

Universidade Federal Fluminense  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia  
Departamento de História

Gustavo Koszeniewski Rolim

**Entre Bispos e Santos: a escrita Hagiográfica e a  
Santidade na Gália dos Séculos IV e VI**

Niterói  
2016

Universidade Federal Fluminense  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia  
Departamento de História

Gustavo Koszeniewski Rolim

## **Entre Bispos e Santos: a escrita Hagiográfica e a Santidade na Gália dos Séculos IV e VI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos

Niterói  
2016

Gustavo Koszeniewski Rolim

# **Entre Bispos e Santos: a escrita Hagiográfica e a Santidade na Gália dos Séculos IV e VI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos

## BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos (orientador)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Leila Rodrigues da Silva

---

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas

Niterói  
2016

*Em resumo: chegara a um grau de sensibilização em que qualquer impressão  
toma logo a aparência duma realidade.*

Dyonélio Machado, *Deuses Econômicos*

## Agradecimentos

Tarefa ingrata tentar escrever agradecimentos em um trabalho que certamente não estaria concluído sem um conjunto de pessoas as mais diversas. O período de 2013-2016, que abrangeu o término da graduação, a preparação para a seleção de mestrado e os dois anos da pós-graduação em si foram extremamente difíceis, mas, ao mesmo tempo, foram anos de extrema importância na vida pessoal e acadêmica.

Os primeiros agradecimentos são, e nem deveria ser de outra forma, dirigidos a minha família. À minha mãe, Eliane, cujas preocupações e tentativas de antever problemas são impressionantes, devo meu carinho eterno. A meu pai, Rogério, que tenta, honestamente, entender meu objeto de estudo e a cada explicação que elaboro me dedica uma reação diferente de suas sobranceiras, devo agradecer pela vigilância e pelo carinho dos livros que herdei de sua pessoa. A meu irmão, Guilherme, gente de exatas que adora trazer meus pensamentos para a realidade mais concreta do que o chão em que pisamos, os agradecimentos não cabem nessas linhas: de camarada a adversário de ocasião em discussões intermináveis, mostra toda a dialética das naturezas humanas encapsuladas. O amor fraternal é estranho.

Aos amigos que tornaram tal período de tempo mais memorável e suportável, levanto a taça! Vamos a eles: à Fernanda, Daiane, Marcelo, Thierry, Priscila, Tortelli, Fernando, Gustavo Malossi e até mesmo ao incrível *beagle* Pirata, devo agradecimentos que já constam como um bicampeonato. Aturando-me da graduação até hoje (e espero que por mais tempo!), cada um soube à sua maneira podar diversos comportamentos danosos meus e posso dizer com tranquilidade que me transformaram em uma pessoa melhor com seu convívio. Se não sei sempre como retribuir à altura, é porque esta cabeça dura ainda tem coisas a aprender.

Outro núcleo porto-alegrense se refere a Mateus, Carlos Quadros, Guilherme Nunes, Eduardo Peruzzo e Frederico Bartz. Discussões, teorias e convoscotes estabeleceram estes numa verdadeira célula revolucionária que transformará o capitalismo numa cratera de sal.

Rodrigo Leitão e Júlia Menezes, os primeiros a me acolher em terras cariocas e fazer de tudo para que eu me sentisse em casa, não tenho braços suficientes para abraçá-los da forma como merecem.

Eduardo Daflon (Dudu) e Neila (Neilinha) transformaram a UFF num lugar muito mais familiar e aconchegante, fora toda a força que me deram à distância. O

contato mais próximo com eles, tenho certeza, apenas fortalecerá essa amizade que cresceu tão rápido. Outro companheiro de Niterói, Pedro Vicente, estabeleceu comigo uma resistência gaúcha em plenas terras cariocas, com direito a chimarrão e grenal olhando para o pão de açúcar sentados na varanda do apartamento.

Outra pessoa chave para que esta dissertação pronta estivesse em tempo hábil, apesar de minhas falhas, foi o orientador Mário Jorge da Motta Bastos. Não fui orientando fácil. Minhas incertezas, inseguranças e confusões certamente colocaram-no à prova. Muito tenho a me desculpar e a agradecer a este grande pesquisador, com quem espero ter iniciado uma parceria apesar dos pesares.

À banca de qualificação, composta por Edmar Checon de Freitas e Leila Rodrigues da Silva, devo agradecer pelo, mesmo que breve, profícuo contato, quando os menores comentários renderam boas reavaliações da pesquisa.

Os professores dos pampas também tiveram importância. José Rivair Macedo, atijando outros lados da profissão de historiador com assuntos diversos através de seu magnetismo e profunda inteligência, é sempre um parâmetro e uma inspiração para mim. Igor Salomão Teixeira, talvez o responsável eterno por ter me colocado no jogo acadêmico, tem a dupla vantagem de conseguir me provocar academicamente e com as brincadeiras que mais parecem *bullying*. Por uma questão de alguns anos, não pude aproveitar na completude a companhia de Sílvia Regina Ferraz Petersen, embora tente a todo momento reparar este erro histórico. Sua correção de um pequeno trabalho de conclusão de uma disciplina eletiva segue sendo mote para minhas preocupações acadêmicas. Se sou algo que se aproxima de um historiador hoje em dia, devo a estes três profissionais.

Agradeço a todos meus camaradas de luta que reforçam o sonho.

## RESUMO

Esta dissertação realiza uma comparação entre as obras de Sulpício Severo (c. 363 – c. 425) e Gregório de Tours (c. 538 – 594). Analisamos primariamente a produção hagiográfica destes dois autores, isto é, os relatos sobre as vidas de santos e livros de milagres, utilizando como mote o conceito de santidade compreendido como fenômeno cultural e social. Foi realizado, conjuntamente, um cotejamento com a documentação conciliar dos respectivos períodos, para melhor contextualizar e explicitar as principais preocupações e discussões religiosas que estariam sendo pautadas naqueles momentos. Buscou-se compreender se estas concepções de santidade convergiam ou se distanciavam dos papéis acumulados pelas figuras sociais presentes nas hagiografias; se seus motivos referenciavam as questões abordadas na época e de que modo. A comparação em si colocou-se para salientar e explicar, dentro do desenvolvimento do mesmo fenômeno, as diferenças e continuidades entre os dois períodos.

**Palavras chave:** Sulpício Severo, Gregório de Tours, hagiografia, santidade

## ABSTRACT

This essay constructs a comparative analysis between the works of Sulpicius Severus (c. 363 – c. 425) and Gregory of Tours (c. 538 – 594). We analyze primarily the hagiographical production of these two authors, i.e. the accounts of the lives of saints and miracles books, using as a theme the concept of sanctity understood as a cultural and social phenomenon. It was conducted jointly with a readback of the documentation of the church councils from the respective periods, to better contextualize and explain the main concerns and religious discussions that were being guided in those moments. We sought to understand whether these concepts of the holy converged or distanced themselves from the accumulated roles of the social figures established on the hagiographies; if their motives alluded to the issues raised at each context and how. The comparison itself was placed to highlight and explain, in the development of the same phenomenon, the continuities and differences between the two periods.

**Key words:** Sulpicius Severus, Gregory of Tours, hagiography, sanctity

## SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo I – O Campeão do Cristianismo.....	24
1.1. Sulpício Severo e Martinho de Tours.....	24
1.2. A escrita hagiográfica na Gália do século IV e a <i>Vita Martini</i> .....	27
1.3. A santidade de Martinho de Tours.....	34
1.3.1. Atos. Compreendendo <i>Militia Martini; Hilarii Discipulus; Episcopus turonensis</i> .....	35
1.3.2. Virtudes. Compreendendo <i>Conuertio paganorum; Gratia curationum; Ilusiones diaboli; Martini conuersatio</i> .....	42
1.4. Entre Santo e Bispo.....	51
Capítulo II – Gregório de Tours: a(s) santidade(s) de um bispo.....	63
2.1. Gregório de Tours, sua família e seu episcopado.....	63
2.2. A escrita hagiográfica no século VI e a <i>Liber Vitae Patrum</i> .....	68
2.3. A(s) Santidade(s) de Gregório de Tours.....	76
2.3.1. Gênero(s) de vida(s) e santidade.....	78
2.3.2. Reclusos, abades e bispos.....	86
a. Reclusos.....	87
b. Abades.....	91
c. Bispos.....	97
2.4. Entre Bispo e Santo.....	102
Capítulo III – Entre <i>Vita Martini</i> e <i>Liber Vitae Patrum</i> : a santidade gaulesa em dois séculos.....	109
3.1. Temas: espaço; conversão; taumaturgia; ascetismo.....	110
a. Espaço.....	110
b. Conversão.....	115
c. Taumaturgia.....	119
d. Ascetismo.....	122
3.2. Agentes: santos; bispos; abades; clérigos; eremitas.....	124
3.3. Entre Bispos e Santos?.....	132
Conclusão.....	143
Referências.....	148

## LISTA DE TABELAS

Tabela I.....	53
Tabela II.....	103
Tabela III.....	133
Tabela IV.....	137

## ABREVIATURAS UTILIZADAS NESTE TRABALHO

### **Obras de Sulpício Severo**

Vida de São Martinho, ou *Vita Martini* – VM

Cartas, Epístolas, ou *Epistolae* – Epist.

Diálogos, ou *Dialogi* – Dialog.

### **Obras de Gregório de Tours**

Glória dos Mártires (*Liber in Gloria Martyrum*) – GM

O sofrimento e milagres do mártir Juliano (*Liber de Passione et Virtutibus Sancti Iuliani Martyris*) – VSJ

“Os Milagres de São Martinho” (*Libri de Virtutibus Sancti Iuliani Martyris*) – VSM

A Vida dos Pais (*Liber Vitae Patrum*) – VP

Glória dos Confessores (*Liber in Gloria Confessorum*) – GC

Histórias (*Decem Libri Historiarum*) – LH

## ENTRE BISPOS E SANTOS: A ESCRITA HAGIOGRÁFICA E A SANTIDADE NA GÁLIA DOS SÉCULOS IV E VI

### Introdução

Qualquer ligeira consideração das pesquisas concernentes ao fenômeno da santidade medieval é bastante para revelar o quanto o estudo do fenômeno tem, por principal corpus documental que o sustenta, os escritos hagiográficos. De fato, podemos traçar a raiz de ambos – do tema e de sua fonte primordial – a partir das origens dos estudos desta última.

À revelia das origens mais precisas do emprego e do próprio termo “hagiografia”, utilizado primeiramente para designar os textos apócrifos, seu uso iria se impor em referência (mesmo que das formas mais variadas) às vidas de santo principalmente a partir do século XVII com a sociedade dos bollandistas – associação de eruditos e acadêmicos originalmente jesuítas. Concebendo primeiramente o conceito de *hagiografia* como o de uma área de estudo, propriamente uma “ciência da vida dos santos”, suas primeiras ações foram a de submeter os documentos a uma análise de sua “veracidade”, no sentido positivista (então vigente), almejando separar os elementos das *Vidas* que fossem autênticos, ligados a um “indivíduo real”. Estabelecia-se, então, um ramo completo de estudos que era visto pelos próprios bollandistas como um setor da ciência histórica (GAJANO, 2002, p. 462).

Encarado a partir da perspectiva da segunda geração dos *Analles*, o corpus documental hagiográfico ganha nova dimensão com sua mais ampla problematização histórica (superando o limite da autenticidade positivista) e o desenvolvimento de pesquisas orientadas por metodologias filológicas ou mesmo de base quantitativa. As pesquisas filológicas, por exemplo, permitiriam utilizar os *topoi* e a estrutura esquemática e “maniqueísta” da documentação a favor do historiador, na medida em que qualquer nuance na narrativa – de terminologia, de conteúdo etc. – torna-se significativa (GAJANO, 1982, pp. 119-121). A análise dos milagres, principal elemento de uma narrativa hagiográfica aparece, a partir deste momento, como um ponto nodal da compreensão do momento histórico estudado, no qual se conjuga a reflexão teológica do autor, as crenças mágicas, a afirmação da Igreja institucional e o grau de atenção às necessidades das classes subalternas, normalmente os que recebem a benção (GAJANO, 1982, p. 122). A construção de uma tipologia dos milagres, através de uma análise mais

ampla que engloba sua natureza, seus beneficiários, as testemunhas etc., dá maior dimensão à análise histórica, nos dois sentidos que aponta a historiadora Sofia Gajano: seja pela caracterização da proposta religioso-hagiográfica que orienta os autores das narrativas, seja nas relações estabelecidas dos santos e relíquias com seu público alvo, os usuários das representações de santidade e seus respectivos cultos (GAJANO, 1982, p. 126). A primeira perspectiva será a mais adequada a esta dissertação, como veremos adiante.

