanto, porção dupla do milagre. Ele foi liberto da infecção, mas a cicatriz permaneceu em seu rosto como testemunha do milagre.
2. Aos trinta anos de idade, Nicétio foi aclamado ao sacerdócio sem abandonar o trabalho de sua casa paternal, a fim de que toda criança nascida em sua casa, fosse instruída na leitura e ensinamento dos salmos e da castidade. O santo demonstrava grande cuidado com o jovem Gregório a quem cuidava com paternal afeição, que o próprio declarava que Nicétio era puro em corpo como era em coração, extremamente submisso à sua mãe, como se fosse um de seus servos.
3. Sacerdos, bispo de Lyons naquela época e tio de Nicétio, adoeceu e rogou ao rei – com quem mantinha uma relação afetuosa – que Nicétio o sucedesse após sua morte. O rei aceitou sua vontade e Nicétio, também aceito pelo povo, foi consagrado como bispo de Lyons. Ele serviu sempre em concordância e paz, perdoando ofensas. Porém, enfrentou alguns problemas com o conde Armentário.
4. Nicétio realizou o exorcismo de um diácono.
5. Nicétio veio a falecer aos 22 anos de episcopado e 60 de idade. No entanto, durante seu funeral, um cego pediu que fosse alojado abaixo de seu caixão e ali recebeu a cura de sua visão. Quando chegou o tempo da leitura de seu testamento, fixado pela lei romana, foi conhecido que Nicétio nada havia deixado para a igreja em que tinha sido enterrado, o que acarretou a ira de um dos padres da basílica, que o caluniou perante o juiz. Durante a noite, Nicétio apareceu ao padre acompanhado de outros dois bispos e o castigou batendo em sua garganta para que nunca mais blasfemasse. O padre acordou com grande dor em sua garganta e precisou ficar 40 dias de cama, mas ao clamar pelo nome de São Nicétio teve sua saúde restabelecida. Bispo Prisco, grande oponente do santo, deu a capa de Nicétio a um certo diácono, que a usou irresponsavelmente. Após ser alertado do poder que aquela capa continha, ele não aceitou essa informação e zombou que faria meias a partir dela. No momento em que cortou a manta, fez as meias e as colocou, o diabo se apoderou do diácono e o jogou no chão. Fogo devorou seus pés e essa foi a vingança divina sobre ele.
6. Agiulfo, diácono de Lyons, retornou de Roma trazendo relíquias de homens santos, e ao passar pela tumba de Nicétio, reconheceu sua santidade e poder. Ele tomou do padre a capa que foi de Nicétio, reconhecendo seu poder, e ainda levou consigo as ervas que envolviam a tumba do santo. Cegos foram curados e aleijados andaram pela glória de Deus revelada através das relíquias de Nicétio.
7. Um assassino que vingou a morte de seu irmão durante um motim foi liberto da prisão quando rogou por misericórdia perto da tumba de Nicétio.
8. A cama e a lâmpada que Nicétio utilizava em seu quarto foram consagradas novas relíquias do santo, e conforme outras iam sendo encontradas e dedicadas, mais milagres aconteciam através delas, como a cura de um cego e a cura do bispo Pronímio, da epilepsia.
9. No tempo em que o santo ainda estava vivo, um pobre homem recebeu dele uma carta com sua assinatura, que lhe permitia pedir esmolas em nome dele. Após a morte de Nicétio, ainda

muitas pessoas queriam fazer doações ao verem a assinatura dele. Certo burgúndio resolveu seguir esse homem e o atacou quando ele entrava na floresta, roubando seu dinheiro e sua carta. Contudo, o pobre homem clamou a São Nicétio que mantivesse ao menos a carta para que ainda tivesse uma razão para viver. O burgúndio deixou a carta e levou apenas o dinheiro, deixando o homem quase morto. Este se encaminhou em direção à cidade e foi encontrado pelo Bispo Pronímio, a quem contou o ocorrido. O bispo, por sua vez, reportou isso ao conde e ao juiz, que convocaram o burgúndio para julgamento. Questionado sobre o ocorrido, este negou que tivesse roubado o pobre homem e, neste exato momento caiu com os olhos fechados aparentando estar morto. Duas horas depois, ele acordou e admitiu sua culpa.