Ainda pensando em termos historiográficos, a partir do momento que mencionamos acima, o historiador Patrick Geary pensará nas novas direções dos estudos hagiográficos principalmente a partir das pesquisas de Frantisek Graus, que teriam começado em um período de tempo relativamente igual ao da segunda geração dos *Analles*. Em meados dos anos 1960, este historiador do período merovíngio partiu de duas perspectivas metodológicas muito importantes: a primeira tentando compreender a importância da hagiografia não apenas para o estudo da religião, mas também da sociedade; a segunda, através da investigação da função social da hagiografia, nunca esquecendo das intrínsecas características literárias desta documentação. Estes componentes formais da documentação nos levariam a uma dupla implicação: os historiadores não poderiam evitar de lidar com a formal tradição literária construída através dos textos hagiográficos, ao mesmo tempo em que não se poderia também esquecer da natureza propagandística e das dimensões políticas desta literatura, o que ressaltaria sua historicidade e aspectos particulares (GEARY, 1994, pp. 4-6).

A partir destas novas concepções e aproximações a este corpus documental, Geary descreve quatro principais tendências dos estudos. A primeira seria a referente à relação dos santos com a sociedade em que eles se inseriam, no sentido funcionalista. O supracitado Frantisek Graus teria sido o pioneiro na abordagem, e Geary identificaria um artigo de Peter Brown, *The rise and function of the holy man in Late Antiquity*, publicado originalmente em 1971, como uma de suas principais expressões. O diferencial destes dois historiadores para Geary teria sido utilizar as hagiografias em prol de uma história social e política, abrindo suas perspectivas ao estudar uma série documental ao invés de um ou outro santo em particular. A segunda tendência estaria colocada no movimento do individual ao coletivo. Como exemplo, teríamos o historiador André Vauchez, analisando o santo como uma ideia de santidade dada pelos fieis em um determinado momento histórico. Das duas últimas tendências temos a terceira como derivação: o aumento do uso de outros *corpora* documentais. Utilizando

não mais apenas *vitas* e *passiones*, separadas e singularizadas, iniciava-se um processo de análise serial, e o historiador contaria com um arcabouço de resquícios do passado para auxiliar sua compreensão das hagiografias. Novamente, o exemplo aqui é André Vauchez e seu uso dos processos de canonização que começam a partir do século XII. A quarta tendência analisada por Geary seria, por um lado, uma das causas próprias do avanço da pesquisa do documento hagiográfico e da santidade como um todo e, por outro, uma consequência do chamado “giro linguístico”: o reconhecimento, nessa documentação particular, dos problemas que o gênero textual, a retórica e a intertextualidade implicariam. Patrick Geary, entretanto, possui uma visão muito ácida acerca desta última tendência, que segundo ele desconstrói as hagiografias em suas constituições literárias e seus “ecos retóricos” até que “pouco sobre” delas. Nesse sentido, o historiador afirma:

Não devemos fingir que Jacques Derrida tenha nos revelado algo intrinsecamente novo: que a hagiografia reproduz a hagiografia ao invés de alguma realidade putativa. Hippolyte Delehaye apontou isto em 1905 em seu *Les légendes hagiographiques*, embora porque escreveu em plena, compreensiva linguagem, sua mensagem não foi talvez tão clara quanto a de Derrida (GEARY, 1994, p. 10).

Seguindo numa tentativa de estabelecer as linhas para os estudos envolvendo a documentação hagiográfica, Patrick Geary argumenta que, por vezes, o historiador perde de vista o que um texto hagiográfico é, quem é seu autor e de que sociedade ambos provêm – cujos valores estarão reproduzindo, portanto. Desta forma, argumenta Geary que “as associações, os contextos com os quais os textos hagiográficos estão colocados, devem ser nosso ponto de partida para a compreensão do nível de significação da hagiografia na sociedade medieval” (GEARY, 1994, p. 13).

Justamente, dentre as principais questões envolvidas na análise do corpus hagiográfico destaca-se a seguinte pergunta: a qual fenômeno histórico se referem as hagiografias? Para o historiador André Vauchez, a primeira dificuldade que se coloca ao estudo deste fenômeno, a santidade, é a permanência de um mesmo termo aplicado a diferentes contextos, o que poderia acarretar em uma perigosa tendência de naturalizar construções sociais específicas e complexas. Vauchez considera que as vidas de santos e as coletâneas de milagres constituem a principal documentação para o estudo do fenômeno da santidade, tendo como objetivo submeter os fiéis de Deus a normas e preceitos de perfeição de vida segundo o molde cristão: mártires, virgens, confessores etc. Para o autor, a santidade fez parte de um “empreendimento de grande fôlego” ao

substituir os antigos cultos pagãos pelos santos locais, antropomorfizando o universo e submetendo a natureza ao mundo do homem (VAUCHEZ, 1982, p. 211).

Seguindo no pensamento de Vauchez, a pesquisadora Sofia Gajano também nos auxilia a refletir acerca dos modelos adotados. Apesar de sua manifestação através de um ser humano específico, a santidade deve estar alinhada a modelos que sejam, ao mesmo tempo, gerais e específicos, claramente visíveis e reconhecíveis por todos(as) aqueles(as) com os(as) quais o(a) potencial santo(a) interage. A base geral para os modelos de santidade é, certamente, a de Jesus Cristo, exemplo máximo ao qual se recorre (para além de outros também igualmente exemplares, como os apóstolos); a escolha específica depende do *locus* em que se manifestam muitas das características peculiares dos contextos históricos de cada corpus documental, concernentes às escolhas teológicas e as discussões doutrinárias características do tempo no qual estão situadas as personagens históricas<sup>1</sup> (GAJANO, 2002, p. 449).

O culto aos santos, provindo primeiramente do culto aos mártires, já marcava certas rupturas e continuidades na religiosidade das populações, que se deram conjuntamente com o processo de cristianização. Se, por um lado, os santos não são sucessores diretos dos heróis antigos – sendo justamente a sua morte que os une a Deus no paraíso – a relação destes mortos com os vivos se dava, fundamentalmente, no plano privado, íntimo, na concessão de benefícios àquelas pessoas que os honravam a partir de suas próprias casas (VAUCHEZ, 1982, p. 212).

Peter Brown ressalta as características destes primeiros santos adorados, os mártires. Precisamente por terem morrido como seres humanos é que estes fiéis que foram postos a prova poderiam aproveitar a intimidade de Deus. Essa intimidade era condição *sine qua non* da sua habilidade para interceder em prol dos mortais e protegê-los. Ser mártir era ser “amigo de Deus”, um intercessor como o herói clássico, por exemplo, nunca havia sido (BROWN, 1982, pp. 5-6). A propagação do culto dos mártires, sua posterior inclusão no calendário litúrgico e o controle de seu culto vieram a se dar com os bispos: buscando ser o representante do *patronus*, acumulavam assim prestígio, muitas vezes sendo também sagrados como santo em seguida à sua morte, fator de interessante destaque em comparação com a relação no Oriente (VAUCHEZ, 1982, pp. 213-214).

---

<sup>1</sup> Este será, de fato, uma das questões que abordaremos principalmente no primeiro capítulo, referente a Sulpício Severo e Martinho de Tours.

A tendência de o bispo atuar em diversos espaços do âmbito social (que será abordada adiante e no restante do trabalho) reforçava ao mesmo tempo estas qualidades na concepção de santidade. Ou seja, o santo agora agiria como negociador (ou salvador, sendo representante de Deus) diante de bárbaros, nobres proprietários de terra e até mesmo do imperador. Antes “admiradores da *vita passiva*”, os santos adquirem agora (do século IV em diante, principalmente) uma habilidade de intervenção clara na sociedade (VAUCHEZ, 1982, p. 214-215). Seguindo na mesma linha de raciocínio, Peter Brown afirmará que o âmbito privado é tornado público: as tumbas, na Europa ocidental, caracterizaram-se como locais nos quais a hierarquia eclesiástica ligar-se-ia diretamente à santidade, e o poder dos bispos tendia a coalescer com o poder dos santuários (BROWN, 1982, p.7).

A apreciação destes sacerdotes por seus contemporâneos derivava, em larga extensão, da habilidade de outorgar-lhes benefícios de natureza terrena, como a cura de doenças, alívio da fome e preservação da ordem social. A partir do século IV, de fato, é o bispo que se encontra no meio termo entre os poderes religiosos e seculares, suas responsabilidades como administradores das dioceses lhes envolvia em assuntos muito mundanos, desde a administração financeira a trabalhos manuais; por outro lado, seus deveres como pastores de seu rebanho ocasionavam tanto obrigações religiosas quanto cuidados pastorais, como a preservação da unidade doutrinal e a celebração da liturgia. Este período marca a atitude da Igreja de assumir um crescente papel na vida pública do final do Império Romano, e seus representantes, os bispos, estavam sobrecarregados com as tarefas públicas (RAPP, 2005, pp. 6-9).

Claudia Rapp verá a santidade construída (no mesmo contexto deste estudo) como uma das facetas da própria legitimidade do bispo como representante de seu episcopado (e da cristandade, em última instância). Sua análise se desenvolve com base na concepção de uma autoridade tripartite configurada como *espiritual*, *ascética* e *pragmática*. A espiritual seria aquela pela qual o bispo atuaria como intermediador e receptáculo da vontade e favor divino; a ascética decorreria da capacidade do bispo de se portar próximo à perfeição ideal, sendo uma autoridade visível, dependendo das ações e do porte do bispo; a pragmática se expressa na ação dos bispos em relação aos outros, ou seja, na resolução de problemas, distribuição de esmolas etc. (RAPP, 2005, pp. 16-17). Destas três expressas em conjunto e indissociáveis, dar-se-ia a legitimação do bispo e o possível reconhecimento de santidade pela comunidade, posteriormente. Pretendemos minimamente referenciar estas questões ao longo dos capítulos,

principalmente porque a historiadora não utiliza em suas análises os documentos hagiográficos, rendendo apenas um pequeno adendo em seu livro, em que associa a hagiografia como importante documento para verificarmos o advento das três categorias (espiritual, ascética e pragmática), de acordo com cada época e com as mensagens e visões de mundo que os autores estariam buscando passar. Isto nos remete exatamente à questão que o presente trabalho tratará, das mudanças religioso-hagiográficas, como mencionamos.

Dada esta crescente ascensão de figuras “oficiais” no interior da religião cristã, culminando com o estabelecimento de uma rígida hierarquia que tem os bispos na posição de vértice superior, um dos principais motes desta pesquisa se estabelecerá na indagação constante acerca da possibilidade de verificar se os modelos de santidade de alguma forma convergiram, se afastaram, foram pautados ou negados pelas figuras sociais que estavam se estabelecendo em seus respectivos contextos. A pesquisa que propomos, portanto, não é a de uma simples e mecânica verificação de encargos episcopais nas diferentes formas de santidade, mas sim de averiguar, em dois momentos diferenciados, a ocorrência de uma maior ou menor confluência, identificação ou similaridade destes dois quesitos, no sentido de pensarmos o desenvolvimento do fenômeno cultural também como parte integrante do desenvolvimento das funções sociais em questão. Também por este motivo, utilizaremos as atas conciliares como documentos auxiliares na nossa pesquisa, como apresentaremos devidamente adiante.

Retornamos então ao corpus documental. Uma vez que utilizaremos as hagiografias como parte considerável de nossa análise, precisamos averiguar suas especificidades para uma análise histórica. A literatura hagiográfica deve ser encarada como uma das formas pelas quais o fenômeno cultural da santidade se manifesta. Neste quesito, Michel de Certeau contribui para o nosso entendimento deste tipo de documento. Como já mencionamos, foi a partir do século XVII, quando a crítica histórica era aplicada, sobretudo, aos documentos, que os estudos mais propriamente ditos das hagiografias começaram. É justamente essa crítica histórica que necessita ser pensada: as funções de “autenticidade” ou de “valor histórico” (aqui compreendidos mais próximos às concepções positivistas de verificação), não podem se aplicar a este gênero. Estaríamos submetendo a hagiografia a uma prova de autenticidade que ela não poderia fornecer – estaríamos fazendo a pergunta errada à documentação. Desta forma, o que Michel de Certeau propõe, ao citar o pesquisador Jacques Fontaine, é que se tome

a hagiografia como uma “cristalização das percepções de uma consciência coletiva” (DE CERTEAU, 1982, p. 267).

Encarada como um gênero literário, a hagiografia operaria a partir da noção de que os “fatos” narrados são significantes a serviço de uma verdade que constrói a sua própria organização interna, de forma a edificar a manifestação desta verdade. Em outras palavras, seguindo ainda as definições de Michel de Certeau, “(...) as *res* são as *verba* nas quais o discurso cultua um significado recebido. Parece que a função didática e epifânica exorbita a história”. Consequentemente, a combinação de atos, lugares e temas em uma hagiografia não se refere essencialmente “àquilo que se passou”, mas “àquilo que é exemplar” (DE CERTEAU, 1982, pp. 266-267). Tomando a hagiografia como documento sociológico, por outro lado, Michel de Certeau afirma ser também a vida de um santo um indicador das relações que os grupos mantêm entre si. O martírio, por exemplo, predominaria em situações em que a comunidade cristã é marginal, em que ocorrem ameaças à sua integridade; por outro lado, a “virtude” representaria uma Igreja estabelecida, epifânica da ordem social na qual se inscreve (DE CERTEAU, 1982, p. 269). François Dosse irá concordar com Michel de Certeau neste último ponto e também na questão que diz respeito ao caráter social da Hagiografia. Em outras palavras, que o autor da vida de um santo estaria mais preocupado com seu próprio contexto e meio social do que necessariamente com a vida real do santo biografado. A vida de um santo, diferentemente de uma biografia (que traçaria a vida em uma cronologia rígida e com noções de causa e consequência) se desenvolve visando à sacralização dos espaços sociais em que estes santos homens se caracterizam como protetores (DOSSE, 2009, p. 138).

Esta sacralização se daria a partir dos milagres perpetrados pelos homens santos, e por suas ações dignas de exemplo à humanidade. Este é um dos fatores de grande importância na compreensão da documentação por nós utilizada, a noção de exemplaridade. Jacques Le Goff definirá o conceito de *exemplum* a partir da concepção antiga deste termo: a de uma historieta de caráter histórico apresentada como argumento num discurso persuasório, sendo uma das armas do orador judiciário ou político (LE GOFF, 1994). Com o passar do tempo transformou-se, ao serviço do moralismo cristão, num instrumento de edificação. Nos primeiros séculos do cristianismo e avançando na Idade Média, o *exemplum* mudou de natureza e de função. Deixou de centrar-se na imitação de uma pessoa (Cristo seria o *exemplum* por excelência) e passou a consistir numa narrativa, em uma história que se devia tomar no seu todo como um objeto, um

instrumento de ensino e/ou de edificação (LE GOFF, 1994, p. 123). A exemplaridade é uma característica notável não apenas da santidade em si como do documento que iremos analisar, sendo através dela proposta a sacralização dos espaços mencionados, a utilização de elementos históricos para referenciar o santo em uma memória coletiva, os processos de cristianização e repressão de atitudes vistas como desviantes etc.

A santidade manifesta-se, também, através de seus embates com a natureza, inclusive a corporal. Como condição extrema da existência humana, mobiliza poderes sobrenaturais que atuam tanto em questões “materiais” (sobre o corpo de outros indivíduos ou de comunidades inteiras, sobre os animais, objetos e elementos naturais) quanto em demandas “espirituais” (através de visões, sonhos, predições e profecias) (GAJANO, 2002, p. 449). A fragilidade, e a importância central dos corpos explicam a atribuição dos poderes, principalmente taumátúrgicos, aos santos e às suas relíquias. A sobrevivência da alma santa é tal que as relíquias são garantias terrenas da comunicação entre o céu e a terra. Mas é também por conta dessa ligação terrena e material que se coloca uma questão clara de territorialidade específica e uma difusa: difusa porque através dos lugares e do tempo; específica porque através de objetos e da identificação de uma dada comunidade que se organiza e é organizada ao seu redor (GAJANO, 2002, p. 450).

Entretanto, esta dissertação contará com a problematização destes aspectos difusos e específicos da santidade. Os textos a que nos referimos possuem autores que geram especificidades geográficas e temporais e que se referem justamente – além dos modelos gerais que também devem ser reconhecidos, identificados e explicados – a questões que respondem a problemas imediatos de seus contextos. É dentro da “santidade difusa” que procuraremos as questões mais objetivas da manifestação da santidade – revelando, portanto, na comparação, que tipos de construções eram necessárias e implícitas para o funcionamento completo deste fenômeno pelo grupo social que o controlava.

Retornando às concepções de Dosse e Michel de Certeau, cabe ressaltar que, se não discordamos dos autores quanto à *caracterização* da hagiografia, ao encará-la como documento histórico precisamos minimamente reavaliar algumas de suas concepções. Certeau afirma corretamente que a hagiografia já corresponde a um grupo que possui existência prévia (ou que se exprime como a “cristalização das percepções de uma consciência coletiva”), mas não explicita que grupo seria este ou como minimamente estaria constituído: Certeau toma este grupo como um dado, provavelmente

considerando a “comunidade cristã” em si e, neste caso, estaria “comprando o discurso da fonte”, no sentido de que a comunidade, nas diversas e constantes reafirmações da narrativa hagiográfica, parece muito mais “aberta” do que plena e uniforme em sua existência.

Michel de Certeau também acerta ao afirmar que a hagiografia corresponde à associação de um grupo, a partir do mártir, patrono ou relíquia, a um local específico. Mas não considera se isto pode decorrer de uma imposição do clero a partir de suas concepções de autoridade e dever e, talvez mais importante, que a hagiografia seja ela também uma tentativa de delimitar e impor os limites (físicos e espirituais) desta comunidade <sup>2</sup>. Para encarar a hagiografia como documento histórico, precisamos ter em vista que, além de suas características literárias, em especial de seus *topoi*, existem aquelas intrínsecas ao seu contexto histórico e as advindas dos setores sociais que construíram e reproduziram tal discurso.

A afirmação mais clara de Patrick Geary, que citamos acima e aqui retornamos, se faz, portanto, na ideia de que é impossível separar os ideais de santidade que os textos supostamente têm intrínsecos a si dos respectivos contextos de seus autores. Em contrapartida, se o intento é o de procurar por valores intrínsecos às épocas dos textos em questão, tal não é possível sem o auxílio de outras documentações auxiliares. Construir visões atemporais de perfeição cristã pode ser o resultado mais ingênuo e perigoso de uma pesquisa feita de outra forma. Nossa dissertação de fato considerará estes alertas, tanto na intenção de interrelacionar os contextos de Sulpício Severo e Gregório de Tours com suas posições sociais, como também utilizando os concílios das igrejas de respectivos momentos históricos. A comparação que realizaremos também pode ser tida como uma ferramenta nesse sentido: no momento que procuraremos determinadas referências, continuidades e ou rupturas com determinadas fórmulas, estaremos retirando um pouco da construção extremamente celeste e atemporal que a própria documentação tenta imputar ao leitor.

Visando compreender o papel dos eclesiásticos das épocas a que estamos nos referindo, recorreremos também aos concílios gauleses do século IV e aos concílios merovíngios, colocando-os par a par com a interpretação das hagiografias, buscando dar a esta manifestação celestial que é a santidade um pouco mais de carne humana. Os

---

<sup>2</sup> Este tema será importantíssimo à argumentação ao longo da dissertação, principalmente em relação à territorialidade vigente na época, mas também nas tentativas de doutrinação da população por parte dos bispos e das determinações conciliares.

concílios citados referem-se aos séculos IV, quando a Gália ainda era uma província romana, e ao início do período merovíngio, quando começam a se reunir a partir do início do século VI.

Os concílios revelam-se uma documentação mais importante para este estudo do que o adjetivo “auxiliar” pode deixar transparecer. Primeiramente, nos ajudam a configurar as principais preocupações do conjunto do clero à época de “nossos personagens”, dando-nos os contornos principais do que pode ser tido como expressão do contexto ou especificidade do objeto de estudo. Em meio às questões abordadas nos concílios, vemos os desafios assumidos e enfrentados pela instituição. A própria continuidade ou desaparecimento de certas temáticas, colocações e características gerais nos concílios abordados serão importantes à compreensão do desenvolvimento do cristianismo nos fins da antiguidade e início da idade média.

Aqui é interessante remetermos já à metodologia empregada neste trabalho, realizando alguns apontamentos sobre a justificativa do trabalho em si. A metodologia que utilizaremos se refere à história comparada. Definida de forma competente por D’assunção Barros como uma metodologia que se constitui com um ou múltiplo campo de observação, sendo adequada para aproximar (ou afastar) documentos através do estabelecimento de suas características e propósitos. Estabelece-se como um método de reflexão intensa e permanente, através da escolha de dois ou mais recortes históricos, fazendo sempre um diálogo entre o historiador, seus objetos de estudos e mesmo as próprias metodologias associadas à sua prática (BARROS, 2007, pp. 2-3). A metodologia comparativa foi pensada inicialmente por Marc Bloch de forma a colocar em paralelo dois fenômenos similares em localidades ou temporalidades diferenciadas e ver os correlatos de desenvolvimento entre ambas. Um dos resultados da história comparada seria, segundo Bloch, encontrar, por analogia, diversos elementos de uma série evolutiva que então poderiam parecer descontínuos (BLOCH, 1928). Esta “analogia”, no caso, é colocada a partir da pergunta, da intenção com a qual nos alçamos à pesquisa – isto é, a já referenciada aproximação e compreensão de correlações entre a santidade e as características do cargo episcopal.

Um risco apontado por D’assunção Barros e que merece ser mencionado aqui seria a chamada “ilusão sincrônica”. Esta “ilusão” ocorreria no caso do historiador considerar que todas as sociedades sejam comparáveis quando em estágios semelhantes de desenvolvimento. Ainda como consequência, o historiador poderia produzir unidades estáticas para a comparação, naturalizando os contextos que pretende analisar – e

naturalizar justamente crenças religiosas e seus discursos inviabilizaria nosso estudo (BARROS, 2007, p. 25). Tentando contornar esse problema, teremos nos dois primeiros capítulos o estabelecimento das nossas unidades de comparação. Entretanto, dedicamos justamente um capítulo a cada unidade não por ter suas respectivas realidades como dadas, e sim para demonstrar e construir nossa problemática em torno das especificidades de cada objeto. Ou seja: por termos a clareza de que nossa problemática não existe tal qual nos contextos passados, assim como as construções sociais as quais vamos analisar também eram complexas e em constituição permanente e constante, analisaremos caso a caso antes da comparação propriamente dita os movimentos históricos. Voltaremos a esta questão no terceiro capítulo.

Entretanto, mesmo realizando as devidas precauções referidas acima, podemos parecer um tanto periodista. Estando já os modelos gerais da comparação presentes na dissertação, o objeto de estudo é basicamente o mesmo, geograficamente imóvel, separado por dois séculos. Porque se optou desta forma pela comparação para o mesmo objeto na mesma sociedade separado por “apenas” dois séculos? Poderíamos argumentar, primeiramente, que estes dois séculos foram séculos-chave em mudanças estruturais e profundas – de um lado, ainda a persistência de um Império Romano, de outro, o início da dinastia merovíngia, por exemplo. Entretanto, temos ao mesmo tempo uma rede de bispado que irá subsistir e continuar operando durante estes mesmos períodos – constituição que em si própria tem suas especificidades e estava longe de ser um todo acabado, sendo esta uma das nossas preocupações. Continuar as discussões acerca da referência e compreensão dos contextos de forma aprofundada seria adentrar, talvez desnecessariamente, na discussão teórica entre Alta Idade Média e Antiguidade Tardia, as continuidades ou rupturas do período etc. Independentemente de traçarmos uma posição por uma ou outra, temos a consciência de que todo período histórico é um período de transição (HOBSBAWM, 1998).

O que poderíamos também salientar, seria a importância de analisar as nuances desse período, pois é o momento em que vemos os contornos de um “cristianismo gaulês”, seja em características gerais, de organização dos cultos, das relíquias e da própria organização regional da Igreja (primeiramente como província romana, depois como parte do reino merovíngio), como também do estabelecimento de santos e cultos de fato regionais (a unificação da Igreja gaulesa foi considerada obra de Hilário de Poitiers, em período imediatamente anterior a Martinho de Tours) (PIETRI, 2005, p. 67), dando uma dinâmica interna ao cristianismo que seria sua característica até meados

do século XIII, quando vemos a centralização por parte do vaticano das santidades através dos processos de canonização (GAJANO, 2002, pp. 455-461).