10. Para saber quantos prisioneiros foram libertos e quantos grilhões foram abertos por milagre de Nicétio, a prova estava nos ferros e metais ajuntados na Basílica de São Nicétio até os dias da escrita do relato.

11. Três mulheres foram libertas de espíritos malignos quando passaram a caminho da basílica de São Martinho, onde acabara de chegar relíquias de São Nicétio. Certo homem chamado Dado partiu para a expedição contra São Bertrand de Comminges. Ele tinha feito uma promessa de que, se voltasse para casa a salvo, dedicaria em honra a São Nicétio a sua igreja os bens que adquirisse. Quando voltou para casa, vivo, concedeu à igreja apenas um cálice de prata dos dois adquiridos em sua expedição. O santo apareceu para ele em sonho e disse-lhe que se não cumprisse seu voto caso sua família pereceria. O homem, amedrontado, manteve o combinado.

12. Homem foi curado de doença dos olhos após pôr o papiro de contos dos milagres de Nicétio sobre seus olhos.

IX. Sobre o abade São Pátroclo.

Prefácio: Devemos a Deus aquilo que podemos dar.

1. Pátroclo, cidadão de Berry, embora não estivesse entre os nobres, nasceu de família livre. À idade de 10 anos foi ordenado a vigiar o rebanho de ovelhas, enquanto seu irmão estudava. Certa vez, após ser humilhado pelo seu irmão pelo seu afazer, Pátroclo decidiu abandonar o rebanho para estudar e rapidamente aprendeu os ensinamentos, a despeito de serem avançados para sua idade, superando, assim, até seu irmão. Ao final, foi recomendado ao trabalho por Núnio, pessoa próxima do rei Childeberto de Paris, que o recebeu com grande afeição. Quando retornou para casa, seu pai já havia morrido e ele encontrou sua mãe com o desejo de fazê-lo casar para alegrar sua viuvez. Negando a vontade de sua mãe, ele correu ao bispo Arcádio de Bourges e implorou-lhe que cortasse seus cabelos e o aceitasse como clérigo.

2. Pátroclo tinha o desejo de se mudar para o deserto, então ele saiu de Bourges e construiu um oratório. Pátroclo passou a ser conhecido pelo seu poder de exorcismo por meio da imposição de mãos e sinal da cruz. Constantes aparições do diabo a Pátroclo para o tentar, até mesmo aparecendo como São Martinho para convencê-lo de que ele deveria sair do exílio e voltar ao mundo.

3. A construção do monastério de Colombier. Para esta comunidade Pátroclo instituiu um abade para liderar o grupo de monges de modo que tivesse liberdade para ficar no deserto, pois sua morte estava próxima. Neste tempo ele completava 18 anos no deserto. Ele comunicou sua morte e faleceu logo depois, bem idoso e em santidade. O arcebispo da época tentou roubar seu corpo para ser enterrado na cidade onde nasceu, contudo, sendo contra a vontade do santo, suas vestes brilhantes o fizeram temer seu plano e se juntou aos outros irmãos no funeral desejado por Pátroclo. Uma mulher e uma jovem cegas tiveram sua visão restituída ao beijar o túmulo do santo, e homens e mulheres possuídos por espíritos malignos foram limpos ao se aproximar da tumba.

X. Sobre o recluso São Friardo.

Prefácio: Sobre a progressão na adoração à Deus e obtenção de sua ajuda.

1. São Friardo teve uma vida simples de adoração a Deus, retirando da terra apenas o que era para sua subsistência e vivendo em oração. Sendo muitas vezes zombado por seus vizinhos, certa feita foi libertado do ataque de vespas enquanto colhia palha após pedir a Deus que o fortalecesse. Recebeu também o livramento de não se ferir após ser atingido por uma árvore em queda.
2. A fuga para a Ilha de Vindunitta juntamente com o abade Sabauo e o diácono Secundelo, a fim de fugir das tentações mundanas. Dos três, somente Friardo permaneceu imune às tentações.
3. Friardo plantou uma árvore a partir de um ramo trazido pelo vento. Já em outra situação, uma árvore que tinha sido partida pelo vento, ao receber a oração do santo foi reconstituída.
4. Friardo predisse seu falecimento, mas esperou a visita do bispo Félix para sua morte.