A comparação basear-se-á nas técnicas da análise de conteúdo (ROBERT & BOUILLAGUET, 1997). Na medida em que já foi realizada a primeira etapa da análise de conteúdo, isto é, a consideração prévia da documentação disponível à pesquisa, a partir da qual foi estabelecido o *corpus* documental que a viabilizará (principalmente os escritos de Sulpício Severo e Gregório de Tours), o tratamento sistemático deste terá início pela operação conhecida como “esquema de Lasswell”, isto é, pela definição, em relação às fontes diversas que compõem o *corpus*, da natureza do(s) *emissor(es)*, do(s) *receptor(es)* e da(s) *significação(ões)* (LASSWELL, 1965). A operação central, nesta etapa, consiste no estabelecimento de uma ou várias grades (ou redes) de *categorias*. A partir de uma leitura prévia do *corpus* completo, registram-se os elementos pertinentes observáveis, distinguindo-os em *temas* ou *categorias temáticas* que possam ser computadas e, em especial, que permitam comparações relevantes entre os diferentes textos integrantes do conjunto. As categorias temáticas selecionadas para a análise devem observar quatro critérios principais: pertinência, exaustividade, exclusividade e objetividade. A primeira decorre da capacidade das categorias escolhidas de refletir minuciosamente os conteúdos do *corpus* e, ao mesmo tempo, de expressar a problemática do processo de pesquisa em função do qual se aplique a análise de conteúdo. A exaustividade das categorias decorre, no seu conjunto, de que permitam interrogar a totalidade do *corpus* (ou da parte do mesmo pertinente à pesquisa). A exclusividade significa que elementos idênticos de conteúdo não devem aparecer em mais de uma categoria: a relação categoria/contéudo deve ser discreta e excludente. A objetividade é, no limite, tendencial, até porque diferentes pesquisadores podem chegar a diferentes categorias em relação a um mesmo *corpus*. O fundamental, neste caso, “é que as hipóteses devem exprimir o problema o mais adequadamente que for possível; as categorias devem fazer o mesmo em relação às hipóteses; e os indicadores, em relação às categorias” (BERELSON, 1952). A terceira etapa da análise de conteúdo consiste na codificação e cômputo das unidades. A aplicação das categorias ao *corpus* depende da delimitação das unidades que determinarão os recortes a fazer no mesmo. Em geral se distinguem as unidades de registro, de numeração e de contexto. A unidade de registro é o segmento de conteúdo que o pesquisador decidiu tomar como menor unidade de sua grade de leitura e análise: uma palavra, um grupo de palavras, um parágrafo, um semema, etc. No caso específico desta pesquisa, dado o caráter qualitativo da análise,

vou me limitar à constatação da presença ou ausência de certas palavras, temas ou ideias, razão pela qual não considerarei as unidades de numeração. Unidade de contexto é aquela imediatamente superior em suas dimensões à de registro, e permite enquadrar essas em “níveis” de significação textual mais amplos.

Desta forma, procuraremos ressaltar aqueles termos que são próprios à concepção de santidade que estaremos analisando, isto é, “santo/santidade”, “milagre/virtude”, as referências ao ascetismo e as categorias sociais e eclesiásticas dos agentes envolvidos nas diversas temáticas estabelecidas dentro das hagiografias. Nosso principal propósito é identificar de que forma as características da santidade seriam invocadas, com que ênfase e como elas se relacionariam com as posições sociais e eclesiásticas tidas em seus representantes. Visto a apresentação da documentação, pensamos que as principais mudanças estabelecidas se dariam na caracterização da santidade conforme os seus representantes em terra, a partir de concepções legadas pelos hagiógrafos.

Vale ressaltar que a questão da tradução deve ser apontada no quesito de identificação da santidade no início do período medieval. A palavra *sanctus* será traduzida por “homem sagrado” (no inglês, “holy man”), e apenas algumas vezes por “santo” (em inglês, “saint”). Conquanto seja este último termo o mais correto, sua aparição diversas vezes seguida de um nome pessoal indica algo quase que como um título. Santos não eram, neste período, tão destacados do restante da sociedade como o seriam a partir dos processos de canonização, séculos depois. Mas aqueles que levavam destacadas vidas sagradas, marcados por Deus com a designação de operar milagres (particularmente milagres de cura), como os descritos em trabalhos tais como a *Liber Vitae Patrum*, mereciam ser tomados como santos (JAMES, 2007, p. xvi).

Um santo é, portanto, reconhecido por milagres. Aqui também há, precisa-se ressaltar, problemas de tradução com uma das palavras mais ambíguas utilizadas em textos da hagiografia alto-medieval, *virtus*. Por vezes poderia significar simplesmente “poder” ou “milagre”. Para os escritores cristãos, é “poder” no sentido de “poder de realizar milagres” e, a partir daí resultou na consideração de traduzirmos o termo por “milagre”, como encontramos inclusive nas traduções dos títulos dos “livros de milagres” de Gregório de Tours, cuja apresentação se dará devidamente no início do segundo capítulo (JAMES, 2007, p. xvii).

Desta forma, o que nos atraiu na escolha pela comparação seria colocar lado a lado, confrontando diretamente, um personagem histórico marco de um período tido

como de sucesso do cristianismo, estabelecimento de modelos de santidade<sup>3</sup> e mesmo conversão dos povos ditos pagãos e, do outro, um período destinado à relativa institucionalização, estabelecimento e principalmente à manutenção ou ruptura de tradições anteriores. Desta forma, escolhemos ambos os escritos de Sulpício Severo e Gregório de Tours acerca da vida de santos e de concepções de santidade. Interessante notar também que com a comparação poderemos superar a dificuldade que André Vauchez colocou como advertência principal para se estudar a santidade: como o uso do mesmo termo para indicar um fenômeno afastado temporalmente poderia naturalizar e mascarar importantes dinâmicas e construções sociais.

---

<sup>3</sup> Quando falamos em modelos, deve-se entender tanto o modelo de santidade colocado por Severo quanto a forma de escrita da hagiografia. Foi constatado que antes da *Vita Martini* haveria grande diversidade de escrita hagiográfica na Gália. Gregório de Tours se inserirá nesta tradição, na vertente agostiniana de que a verdade sobrepor-se-ia à linguagem (HEFFERNAN, 1988).

## 1. O campeão do Cristianismo

### 1.1. Sulpício Severo e Martinho de Tours.

Verificou-se, novamente, no mesmo tempo, havia um jovem na Espanha, que, tendo por muitos sinais, obtido para si autoridade entre o povo, estava inflado a tal ponto que ele tomou a si mesmo como sendo Elias. E quando multidões haviam prontamente acreditado nisso, ele veio a dizer que era, na verdade, Cristo; e ele sucedeu tanto nesta ilusão que certo bispo chamado Rufus adorou-o como sendo o Senhor. Por fazê-lo, vimos esse bispo em uma data posterior afastados das suas funções. Muitos dos irmãos têm também informado-me que, ao mesmo tempo, um surgiu no Oriente, que se gabou que ele era João. Podemos inferir a partir disso, uma vez que os falsos profetas desse tipo têm aparecido, que a vinda do Anticristo está próximo; pois ele está já praticando nestes pessoas o mistério da iniquidade (VM XXIV, p. 18).

Poucos resquícios sobre quem foi Sulpício Severo chegaram até nossos tempos. De seus escritos, a *Vita Martini*, as *Chronica* e os *Dialogi*, pouco podemos extrair da biografia de seu autor. Como complemento, temos apenas as cartas que eram trocadas entre ele e seu amigo Paulino de Nola – das quais restaram apenas as respostas de Paulino – e ainda uma pequena nota de Genádio na obra *De viris Illustribus*. Destes últimos textos citados, temos as informações de que Severo nasceu por volta do ano de 363, na Aquitânia, pertencente à alta aristocracia de proprietários fundiários Galo-Romanos. Exerceu o cargo de advogado em Bourdeaux, adquirindo renome em sua função. Casou-se com uma jovem também pertencente à aristocracia local, vinda de uma família que se orgulhava de ostentar, entre seus títulos, a dignidade consular. Com a morte da esposa, por volta de 395, Sulpício Severo é então atraído pela vida ascética, decidindo abandonar a vida pública, vender seus bens e viver como monge (FREITAS, 2000, p. 66). Embora o acesso às funções episcopais possibilitasse exercer a função de *dominus* de suas antigas posses, Sulpício Severo, ao virar monge, acaba sendo deserdado de sua fortuna. A única pessoa que lhe apoia é sua sogra, Bassula, que lhe concede o dote de sua filha, a propriedade de Primuliacum. Neste local, Sulpício Severo constrói seu retiro monástico, sendo o ponto de encontro de pessoas próximas a ele (amantes das letras e do ideal ascético), onde se constitui um centro de estudos e produção literária (FREITAS, 2000, pp. 67-69).

Sulpício Severo conheceu Martinho de Tours por volta de 395, sendo que após esta data, tudo que sabemos da vida do hagiógrafo está ligado ao bispo. A produção escrita de Sulpício Severo é composta pela *Vita Martini*, três *Dialogi* (que

complementam a *Vita*) e uma *Chronica*. Esta última narra a história de Israel seguindo pelos principais acontecimentos da história cristã até a época do autor, utilizando para sua escrita fontes vétero e neotestamentárias, além de autores pagãos (FREITAS, 2000, p. 71 e LABARRE, 2004, p. 102). Após o aparecimento da *Chronica*, pouco sabemos sobre Sulpício Severo. A última carta de Paulino a Severo data de 404 e a breve nota de Genádio refere-o ainda vivo por volta do ano de 420 (FREITAS, 2000, pp. 70-72).

Por outro lado, se pouco podemos saber de Severo a partir dos escritos sobre Martinho de Tours, praticamente todas as informações que temos deste bispo derivam dos escritos do aristocrata já monge radicado em Primuliacum<sup>4</sup>. A *Vita Martini* possui de fato como mote de seu desenvolvimento toda a vida de Martinho, por um lado por ter sido escrita com o bispo ainda em vida (a narrativa de sua morte aparece somente nas correspondências de Severo) e por outro pela defesa do ascetismo como modo de vida e doutrina religiosa, demandando a narrativa de uma vida dedicada a esta forma religiosa.

De maneira geral, podemos extrair informações suficientemente completas acerca da vida, adoção do cristianismo e carreira eclesiástica deste bispo do final do século IV. Martinho teria nascido em Sabaria, na Panônia<sup>5</sup>, e, embora tenhamos a informação de que seu pai fazia parte da guarda imperial, não temos maiores descrições da posição social desse e de sua mãe. Justamente pela carreira militar do pai, mesmo com Martinho aspirando, segundo Severo, desde tenra idade dedicar-se à igreja e mesmo mostrando o desejo de ser eremita, acaba servindo no exército, também como guarda imperial, carreira esta hereditária, também segundo Severo. Após passagem na cidade de Amiens, decide receber o batismo, tendo, na época, dezoito anos. O serviço militar de Martinho teria durado ao todo três anos (VM II).

Com a saída de Martinho do serviço militar, Severo narra que imediatamente este procurara por um mestre para seguir os passos do ascetismo, opção religiosa já manifestada na juventude, como vimos acima. Desta forma, torna-se discípulo de Hilário de Poitiers, que professava o ascetismo<sup>6</sup>, e é designado por este como exorcista. Hilário é perseguido por arianos e exila-se, quando Martinho encontrava-se em viagem para converter seus pais (do qual sucede apenas na conversão da mãe). O futuro bispo

---

<sup>4</sup> Muitos escritos a partir do século V que retratassem a vida de Martinho de Tours iriam render citações ou um mínimo de reconhecimento aos escritos de Sulpício Severo. Paulino de Perigueaux, Venâncio Fortunato e Gregório de Tours, por exemplo, utilizaram-se direta ou indiretamente de seus textos. E mesmo no século XIII o compilador/escritor da *Legenda Áurea*, Jacopo de Varazze, tinha conhecimento da *Vita Martini* e demais obras de Sulpício Severo.

<sup>5</sup> Região central da Europa, próxima aos Balcãs e ao Mar Adriático.

<sup>6</sup> O ascetismo de Hilário de Poitiers será alvo de discussões nos concílios do século IV. Procuraremos minimamente abordar esta questão ao longo do capítulo, principalmente em sua terceira parte.

de Tours é também perseguido e acaba por exilar-se na ilha de Galinara<sup>7</sup>. Somente após tomar conhecimento do retorno de Hilário que Martinho encerra seu exílio e parte para reunir-se com seu mestre, encontrando-o em Poitiers, onde funda um monastério na região (VM IV, V, VI).

É partir deste momento, pós-exílio e já praticante do ascetismo, fundando um monastério, que os poderes de Martinho irão se revelar mais fortes (esta lógica interna da hagiografia será descrita por extenso na exposição da documentação), e Severo descreve-o digno dos apóstolos após o caso de Martinho levantar dos mortos um catecúmeno. Logo em seguida, ressuscita uma segunda pessoa, no caso, o escravo de um nobre da região (VM VII, VIII).

Martinho é então nomeado ao cargo de bispo da cidade de Tours. Na narrativa de Severo, mesmo fortemente aclamado pelo povo, Martinho é confrontado por outros bispos, presentes para avaliar o candidato ao episcopado. Estes, porém, acabam sendo vencidos pela leitura de um salmo, que, pela interpretação de Severo, foi lido pela vontade divina para calá-los. As primeiras ações descritas pelo hagiógrafo de Martinho como bispo de Tours é a fundação de um mosteiro asceta, o caso do culto ao falso mártir desmascarado pelo santo, a conversão da população pagã e rural através da destruição de seus locais de adoração e templos, além de seguir realizando milagres dos mais diversos, como curas, exorcismos e resistência às tentações diabólicas. (VM IX-XXIV).

É no final da vida do bispo que Severo o conhece, aproxima-se e tem conversas com o mesmo. Estas conversas são “descritas” tanto na *Vita Martini* como em outros escritos do nobre galo-romano. Martinho é descrito como dócil e amável e como um profundo conhecedor das escrituras sagradas (VM XXV-XXVII). Diferentemente da maioria da literatura hagiográfica, contudo, Severo não relata na *Vita Martini* a morte e os milagres pós-morte do santo. Os relatos desta obra terminam com o bispo ainda em vida. Como complemento, desta forma, temos os *Diálogos* e as *Epístolas*. Algumas das cartas foram escritas logo após a morte de Martinho (cuja data costuma-se fixar em 397), como a dirigida à sogra de Severo, Bássula. Nesta carta, Severo descreve que mesmo à beira da morte Martinho havia sido fiel aos ideais ascéticos, realizando uma viagem que, segundo Severo, o bispo saberia que cobraria sua vida. Já em seus momentos finais deita-se entre cinzas apenas com um tecido muito rudimentar. Seu

---

<sup>7</sup> Ilha situada na região norte do litoral italiano, no mar da Ligúria.

enterro é descrito como um verdadeiro triunfo, com a participação de toda a população de Tours, de habitantes de cidades vizinhas e mesmo com a presença de camponeses dos povoados mais próximos. Severo ressalta o quanto a consternação e o luto de todos eram grandiosos, conjuntamente com a disputa para ver e tocar o corpo do bispo (Epist. pp. 50-51).

Na passagem citada em extenso, acima, abrindo o capítulo, Severo resgata a tradição cristã de que o fim dos tempos estaria próximo, tradição esta que durou praticamente até o final da Idade Média (e volta e meia encontra alguns ecos nas eras moderna e contemporânea, diga-se de passagem). Entretanto, para um cristão, a passagem do século IV para o V poderia ser visto não como o do final dos tempos, mas sim de um início promissor. Ainda mais depois de descrita a morte de um bispo tão exitoso em sua santa vida, cujo enterro é narrado na forma de um grande triunfo, com a presença de toda aquela população auxiliada e atendida por ele. A análise do primeiro *corpus* documental que fundamenta esta pesquisa (os escritos deixados por Sulpício Severo, em especial a *Vita Martini*) deve compreender aqui o que o mobiliza e aquilo que foi mobilizado para sua constituição. Isto é, o que nos moverá nas seções seguintes deste capítulo, na exposição da *Vita Martini* (escrita c. 395), a partir dos termos destacados na introdução, é a articulação entre este *corpus* documental e o seu contexto de produção, principalmente considerando-se as vias pelas quais a santidade deste asceta e bispo de Tours afirmava-se. A seguir, portanto, iremos tentar compreender aquilo que é característico da época em questão e o que foi colocado como especificidade a partir dos escritos de Sulpício Severo.

## **1.2. A escrita hagiográfica na Gália do Século IV e a *Vita Martini*.**

Para compreender a importância da *Vita Martini* em seu contexto e o que esta obra representou para a própria tradição hagiográfica, precisamos remontar alguns pontos deste momento que consideramos acima como um “início promissor”. Longe de pretender realizar grandes narrativas deste período, que por si só seria objeto de uma dissertação, temos de compreender alguns dos principais acontecimentos que envolveram e ajudaram o cristianismo a “revelar”, em fins do século IV, um grande santo como Martinho, que, primeiramente, será um mártir que não morrerá, situa-se na disputa com arianos, e busca nos eremitas do oriente um ideal de vida ascética para o ocidente.

Nos séculos seguintes à “Grande Perseguição” de Diocleciano (303), a religião cristã já contava com hierarquias – bispos, padres, diáconos etc. – e possuía um sistema de escritos sagrados já organizados em códices (o que podemos chamar de um “livro”). Se a *religio* pagã dos deuses estava sujeita aos caprichos da memória coletiva, local, o cristianismo supunha e possuía um *códex*, no qual qualquer dúvida poderia ser esclarecida (BROWN, 1996, 41-42). O estabelecimento do cristianismo não se deu apenas na esfera estritamente religiosa das populações do final do mundo antigo, estabeleceu-se em todas as facetas da vida social – como religião oficial do Império Romano, formulou-se legislação específica apoiando a sua variedade oficial contra outras vertentes (denominadas então de heresias); estabeleceu-se nas cidades como nova forma de organização das mesmas; alçou uma nova figura social (o bispo) e instituiu seus princípios de culto e espiritualidade. Importantíssimos concílios ecumênicos vinham ocorrendo desde o início do século, como o de Niceia (325) e o de Constantinopla (381), estabelecendo diversos contornos de questões acerca da fé – desde as controvérsias relativas às datas de celebração da Páscoa até questões mais delicadas e conflituosas, como o enquadramento do Arianismo como heresia.

Então, primeiramente com Constâncio II (337-361), impõe-se a proibição progressiva de todos os sacrifícios públicos e o fechamento dos templos entram em voga (BROWN, 1996, p. 53). Com a ascensão do Imperador Teodósio I (379-395), temos o apoio do estado romano ao cristianismo Niceno contra o cristianismo Ariano, evidentes em decretos como o de 380, “Contra os Hereges”, e a proibição de debates públicos a respeito de tópicos religiosos, em 388. Após este primeiro estabelecimento, seguiu-se um vigoroso ataque às crenças pagãs. Mesmo instituídas, como ressaltamos, as primeiras restrições desde Constâncio II (que incluía a proibição de práticas de magia, astrologia e adivinhação), é com Teodósio que as retaliações mais extremas começam a se impor: em 392, é decretada a proibição de todos os cultos pagãos, incluindo-se penalidades financeiras aos infratores. A pena de morte a quem praticasse o paganismo seria imposta a partir de 435 (HILLGARTH, 2004, p. 59).

Estas mudanças no Império refletiram em suas províncias e, no que diz respeito mais diretamente ao nosso objeto de estudo, é com o advento do cristianismo e das novas formas de organização derivadas deste sistema religioso que se configuraram os agentes sociais cuja produção documental será por nós analisada. Foi com base no quadro instituído pelo imperador Constantino da organização administrativa da Gália (a partir de regiões delimitadas e *ciuitatis*) que a instalação das sedes episcopais teve lugar

– e do início do século IV para seu final o número de sedes episcopais aumenta significativamente<sup>8</sup>.

Estas redes, de forma geral, coincidem territorialmente com as cidades e províncias romanas, perdurando com menores ou maiores alterações até a idade moderna. O resultado direto desta organização é o início da distribuição da malha de bispados pelo território. É também desde Constantino que os primeiros concílios gauleses começam a reunir-se. O primeiro destes, sediado em Arles, em 314, foi convocado pelo próprio Imperador Constantino. Os concílios gauleses farão suas reuniões sem uma regularidade rigorosa, sendo conclamados a partir das necessidades do momento. De característico, não irão necessariamente oferecer um código geral pelo qual estariam previstos todos os passos da vida comum dos clérigos, diáconos, padres e bispos. As necessidades que geravam a convocação destes concílios determinavam em muito seu objetivo e conteúdo, portanto, e neste primeiro século de reuniões vemos abordadas ora questões de cunho teológico, ora questões disciplinares mais amplas, como o próprio estabelecimento dos interditos para o episcopado. Ambas estas questões estarão intimamente ligadas em uma mesma reunião conciliar apenas no concílio de Turim, em 398 (o último do século IV) (GAUDEMET, 1977, pp. 10-12). De forma geral, o século IV é o marco para os concílios que reúnem fundamentalmente bispos, estes que agora contam com um poder de jurisdição em matéria civil (a *audientia episcopalis*) (PIETRI, 2005, p. 63). Concomitantemente, nos sínodos, já figuravam em sua estruturação aspectos de hierarquia (catecúmenos, exorcistas, diáconos e bispos) além de interditos ao recrutamento de seus bispos (PIETRI, 2005 & GAUDEMET, 1977).

Uma conjuntura fundamental tem lugar na entrada do século V – momento este que a historiadora Claudia Rapp chamará inclusive de “essencial”. A autora refere-se à lei de Teodósio, datada de 408, que legislava acerca da imposição aos bispos de assumirem a condição de agentes sociais nas eleições de *defensor civitatis* – uma espécie de advogado das classes mais baixas. Para a historiadora, se a conversão de Constantino havia posto em movimento a introdução das hierarquias cristãs nas matérias civis da sociedade, esta lei de Teodósio sacramenta a obrigação do episcopado de atuar como parte integrante da reprodução da vida civil, uma vez que a eleição do

---

<sup>8</sup> Hillgarth delimitou este significativo aumento dos bispados em duas localidades: no norte da Península Itálica, em um século (por volta do ano 300 ao 400) o número passa de 5 ou 6 para 400; e na Gália, onde no mesmo período de tempo o número de bispados passaria de 26 para 70 (HILLGARTH, 2004, p. 67).

*defensor civitates* tinha pouca ou nenhuma ligação à administração das paróquias por parte do clero. A partir de então, o bispo era visto, junto com os magistrados, na participação regular da administração municipal (RAPP, 2005, p. 290).

Desde o início dos concílios no século IV, antes mesmo de tais mudanças significativas, vimos o curso de um processo singular de escolha dos membros do episcopado. O processo de “recrutamento” destes agentes sociais seguia uma série de restrições que, devido a seu número e abrangência de questões, limitavam o universo potencial de candidatos. Os interditos pretendiam impedir o acesso de fornicadores reincidentes, além de judeus, pagãos e hereges ao bispado. Interditos referentes à posição ou estigma social também era encontrados, excluindo da possibilidade de sagrar-se bispo indivíduos dedicados à atividade de entretenimento e delatores. De uma forma geral, os interditos tentavam evitar que escravos fugitivos, condenados em fuga, hereges ou clérigos destituídos de outras regiões tentassem galgar o episcopado (ROUSELLE, 1977, 339-341). A eleição de um novo bispo para a comunidade se dava pela aclamação da mesma e, em seguida, pela *consecratio* ou *ordenatio*, em que uma comitiva de bispos<sup>9</sup> estaria encarregada de conceder ao candidato os poderes sacramentais, caso este candidato não infringisse nenhum dos interditos (PIETRI, 2005, pp. 62-63).

Por outro lado, pensando-se a formação social deste período, se o final do império romano viu ascender uma aristocracia rural mais forte e independente dos grandes centros urbanos, isto implicou em que a grande massa da população rural viesse a se tornar mais dependente desses nobres aristocratas (ALFÖLDY, 1989, p. 201). Justamente, a aristocracia rural galo-romana (da qual o próprio Sulpício Severo é um exemplo) procurará ocupar os postos da hierarquia eclesiástica em formação. Este movimento reforçou a oposição entre dois extremos sociais: de um lado, uma minoria social e culturalmente privilegiada, a aristocracia rural e, do outro, a “massa do povo”, que englobava cada vez mais as classes médias artesanais e urbanas que haviam assegurado justamente os primeiros êxitos do cristianismo, mas que, em razão da retração da economia urbana, enfraquecera-se material e socialmente (SCHMITT, 1997, p. 27). Este movimento social peculiar será retomado posteriormente para explicitar alguns elementos da santidade de Martinho de Tours, especialmente o tratamento que o

---

<sup>9</sup> Como previsto pelo concílio de Arles, em 314, seguindo-se esta normativa pelo século IV (GAUDEMET, 1997, p. 18), e mesmo adiante. Veremos na própria narrativa da *Vita Martini* como se dava este processo, com a especificidade do caso em questão, da escolha de Martinho como bispo de Tours.

santo dará às populações pagãs em sua ação no meio rural, por um lado, e o tratamento que pagãos nobres receberão, por outro.

Neste contexto peculiar tanto social quanto culturalmente, qual o espaço, as finalidades e os objetivos de uma hagiografia? O que ela representava para o cristianismo e o que a *Vita Martini* especificamente significou para a tradição hagiográfica? Começemos, primeiramente, explicitando a compreensão dos homens daquela época acerca de seu próprio passado e os modos de narrar este novo momento da cristandade do início do século IV.

No contexto de Sulpício Severo, após as mudanças no Império Romano que citamos acima, como o fim das perseguições e os editos favoráveis à nova religião, o cristianismo posicionou seus aparatos materiais e intelectuais na conversão em massa da população. Abandonada a lenta e gradual preparação do catecúmeno (POLO DE BELIEAEU, 2002, pp. 367-368; FREITAS, 2000, p. 84), tornou-se necessário, portanto, explicar a história do ponto de vista cristão a estes novos conversos cujas bases de formação intelectual eram quase que inteiramente pagãs.