XI. Sobre o recluso São Calupa.

1. A ida para o mosteiro e os problemas com alguns monges que dele reclamavam amargamente: o rigor de seu jejum o deixava fraco para trabalhar. A ida para um vale distante do mosteiro e os encontros com o diabo por meio de cobras e dragões. Ao rezar e executar o sinal da cruz quando estes animais o tentavam matar, ele recebeu o livramento.
2. As doações aos pobres daquilo que recebia e a restauração completa do corpo e do espírito quando alguém clamava por sua bênção. Água apareceu da rocha para alimentar a sua sede e de seu servo, e ribeiros de água surgiam por toda parte por divina provisão.
3. Calupa foi ordenado diácono e padre pelo bispo Avito. Ele doava remédios aos doentes acometidos por todos os tipos de problemas, contudo nunca deixou sua cela para não ser tomado por vanglória. Ele morreu aos 50 anos de idade.

XII. Sobre os abades São Emiliano e São Bráquio.

1. Emiliano deixou sua família e suas terras e partiu para o deserto de Clermont a fim de encontrar exílio. Ele utilizou-se de árvores para criar aquilo que lhe era necessário, plantou um pequeno jardim para se alimentar e encontrava consolo apenas na ajuda de Deus. Com grande devoção, ele dedicou seu tempo ao jejum e a oração para que nenhuma necessidade humana lhe tirasse o foco de Deus.
2. O encontro de Emiliano com o empregado do poder civil, Bráquio. Emiliano tentou convencê-lo a abandonar seu trabalho mundano para servir a Deus. O interesse pelas coisas divinas fez Bráquio aprender a ler as Escrituras em segredo. Após a morte de seu mestre Sigivaldo, ele apressou-se ao encontro de Emiliano e passou com ele cerca de três anos aprendendo os salmos. Seu irmão, no entanto, ao perceber que Bráquio não queria se casar, intentava matá-lo. Mas ele permaneceu servindo a Deus.
3. A morte de Emiliano e a fundação de Bráquio de diversos monastérios com a obtenção das terras que Sigivaldo havia deixado para a comunidade. Bráquio teve uma visão de sua morte através de um sonho.

XIII. Sobre o recluso São Lupicínio.

1. Jovem Lupicínio vivia de esmolas e foi acostumado a pagar diversas penitências. Muitas pessoas dirigiam-se até a sua cela para serem curadas apenas por tocar em sua mão ou ao receberem seu sinal da cruz.

2. Ele vivia com um servo a quem revelou sua iminente morte, ordenando que chamasse seus irmãos e filhos para que lhes dissessem adeus. Estes vieram, lamentaram com ele, beijaram seus pés, pegaram fragmentos de suas vestes; outros coletaram o seu sangue espalhado pelas paredes, constituindo-se assim algumas de suas relíquias, como o canal pelo qual ele recebia água e a sua saliva nas paredes.

3. Levantou-se um conflito entre os moradores da cidade de Lipidiacum e uma mulher de Trezelle pela posse de seu corpo.

XIV. Sobre o abade São Márcio.

1. Seu nascimento ocorreu em Clermont, e desde criança foi iniciado na educação religiosa. Em sua juventude combatia a luxúria e as paixões mundanas e, com a maioridade, resolveu se exilar em lugar distante onde não possuísse nenhuma ocupação a não ser adorar a Deus.

2. Sua bondade em curar os enfermos, expulsar demônios e parar o veneno da dor ao executar o sinal da cruz passou a ser famosa entre os habitantes dos arredores levando-os a visitá-lo e a reunirem-se com ele para apreender seus ensinamentos. O santo começou a ensinar muitos deles e os colocou a serviço de Deus. Um mosteiro foi criado no local. Deus revelou a Márcio um roubo nas terras do mosteiro.

3. Márcio cura Nivardo que sofria de uma forte febre por muitos anos. Márcio cura ainda o jovem pai de Gregório.

4. Aos 90 anos, São Marcio faleceu e sua tumba também se tornou palco para muitos milagres.

XV. Sobre o abade São Senoque.

Prefácio: Da cura da vaidade.

1. São Senoque tornou-se desde cedo para o Senhor e foi viver em pequenas ruínas que ele reconstruiu em pequenas habitações para se exilar. Ele convida o bispo Eufrônio para abençoar o lugar que ele havia restaurado: o oratório no qual São Martinho havia rezado. Senoque sobrevivia com pouca água e comida, e pagava diversas penitências como colocar correntes no pescoço, pés e mãos e não cobrir os pés durante o inverno. Ele abria mão do que recebia em benefício dos pobres.