O século III viu a ascensão de uma nova elite dirigente que veio juntar-se à antiga nobreza senatorial romana na condição de grupo dominante<sup>10</sup>. A necessidade destes novos dirigentes não mais correspondia à forma tradicional do conhecimento do passado, isto é, dos feitos gloriosos de seus antepassados gregos e romanos contido nas narrativas clássicas. Embora lhes fosse útil para o acesso ao mundo da corte imperial, não mais tinha utilidade no século IV – o próprio Sulpício Severo despreza e critica estas antigas referências, seja na condenação de antigos deuses (como Júpiter e Minerva) como demônios, seja no menosprezo das narrativas homéricas e a filosofia clássica (VM I p. 2 e XXII, p. 17). Para estes homens, as primeiras soluções surgiram com um resumo, os *Breviaria*. Esta forma narrativa ainda continha uma visão pagã de mundo, embora houvesse algumas versões cristãs de tal gênero (a *Chronica* de Sulpício Severo é um exemplo). Contudo, foi então promovido um esforço intelectual maior para se criar um novo gênero literário: a história eclesiástica<sup>11</sup>, que buscava apresentar toda a força da Igreja de forma triunfante na luta contra as forças do mal, identificando-as

---

<sup>10</sup> No caso, com o ingresso da ordem equestre na ordem senatorial, confluindo com a ascensão da aristocracia rural a que antes nos referimos, processo analisado de forma concisa por Géza Alföldy (1989).

<sup>11</sup> Dois tipos poderiam ser escolhidos para a redação, a *Crônica* ou a *História*. O primeiro gênero, mais simples, tinha o registro “factual” como principal preocupação. Já o segundo se preocupava muito mais com a narrativa dos acontecimentos, tomando os tempos bíblicos como ponto de partida (a Criação) até o presente do escritor. A *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesaréia, e a *História contra os pagãos*, de Orósio, são exemplos (GUENÉE, 2002, pp. 528-532).

tanto com o mundo pagão hostil (ou assim representado) quanto com o inimigo interno, no caso, a heresia (FREITAS, 2000, p.87-89).

Concomitantemente a todo este esforço de renovação da maneira de encarar e narrar a história, situa-se também o surgimento da hagiografia. Trata-se, neste caso, de um plano de orientação, uma alternativa de sentido pedagógico que se enquadrasse na nova realidade vivida pelo cristianismo. A narrativa hagiográfica mesclou elementos do mundo terreno (os ciclos de nascimento, vida e morte) com os de um universo invisível que integrava a realidade dos homens. Outro aspecto da hagiografia é a sua relação com a própria historiografia, promovendo-se um redimensionamento dos personagens históricos em benefício dos santos e em detrimento da importância relativa das imagens dos reis e imperadores (FREITAS, 2000, pp. 89-90).

Especificamente referindo-nos aos documentos que analisaremos de Sulpício Severo, lembremos, novamente, que foram produzidos quando este já se encontrava há tempos no retiro monástico de Primuliacum. De fato, este local não era apenas um retiro, caracterizava-se como uma casa aristocrática<sup>12</sup>, habitada pelos simpáticos ao monaquismo e ascetismo oriental, servindo como local de produção literária. Um novo tipo de santidade advinha, no ocidente, a partir do fascínio que se criou pelo modelo oriental: o ideal do homem de Deus (*Vir Dei*), que recusa os valores dominantes de sua época (poder, riqueza, vida cidadina) para se refugiar na solidão e ter uma vida totalmente dedicada à penitência e à mortificação. Sob a influência de Hilário de Poitiers e São Jerônimo, as tradições ascéticas vindas do Egito e da Síria penetraram no Ocidente e alcançaram um sucesso que se reflete justamente no principal trabalho de Sulpício Severo, a *Vita Martini*, na qual Martinho é apresentado como o Santo Antão do Ocidente. Estas doutrinas orientais revelaram-se de grande influência na sociedade galoromana, a partir da figura do já mencionado Hilário de Poitiers<sup>13</sup>, o ideal de privação de qualquer bem estar na vida material, a martirização e o ideal de vida isolada se mostraram o contraponto, na Gália, à doutrina considerada anos antes herética, o Arianismo<sup>14</sup> (VAUCHEZ, 1989, pp. 213-214).

---

<sup>12</sup> Na epístola endereçada à sua sogra Bassula, Severo indica que ela seria a benfeitora do local, sustentando a vida dos monges no retiro de Primuliacum, além de oferecer servos para o local e especificamente para os estudos de Severo (Epist. pp. 48-49).

<sup>13</sup> Provavelmente a figura cristã de mais destaque da Gália do século IV, Hilário de Poitiers, defensor do credo niceno e forte combatente do arianismo, não apenas foi alvo de discussões dos concílios na segunda metade deste século como, sendo um culto homem, havia escrito tratados teológicos, como o *Tractatus Mysteriorum* (Tratado dos Mistérios) e o *De trinitate* (A trindade).

<sup>14</sup> De fato, os concílios gauleses em um primeiro momento exilam Hilário de Poitiers, e posteriormente o aceitam e abraçam sua doutrina, respectivamente nos concílios de 356 e 360 (GAUDEMET, 1977, p. 13).

O grande referencial de Primuliacum será, então, o discípulo de Hilário, e também asceta, bispo de Tours, Martinho. Severo entrará em contato com ele apenas no final da vida do bispo, compondo então sua hagiografia e ampliando-a com os *dialogi* alguns anos após a morte do mesmo, por volta de 403-404. Primuliacum, além de ponto de encontro dos letrados gauleses na época, sustentado por uma aristocrata, como mencionamos anteriormente, pode ser visto também como base do início do culto de Martinho de Tours na Gália (FREITAS, 2000, pp. 69-70).

Na época de Martinho de Tours, não se tratava mais de narrar as diversas *passiones* dos mártires, caídos na época de perseguição do Império Romano. O cristianismo possuía agora homens cuja vida era tão importante quanto a forma da morte, e justamente eram seus modos de vida que deviam ser narrados e colocados como exemplo para os outros cristãos. O monaquismo e o ascetismo oriental, já citados, sendo os exemplos escolhidos para a Gália do final do século IV.

O pesquisador Jacques Fontaine colocará a *Vita Martini* em uma perspectiva da “literatura latina cristã”, situando o texto de Sulpício Severo como ascendente da longa linha hereditária da biografia latina, fazendo da milenar tradição hagiográfica medieval europeia sua descendente (FONTAINE, 2005, p. 53).

Para essa sua análise, Fontaine realiza algumas aproximações. Tomando a época de Martinho (aproximadamente de seu nascimento, 315, até sua morte, em 397, utilizando-se a cronologia de Gregório de Tours) como uma época de violência e militarização da sociedade (utilizando mesmo as passagens contra o paganismo, que veremos adiante como exemplo), vê a ascensão deste *holy man* como uma necessidade das populações por protetores e intercessores<sup>15</sup>. Entretanto, neste momento situa-se na Aquitânia uma nobreza rural que segue cultivando uma cultura, agora cristã, também amante das Letras, cujos Sulpício Severo, seu amigo Paulino e a sogra de Severo, Bássula, são exemplos (FONTAINE, 2005, pp. 53-55).

A originalidade da *Vita Martini* estaria calcada principalmente, ainda segundo Jacques Fontaine, no quesito da diversidade de público que a obra teria alcançado. Para os discípulos de Martinho, teria sido um “testamento espiritual” transmitido através de testemunho pessoal (o de Severo). Isto não exclui claramente a intenção “romana” de propagar um exemplo útil através da escrita, como Severo deixou claro em suas “Razões para se escrever a vida de Martinho”, que abordaremos logo em seguida.

---

<sup>15</sup> Raymond Van Dam dará uma explicação um tanto diferente para a ascensão de homens como Martinho de Tours, conforme veremos adiante, na parte final do capítulo.

Ademais, Severo também consegue se comunicar, na *Vita Martini*, com todos os leitores letrados, cristãos ou não, que possuam algum tipo de interesse pela nova doutrina asceta (FONTAINE, 2005, p. 58). A *Vita Martini* de Severo também inova no tipo de santidade que propõe. Não apenas defensora do ascetismo, irá defender o mártir que não morre pela fé, mas alcança este *status* pelas várias mortificações e desafios (quase sempre violentos) que o santo enfrenta (LABARRE, 2004, p. 102). Desde o início, antes mesmo de batizar-se, Martinho estará sempre se colocando como um verdadeiro mártir, como veremos nas passagens a seguir.

Dado que nossa exposição da documentação estará condicionada à metodologia que referimos na introdução, auxiliando-nos na conseguinte comparação, achamos necessário situar primeiramente as questões mais *factuais* que colocavam as linhas biográficas de Sulpício Severo e Martinho de Tours. Nesta sessão do texto, procuramos estabelecer as principais ideias que levaram a hagiografia deste santo a tomar as formas que tomou, além de sua importância, do que significou como inovação e legou futuramente a este gênero. Agora, trata-se de compreendermos a santidade de Martinho.

### **1.3. A santidade de Martinho de Tours.**

Compreendendo o contexto de Sulpício Severo e Martinho de Tours, as especificidades sociais colocadas em suas posições e, principalmente, aquilo que a *Vita Martini* significou para a tradição hagiográfica, podemos avançar para a apresentação da documentação a partir das categorias temáticas que serão utilizadas posteriormente para nossa comparação, no terceiro capítulo. As passagens que apresentaram os principais termos ressaltados, “santo”, “santidade”, “virtude”, “milagre” e “bispo” serão expostas abaixo procurando sempre correlacionar seu momento de aparição com as ações que o santo estaria realizando e sua significação específica dentro da lógica geral do texto, que, como veremos adiante, é parte predominante da compreensão da *Vita Martini*.

As estruturas narrativas da hagiografia farão aqui diferença e terão peso na nossa apresentação da documentação. Sulpício Severo era um erudito nobre galo-romano. Possuía uma ampla leitura dos clássicos, cujo início da *Vita Martini* demonstra, a partir da negação do (recente) passado pagão, atacando os antigos modos de viver e pensar dos clássicos, utilizando os nomes de Sócrates e Heitor para evocar uma época que não mais condiz com o mundo do escritor, segundo o próprio. Contudo, a estrutura da *Vita Martini* demonstra semelhanças com os gêneros biográficos greco-romanos. Alguns

princípios “organizativos” estariam estruturados com base na ideia de constância de caráter, na exemplaridade e na predominância dos atos sobre as palavras<sup>16</sup>.

A tradição cristã se encontra presente nas características das paixões dos mártires, por um lado e, por outro, nas vidas dos ascetas orientais – dado o contexto de expansão do monaquismo, é esta uma das influências mais importantes da *Vita Martini*. Finalmente, uma tripartição estruturante foi apontada pelo historiador Jacques Fontaine, resgatando elementos das tripartições das biografias helenísticas, compostas por *atos*, *virtudes* e *gênero de vida* do biografado. Para além disto, podemos ressaltar da estrutura narrativa diversas divisões que dizem respeito aos momentos da vida de Martinho e das intenções de Severo: as justificativas da obra; a infância e conversão do santo; da conversão à eleição episcopal; sua ação como monge e taumaturgo; a luta contra a superstição e o paganismo; novamente as lutas contra as doenças; as formas pelas quais ele vence o diabo; e, novamente, as narrativas de Severo e suas concepções acerca da santidade de Martinho (FREITAS, 2000, pp. 77-81).

Podemos complementar em diversos momentos a *Vita* com o restante dos escritos de Severo, seja com as epístolas que narram o momento de sua morte e a celebração de seu funeral (como realizamos brevemente no início do capítulo), seja nos diálogos em que alguns casos adicionais de ações excepcionais do santo e sua defesa contra desmoralizações são caracterizadas e narradas. Entretanto, deixaremos esta tarefa para o final do capítulo. Agora, trata-se de analisarmos a *Vita Martini* a partir das categorias previamente selecionadas por nós, e já mencionadas, para tentarmos elaborar as prioridades de Sulpício Severo na construção da santidade de Martinho de Tours.

### **1.3.1. A *Vita Martini*: Atos. Compreendendo *Militia Martini*; *Hilarii Discipulus*; *Episcopus turonensis*.**

As concepções mais gerais dos modelos de santidade que Severo defenderia estão colocadas no que referimos ser o gênero de vida do santo, pensamentos presentes tanto na *Vita Martini* quanto nos outros escritos de forma direta e indireta, que serão analisados de forma mais extensa na terceira parte de nossa apresentação da documentação. Entretanto, o nobre galo-romano lista as “Razões para se escrever a vida

---

<sup>16</sup> Embora estas questões sejam colocadas por Michel de Certeau já na caracterização do próprio estilo hagiográfico, ele muito utiliza a própria *Vita Martini* para fazê-lo. Desta forma, trata-se de um documento que serviu de inspiração durante a Idade Média para a escrita hagiográfica e mesmo para nossas próprias definições do gênero.

de São Martinho” como abertura da hagiografia e muito de sua argumentação inicial é indissociável daquilo que Severo defenderá por toda a sua obra.

Nestes primeiros parágrafos então, o hagiógrafo, argumentando que a glória buscada pelos homens através de seus escritos é perene e terrena, pergunta a si mesmo (e ao possível leitor/ouvinte do texto), que benefícios poderia haver para a posteridade ler sobre Heitor ou Sócrates. Em um sentido de superação deste passado, o autor afirma que não há mais porque realçar tais questões (a glória da guerra e da filosofia), pois “as pessoas que estimam a vida humana apenas por ações presentes têm consignado suas esperanças em fábulas, e suas almas ao túmulo” (VM I, p. 2).

A moral que Severo prega consiste na procura da vida eterna, e isto não se poderia encontrar em palavras e escritos, lutando ou filosofando (fazendo menção aos nomes acima citados), o que levaria o homem a ser considerado apenas na memória mortal. A procura pela vida eterna se daria, portanto, “através de uma vida pia, sagrada e religiosa” (VM I, p. 2). Segundo Severo, este erro é cometido comumente, mas ele espera contribuir para a superação destas questões ao deixar o relato da vida de um homem santo, servindo de exemplo para outros: ou seja, escrevendo uma vida “Digna de imitação”. De fato, o autor tenta justificar a escolha dos atos registrados na *Vita* a partir dos acontecimentos mais grandiosos (mais “impressionantes e eminentes”) e não do registro detalhado da vida de Martinho (VM I, p. 2). Com a mesma intenção já havia antes afirmado que “o reino dos céus consiste não em eloquência, mas na fé”. Desta forma, podemos pensar que Sulpício Severo pensa o texto da mesma forma que pensa as virtudes de Martinho de Tours – esperando que estes relatos sejam suficientes e que a *Vita* “fale sobre si mesma” (VM I, p.1).

O esforço que Severo despende para registrar os feitos de Martinho de Tours segue em suas justificativas, que são sempre mencionadas como um feito não dirigido à glória terrena, caso contrário, Severo estaria cometendo os mesmos erros que descrevemos acima. Sua tentativa de narrar a vida “do mais santo homem [Martinho]” (VM I, p. 2) está colocada na tentativa de situar a *Vita Martini* como importante fonte de exemplos para outros cristãos. De fato, Severo espera arodorosamente que a hagiografia possa provocar nos seus receptores “a busca do conhecimento verdadeiro, da guerra celestial e da virtude divina” (VM I, p. 2). A correta narrativa deve (mesmo que haja uma distinção entre estes dois momentos, como veremos) contar os acontecimentos que o santo haveria realizado tanto antes de seu episcopado quanto já na condição de bispo (VM I, p. 2). As excelências de Martinho, manifestadas através de

suas virtudes, eram controladas pelo bispo tal que não o fizesse cair na honra dos homens, na forma terrena (e portanto efêmera) de perpetuação. Martinho era capaz de, segundo Severo, quando desejava realizar suas virtudes, tanto deixá-las visíveis ao restante dos homens quanto ocultá-las de suas vistas (VM I, p. 2).

A narrativa começa, portanto, indicando que Martinho, havendo em sua época um édito impondo a filhos de veteranos o serviço militar, é então obrigado a alistar-se. Mesmo assim, Severo pontua o quanto esta ação não teria sido feita por livre vontade do jovem, “[...] pois, quase desde seus primeiros anos, a sagrada infância do menino ilustre aspirava preferencialmente o serviço de Deus” (VM II, p. 3). Enfatizando novamente suas escolhas, Severo afirma que já aos 10 anos de idade o jovem demonstraria sua vontade em ser catecúmeno e aos 12 a intenção de ser eremita. Como Severo colocaria a partir destas tenras vontades: “Mesmo jovem sua mente já pensava naquilo que depois faria” (VM II, p. 3). No serviço militar, Martinho não desenvolveu nenhum vício característico, comportando-se sempre de uma forma que o fazia parecer-se mais com um monge do que com um soldado – através das virtudes cristãs de bondade, paciência e humildade (VM II, p. 3). Aqui podemos ver Severo reivindicando algo que estará no restante da obra como uma das grandes características de Martinho (sendo citada de forma explícita no *gênero de vida* do santo), a constância do caráter: desde criança, mesmo filho de pagãos, mesmo sendo obrigado a servir como militar, Martinho já se comporta como se comportará até o final de sua vida.

Seguindo os atos de Martinho, uma das mais importantes passagens da *Vita Martini* é aquela registrada logo em seguida à primeira descrição da constância de Martinho, e se refere à aparição de Cristo ao santo. Quando Martinho, então soldado e trajando o uniforme da guarda imperial, aproximava-se dos portões da cidade de Amiens, num inverno rigorosíssimo, avista um mendigo paupérrimo, desprovido de vestimentas. O jovem soldado, então, reparte com sua espada seu único manto ao meio, vestindo o mendigo com uma das metades. Na noite seguinte, Martinho recebe durante seu sonho uma visão de Cristo vestindo a metade do manto dado ao pobre homem. Na visão, é dito a Martinho que ao vestir o mendigo, foi como se o soldado tivesse vestido ao próprio Cristo (VM III, p. 4). Severo então descreve que, “após esta visão o santo homem não estava inchado com glória humana, mas, reconhecendo a bondade de Deus no que tinha sido feito, e estando agora na idade de vinte anos, ele [Martinho] apressou-se para receber o batismo” (VM III, p. 4). Além de esta cena demonstrar piedade e caridade máxima – atos que devem ser seguidos e tidos como exemplo na vida cristã – a

questão do batismo é de extrema importância para as populações do início da Idade Média, pois reflete o momento de aceitação e entrada na vida cristã – Martinho estaria agora apto a ingressar plenamente em qualquer aspecto desta. Não à toa o veremos rapidamente procurando a tutela de Hilário de Poitiers.

E como não poderia ser diferente, logo após sua visão e seu batismo, Martinho teria de deixar o serviço militar. A saída de Martinho do serviço militar se dá, segundo Severo, a partir de um desafio ao poder temporal, ao Imperador César Juliano em pessoa. Ao pedir a liberação do serviço militar, Martinho reafirma sua vontade e sua constância ao indicar que prefere ser “Soldado de Cristo”. É então acusado de covardia pelo Imperador, segundo o qual seria o medo e não a fé que o faria professar tais vontades. Martinho, para provar que não é covarde, diz que apareceria no campo de batalha desarmado e desprotegido, tendo apenas o sinal da cruz como proteção. Estas palavras o levam à prisão. No dia seguinte, os bárbaros enviam embaixadores em comitiva de paz. Severo não delonga sua narrativa para declarar o milagre de Martinho: “Nestas circunstâncias, quem pode duvidar que esta vitória deveu-se ao santo homem? [...] para que seus olhos abençoados pudessem não ser afligidos pelo testemunho da morte dos outros, Ele removeu toda necessidade da luta.” (VM IV, p. 5).

Uma vez desvinculado de obrigações seculares, Martinho parte à procura de Hilário de Poitiers<sup>17</sup> (que estava na Itália), e que segundo Sulpício Severo era um homem que já possuía fama na época. Recrutado por Hilário como exorcista<sup>18</sup>, Martinho recebe em seguida a missão de converter seus pais, através de um sonho. No caminho é assaltado por ladrões – sendo um deles convertido pelo santo (VM V, pp. 5-6). Seguindo sua missão de converter seus pais o diabo aparece pela primeira vez ao santo. Mas o santo consegue, além de vencê-lo, converter a mãe “dos erros do paganismo” – ainda que não consiga converter o pai (VM V, p. 6). Seguindo a narrativa da *Vita*, estabelece monastério em Milão. Perseguido duramente por Arianos, exila-se na ilha de Galinária, onde teria subsistido apenas de raízes, ingerindo mesmo uma planta venenosa que, através da oração torna-se inofensiva ao santo (VM VI, p. 6).

Quando Hilário de Poitiers morre, Martinho segue sua carreira, começando mesmo a angariar seguidores, como um catecúmeno interessado em “tornar-se instruído

---

<sup>17</sup> Nesta época, Hilário de Poitiers encontrava-se exilado, como já referenciamos anteriormente.

<sup>18</sup> Interessante notar que a função de *exorcista* não só estava incluída nos primeiros concílios gauleses do século quarto, como numericamente havia uma representação interessante. Mesmo estando abaixo hierarquicamente dos bispos e dos padres, era uma porta de entrada para a vida orgânica da Igreja gaulesa (ROUSELLE, 1977, p. 335).

nas doutrinas e hábitos do mais sagrado homem [Martinho]” (VM VII, p. 7). Após a construção de outro monastério, Severo narra o primeiro caso de ressuscitação através dos poderes do santo, justamente deste catecúmeno que havia seguido Martinho e que ainda não havia sido batizado. Após Martinho utilizar seus poderes para restaurá-lo, o catecúmeno procurou o batismo imediatamente. Este é um dos principais momentos da *Vita Martini*, compreendendo ser a primeira demonstração dos poderes do santo. De fato, Severo assim narra que o catecúmeno “foi o primeiro que se ofereceu para nós tanto como uma prova que tinha experienciado as virtudes de Martinho, e como uma testemunha de sua existência” (VM VII, p. 7). Não apenas isto, Severo afirma que o próprio homem contava a história da sua morte e ressuscitação pelo santo. Ao ascender aos céus, o lugar de sua alma havia sido designado por Deus às regiões sombrias, habitadas por “multidões vulgares”. O homem contava que, neste momento, dois anjos intercederam, uma vez que aquele era “o homem para quem Martinho estava orando; e, por esse motivo, foi ordenado que ele fosse levado de volta pelos mesmos anjos, e entregue a Martinho, restaurando sua vida” (VM VII, p. 7).

Uma das formas mais importantes da justificativa da santidade de Martinho de Tours e da defesa de seu modo de vida ascético é também neste momento abordado por Sulpício Severo. Ao demonstrar sua virtude de maneira tão grandiosa, não apenas ressuscitando um morto, como fazendo com que os próprios anjos intercedessem em favor da alma do catecúmeno em nome de Martinho perante Deus, é que Severo afirmará ser este o momento de maior reconhecimento do santo. De fato, Severo, conclui que “o nome do homem santo tornou-se ilustre, de tal forma que foi reconhecido sagrado por todos, sendo também considerado poderoso e verdadeiramente apostólico” (VM VII, p.7).

Esta passagem adquire grande significação, sendo talvez um dos relatos que mais bem exemplifique a salvação como expressão da vida cristã (demonstrando para onde iriam aqueles que não fossem batizados, local aparentemente igual ao dos pagãos e gentios) e daquilo que Peter Brown determinou como sendo uma das características mais essenciais da santidade, a intermediação entre o celestial e o terreno por aquele que dispunha de respaldo e de reconhecimento no céu e que podia interceder em prol dos homens na terra (BROWN, 1982, pp. 5-7). Não apenas esta demonstração se faz presente na narrativa da *Vita Martini* como a denominação por parte de Severo de que Martinho seria considerado, naquele momento, como verdadeiramente apostólico ocorre pela primeira vez no texto. Em apenas mais uma passagem, de que trataremos adiante,

Martinho iria ganhar esse “título”, que faz parte de uma importante estruturação da concepção de santidade de Sulpício Severo, como veremos no final do capítulo.

Martinho segue praticando seus atos, seguindo a narrativa de seu hagiógrafo. Semelhante caso como o descrito acima é narrado em seguida, quando Martinho passa pelas terras de um homem chamado Lupicínio, cujo escravo havia se enforcado. Martinho ressuscita-o e este, “com um esforço suave tentando levantar, segurou a mão direita do homem santo, e por este meio, pôs-se de pé” (VM VIII, p. 8). Martinho e o escravo saem então pelo pórtico da residência onde uma multidão testemunha o milagre realizado.

Nas narrativas seguintes, teremos uma diferenciação interessante: Severo agora narrará como Martinho, com a grande estima que angariou com seus atos, será nomeado bispo de Tours. A constância é um argumento importante na *Vita Martini*, e Sulpício Severo afirmaria, como não poderia ser de outra forma, que o episcopado em nada alterou a personalidade de Martinho. O que nos interessa é que as ações praticadas a partir de agora não mais são ações de um exorcista, um catecúmeno, um seguidor de Hilário de Poitiers, e sim as ações do cargo máximo da hierarquia eclesiástica de uma importante cidade da Gália. Sobre a eleição do bispo, é referido que o santo havia sido escoltado por uma multidão de pessoas, não apenas daquela cidade como de outros locais, a fim de prestar seus votos. Mesmo assim, temos já presente as primeiras menções de adversários e oposição a Martinho de Tours, identificados como os bispos que haviam viajado até a cidade para a nomeação do candidato ao episcopado. É identificado que entre estes bispos opositores haveria um, de nome Defensor, que estaria oferecendo vigorosa oposição (VM IX, p. 8).