2. Quando foi visitar Tours, uma grande vaidade começou a tomar conta dele, que sempre curou os enfermos a partir de sua abstinência. Desta maneira o orgulho passou a emergir sobre santidade. Após receber a repreensão de Gregório, ele voltou a viver em função dos enfermos.

3. A cura do jovem de Poitou. A cura da paralisia de dois jovens e crianças sob a imposição de mãos e sinal da cruz. A cura de mordidas de serpentes e veneno de animais pestilentos. A dedicação à construção de pontes sobre os rios livrando as pessoas de afogamentos na temporada de alagamentos.

4. Quando Gregório soube que sua morte estava próxima, o bispo foi ao encontro de Senoque, o qual morre logo depois. Houve a cura de um paralítico ao tocar na tumba do santo homem.

XVI. Sobre o abade São Venâncio.

1. O abandono de seu compromisso de noivado em Bourges para a consagração ao serviço de Deus, quando da visita ao monastério próximo a basílica de São Martinho. Venâncio tornou-se monge em Tours e logo depois abade, substituindo o que o recebeu, e passando a ser conhecido pela sua humildade e caridade.

2. A visão restaurada após uma temporária cegueira durante a missa na basílica de São Martinho. A comprovação de que ele via coisas que nenhum outro podia ver.

3. A cura de um jovem chamado Paulo, que sofria de dores nas canelas e joelhos por meio de óleo passado por São Venâncio em seus membros. Certo escravo que odiava seu senhor entrou no oratório de São Venâncio, mas seu mestre o capturou e o matou. Porém, imediatamente ele foi acometido por uma forte febre e morreu. O livramento de um ataque de carneiros que ao ver o santo, tentaram atacá-lo com fúria. Quando Venâncio fez o sinal da cruz, eles desaparecem.
4. Grandes milagres aconteceram mesmo após a sua morte, como a expulsão de demônios e a cura de doenças quando as pessoas tocaram seu túmulo.

XVII. Sobre o bispo São Nicétio de Trier.

1. Destinado desde seu nascimento ao clero, seus pais entenderam o desenho na sua cabeça como uma tonsura, significando que o menino havia sido escolhido por Deus. Ele cresceu com grande cuidado e foi instruído na educação religiosa. Ele demonstrou grande devoção ao ministério, sucedendo o abade que o criou quando este veio a falecer. Sendo muito respeitado pelo rei Teuderico, quando o bispo de Trier morreu, esse rei lhe ofereceu o governo desta cidade, sendo também aclamado pelo povo e pelos homens de grande honra. Os problemas com algumas pessoas no dia de sua consagração já fizeram-no sentir o peso em ser um bispo.
2. Ele tornou-se severo com aqueles que não observavam corretamente as leis de Deus, condenando-os à morte. Em ocasião da morte do rei Teuderico, seu filho Teudeberto herdou o trono e promoveu várias reformas injustas, indo contra o bispo. Certo domingo, o rei entrou na igreja com várias pessoas que haviam sido excomungadas. Embora o bispo tenha mandado essas pessoas retirarem-se da igreja, o rei resistiu, mas um jovem possesso levantou-se na igreja e começou a gritar as virtudes do bispo e os crimes do rei. Assustado, o rei convidou seus acompanhantes a sair e o bispo expulsou o demônio. A partir deste momento o rei tornou-se mais gentil para com o bispo.
3. Os problemas entre o bispo e o rei Clotário. Abandonado por aqueles que um dia estiveram perto dele, o bispo foi enviado para o exílio. Com a morte de Clotário, excomungando pelo santo várias vezes por seus atos injustos, o novo rei Sigeberto restaurou a posição de Nicétio.
4. Nicétio era extremamente dedicado ao jejum e Deus o deu a graça da cura. Quando a peste bubônica assolou a população de Trier, ele clamou pela misericórdia divina, que livrou a cidade. O milagre da multiplicação de peixes.
5. As diversas revelações sobre os francos. O livramento de afogamento por meio do sinal da cruz.
6. A visão que Nicétio teve sobre sua morte: Paulo e João Batista convidando-o para a vida eterna e mostrando a ele a coroa de pérolas celestiais destinada a ele. Dias depois, ele morreu acometido de uma forte febre e sua tumba ficou conhecida por muitos milagres.

XVIII. Sobre os abades Santo Urso e São Leobácio.

1. Urso era habitante da cidade de Cahor, devoto e cheio do amor do Senhor. Deixando Cahor, ele foi para a cidade de Berry criando ali uma rede de mosteiros.
2. Após se estabelecer na congregação de monges de Loches, ele começou a trabalhar incessantemente junto à comunidade e teve a ideia de criar um moinho para facilitar o trabalho dos monges junto ao rio. Silário, um homem pertencente à corte dos visigodos, tentou tomar o moinho à força a fim de levá-lo a suas terras, mas o abade não permitiu. Por três dias eles oraram para que o moinho voltasse a funcionar e no terceiro dia foram agraciados, enquanto o moinho visigodo não mais funcionava.

3. Tendo terminado sua carreira e formado uma geração de abades, todos com a bênção do bispo, Urso morreu. Leobácio foi consagrado abade de Sennevières, na diocese de Tours, onde viveu em santidade e morreu avançado em idade.

XIX. Sobre a freira Monegunda.

1. Nascida na cidade de Chartres, Monegunda casou-se segundo o desejo de seus pais e teve duas filhas que lhe trouxeram grande alegria. Alegria essa tirada quando ambas foram acometidas de grande febre e vieram a morrer. Essa mãe então permaneceu sempre lamentando a morte das filhas e chorando. Logo depois, entendendo que seu luto ofendia ao Senhor e tornou-se uma eremita, indo morar em um pequeno quarto com uma serva, abandonando seu marido com quem não tinha mais obrigações, e dedicando-se inteiramente ao Senhor. Ela orou ao Senhor e Ele lhe enviou maná dos céus quando estava com fome e água da rocha quando tinha sede. A cura da cegueira de uma mulher ao fazer o sinal da cruz sobre ela.

2. A cura de uma jovem que sofria de grande ferida e iminente morte, ao visitar a basílica de São Martinho para fugir da vanglória que seus milagres poderiam trazer. Ao saber da fama de seus milagres, seu marido a raptou. Mas ela nunca cessou de orar, jejuar e permanecer em seu propósito. Ela conseguiu voltar para a basílica e permanecer na cela onde estava antes de seu marido a levar. Ela reuniu algumas freiras e começou ali um convento.

3. A cura de uma jovem prostituta com a saliva de Monegunda. A cura de um jovem parálítico e uma mulher cega através de suas orações.

4. Quando estava se aproximando o momento de sua morte, ela avisou as outras freiras e as abençoou. Em seu túmulo foram curados cegos, surdos e até um homem que sofria de grande febre.

XX. Sobre o recluso Leobardo.

1. Nascido no Auvergne, Leobardo não provinha de família senatorial, embora fosse livre. Mas o que não foi conquistado pelo seu nascimento, ele adquiriu por seus méritos. Foi educado sabendo os salmos de cor, mas quando atingiu a maioridade foi obrigado por seus pais a noivar com uma jovem.

2. Contudo, após a morte de seus pais e tendo terminado o tempo do luto, Leobardo decidiu ir para a basílica onde se encontrou a tumba de São Martinho, onde permaneceu por muitos dias. Depois deste tempo, ele atravessou o rio e, encontrando uma cela próxima a Marmoutier onde Alarico viveu, decidiu se tornar um recluso. Ele tornou-se tão perfeitamente humilde diante do Senhor deleitando-se em oração, jejum, cânticos dos salmos e passou a escrever incessantemente para se desviar de pensamentos malignos. Ele então resolveu aumentar sua célula para dividir com alguns irmãos.

3. Depois de certo tempo convivendo com alguns monges, Leobardo começou a se desentender com eles e decidiu deixar o mosteiro. Gregório de Tours interveio, aconselhando-o e dizendo que ele estava a ser envenenado pelo tentador. A cura de fortes febres com vinho santificado com o sinal da cruz. A cura de um cego após quatro dias de intensa oração.

4. Devido à austeridade de seus jejuns, Leobardo foi perdendo as forças pouco a pouco. Ele chamou Gregório para que lhe dar a última comunhão. Ele foi enterrado na tumba que ele mesmo havia construído para si cortando a rocha de sua cela.