Tão logo Severo descreve esta oposição a Martinho, afirma que a vontade do povo, seguindo a vontade divina, queria-o como bispo. A vontade do povo aqui pode ser entendida como a aclamação a que nos referimos anteriormente quando descrevemos a eleição ao episcopado. A derrota de Defensor é descrita a partir da leitura dos salmos. Segundo Severo, na ausência do leitor dos textos sagrados, é lida uma passagem que teria sido escolhida por Deus para censurar o opositor de Martinho (VM IX, p. 8).

Uma vez bispo de Tours, Severo segue a narrativa, como havíamos mencionado acima, reafirmando a constância de caráter de Martinho. Mas não apenas isso: o agora bispo de Tours manteria, além de suas características (humildade, simplicidade, cortesia), “os objetivos e virtudes de monge” (VM X, p. 9). Isto significa que não somente a constância de Martinho se faz presente, como agora ela se faz mais destacada

uma vez que havia atingido um grau de reponsabilidade muito grande, o do episcopado, mas teria mantido, em seu seio, o principal, que consistia em ser monge.

Como não poderia ser diferente, portanto, logo seguir à sua ascensão ao episcopado, o bispo estabelece, de acordo com os princípios do monaquismo oriental, (pelo qual não apenas Martinho, mas Severo e o monastério de Primuliacum estavam influenciados) um monastério recluso. O local de escolha, para aproveitar a “solidão de um eremita”, seria a floresta, com um precipício rochoso de um lado e o Rio Loire de outro – sendo sua cela construída de madeira. No entanto, Martinho não estava completamente sozinho, e este monastério recluso era mais do que um local para isolamento individual de Martinho. Neste lugar, o bispo de Tours contava com oitenta discípulos (segundo Severo). Estes, “estavam sendo disciplinados a exemplo do santo mestre” (VM X, p. 9). A vida dos monges e de Martinho se fazia de forma comunal, não havendo propriedade de qualquer tipo, muito menos comércio, que, segundo o hagiógrafo era “o costume entre a maioria dos monges” (VM X, p. 9). Destes pupilos de Martinho, Severo ressalta o quão digno de apreciação seria este estilo de vida adotado por eles, uma vez que muitos dos ali radicados provinham da nobreza (VM X, p. 9).

Temos ainda a narrativa, a seguir, que Severo refere como a primeira dentre as “[...] excelências que Martinho ostentou como bispo [...]” (VM XI, p. 9), referente à destruição de um altar erroneamente adorado. Havia, não longe da cidade e do monastério mencionado anteriormente, um local consagrado a supostos mártires que ali haviam sido mortos. Acreditava-se que o altar havia sido edificado por antigos bispos. Através de oração, Martinho pede pela revelação da verdadeira natureza do local. Então, ao seu lado esquerdo, viu surgir uma “sombra de malvada e cruel aparência”. Quando indagada, revelou que era um ladrão decapitado por seus crimes, e que estava sendo honrado por um erro da multidão. Martinho então ordenou a derrubada daquele altar, livrando o povo “do erro da superstição” (VM XI, p. 10).

Estas seriam as primeiras ações de Martinho como bispo de Tours. A constância de caráter e suas características ascéticas são os principais elementos ressaltados nesta primeira metade da obra. Severo, desde a menção à ressuscitação dos dois mortos, utilizou as palavras referentes à santidade de Martinho apenas para caracterizar, justamente, seu modo de vida. Não houve ações que despertaram as virtudes de Martinho em formas suficientes para Severo classificá-las com as palavras dignas de santidade. As virtudes a serem manifestadas por Martinho ainda estariam por ser narradas devidamente. Passemos a elas.

### 1.3.2. A *Vita Martini*: Virtudes. Compreendendo *Conuertio paganorum*; *Gratia curationum*; *Ilusiones diaboli*.

Na *Vita Martini* não há uma diferença explícita entre as partes constitutivas da narrativa entre estas divisões que adotamos. O máximo de “separação” que Severo coloca é anunciar na frase que citamos acima, no final do tópico anterior, que o texto então trataria das qualidades de Martinho como bispo. Contudo, é nesta altura que o autor passa dos *atos* à narração das *virtudes* do santo – tendo em mente as categorias referidas no início do capítulo. Seguiremos da mesma forma que no tópico anterior a realçar as passagens cujos termos escolhidos para a comparação se mostram aparentes, tentando sempre manter a linha narrativa para compreender a construção da santidade de Martinho como um todo.

As primeiras virtudes narradas de Martinho de Tours se manifestam no campo, em territórios próximos ao seu monastério isolado e, portanto, afastados da cidade de Tours. Mesmo meio em que promoveu a destruição do altar do falso mártir, explicitado acima, sendo considerado na obra como os locais onde o paganismo e a superstição estariam ainda sendo praticados. O primeiro relato refere-se a um cortejo presenciado pelo bispo, o do corpo de um pagão sendo carregado por uma multidão. Ao ver que se tratava de uma “reunião rústica” e perceber a presença de “vestes brancas”, pensou que se tratasse de um sacrifício pagão, pois, segundo Severo, “era costume dos camponeses gauleses em sua loucura miserável levar pelos campos as imagens de demônios veladas com uma cobertura branca” (VM XII, p. 10). Desta forma, Martinho levanta o sinal da cruz para a multidão e ordena que parem. As pessoas que carregavam o defunto não apenas param como não conseguem se mexer. Contudo, segundo Severo, rapidamente “o santo homem descobriu que era simplesmente um bando de camponeses celebrando ritos funerários e não sacrifícios aos deuses” (VM XII, p. 10). Não se tratando de rituais pagãos, então, Martinho os libera com a mesma facilidade com que os paralisou (VM XII, p. 10).

O caso referido acima é o primeiro a mencionar, na narrativa, o paganismo como prática na Gália e Sulpício Severo será enfático quanto ao uso das virtudes de Martinho na evangelização da região. A *Vita Martini* tratará, na sequência, de mais casos do enfrentamento, pelo bispo, das populações descritas como pagãs, sempre para ressaltar as virtudes do santo. Ao demolir um antigo templo em um povoamento próximo,

Martinho ordenou também o corte de um pinheiro próximo à construção. O sumo sacerdote do local e uma multidão de pagãos o confrontaram e, segundo Severo, “Martinho instruiu cuidadosamente a eles que não havia nada de sagrado no tronco de uma árvore, e instou-os a honrar ao Deus que ele mesmo servia” (VM XIII, pp. 10-11). Os pagãos o desafiam então, para provar sua confiança em seu Deus, a permanecer embaixo da árvore que seria cortada e o esmagaria. Ao fazer o “sinal da salvação”, a árvore tomba para o outro lado. O milagre faz com que toda a multidão de pagãos se convertesse naquele mesmo instante.

Temos interessante o fechamento desta passagem com uma ponderação de Severo que poderia estar bem colocada no final dos outros dois casos (que narraremos exatamente a seguir), referente ao papel evangelizador de Martinho de Tours. A este bispo é creditada toda a conversão da região. Torna-se, portanto, um marco na cristianização das pessoas e da paisagem gaulesa. Assim descreve Severo:

Certamente, antes dos tempos de Martinho, muito pouco, ou melhor, quase nada nessas regiões havia recebido o nome de Cristo; mas através de suas virtudes e exemplos o nome prevaleceu a tal ponto que agora não há lugar por aí que não seja preenchido ou com igrejas muito lotadas ou mosteiros. Pois onde quer que ele destruísse templos pagãos, lá ele imediatamente os utilizava para a construção de igrejas ou mosteiros (VM XIII, p. 11).

Seguindo, então, em mais uma narrativa de enfretamento do santo com os pagãos, desta vez vemos Martinho ateando fogo a um templo, quando uma casa construída junto ao mesmo corre o risco de incendiar-se. Ao ver isto, Martinho sobe ao telhado desta e nos é narrado que o santo seria capaz de empurrar o fogo de volta, conforme lhe fosse ordenado, impedindo que a construção fosse queimada (VM XIV, p. 11).

Na aldeia de Leprosium, onde tentou destruir outro templo, a multidão reagiu de tal forma que o bispo teve de recuar com ferimentos. Em um local próximo, retirou-se por três dias, penitenciando-se, vestido com um tecido grosseiro, jejuando e rezando. Desta forma, pediu a Deus ajuda para destruir um templo que não havia derrubado com a força humana. As preces de Martinho surtem efeito e, dos céus, dois anjos com lanças e escudos apresentam-se ao santo para fornecer proteção à Martinho em seu objetivo. Quando voltou à aldeia, a multidão de pagãos apenas o observou sem ação enquanto seus templos eram destruídos. Segundo Severo, os presentes reconheceram que haviam

presenciado a vontade divina se concretizando e também se convertem ao cristianismo. (VM XIV, p. 12).

No território dos Éduos<sup>19</sup> também é registrado na *Vita Martini* a resistência dos pagãos contra a destruição de seus locais de adoração. Martinho teria sido atacado duas vezes na ocasião. O primeiro dos agressores é acometido por um arrependimento quase que instantâneo rente ao santo; e o segundo, quando desfere um golpe de faca no corpo do bispo, vê sua arma desaparecer em um piscar de olhos. Mesmo com narrativas tão violentas e de cores tão vivas, Severo ressalta o quanto o diálogo de Martinho com os pagãos era capaz de produzir os mesmos, senão melhores, resultados, acalmando-os e conciliando-os através de seu “santo discurso”, fazendo com que os pagãos “derrubassem seus próprios templos” (VM XV, p. 12).

As virtudes de Martinho se manifestam em três momentos de conflito com o paganismo, embora com desfechos diferenciados e ressaltando também virtudes distintas em cada uma delas. No primeiro caso, temos o controle do bispo sobre o livre arbítrio dos envolvidos; depois temos um caso em que, além de se colocar como possível mártir, seu sinal da cruz muda a trajetória da árvore em queda e Sulpício Severo salienta o papel de grande evangelizador da Gália que Martinho estaria cumprindo; e, acima, vemos os conflitos violentos relacionados à destruição de templos. No âmbito da vida cristã, um dos (senão o) tema principal que girava em torno das ações cotidianas, era a concepção de “salvação”. Sendo possível a qualquer um, ela é submetida a uma única lei universal divina. Isto significava, antes de tudo, uma salvaguarda frente à idolatria e ao poder dos demônios. “A unicidade de Deus e a refutação dos ídolos” (BROWN, 1996, p. 45) é tema comum e próprio do cristianismo, sendo não apenas abordado na *Vita Martini* mas praticado, segundo Sulpício Severo, por Martinho de Tours<sup>20</sup>.

A série seguinte de virtudes referidas a Martinho de Tours diz respeito aos poderes taumaturgicos, de exorcista e aos momentos em que o santo resistiu aos desafios impostos pelo diabo ou seus agentes. Severo insiste que aqueles que o procuravam em busca de alívios e curas sempre saíam completamente sãos, o que lhe

---

<sup>19</sup> Os Éduos eram uma tribo gaulesa cujas primeiras referências vêm desde a antiguidade, nos relatos dos primeiros viajantes e geógrafos gregos. Seu território refere-se à atual região centro-leste da França, próxima a Suíça.

<sup>20</sup> Veremos narrativas muito semelhantes ocorrerem também nos diálogos de Severo. É narrado que enquanto Martinho peregrina por toda a Gália, de novo ocorrem no território dos Carnutos (também outro nome de tribo gaulesa proveniente de épocas pré-romanas), onde uma grande multidão que nunca havia sido apresentada à palavra de cristo, reúne-se ao redor de Martinho por “ter conhecimento da vinda de tão grande homem”. Após o santo ressuscitar um homem, toda a multidão se converte (Dialog, p. 67).

parecia constituir um exemplo claro dos poderes do bispo. Novamente, Severo narra, logo após valorizar as características de Martinho, um caso específico de sua ação. Desta vez, vemos o caso da cura de uma jovem em Trier. Martinho, ao ouvir a súplica do pai da jovem, que havia “abraçado os joelhos do santo”, afirma “[...] não ser digno de ser instrumento pelo qual o Senhor deva fazer mostrar seu poder” (VM XVI, p. 13). Mesmo assim, novamente vemos os bispos ali presentes constringendo o santo. Pressionado, ele se dirige à casa da família. Uma multidão acompanhou-os para presenciar o que aconteceria. Martinho, após orar, faz a menina ingerir óleo abençoado. Gradualmente, ela recuperou a voz, o controle dos membros e finalmente se levantou da cama (VM XVI, p. 13).

O caso de exorcismo ao qual Severo se reportará, seguindo sua narrativa, ocorre com um demônio que estaria perturbando a residência de Tetradius, pró-consul. Martinho recusa-se a ir a casa do nobre pois ele ainda estaria “envolvido nos erros do paganismo”. Tetradius, então, também se atirando “aos pés do santo homem”, compromete-se a adotar o cristianismo caso o demônio fosse expulso. Martinho então coloca suas mãos sobre o menino e livra-o da possessão. Imediatamente, estando provado o poder de Martinho e restabelecida a normalidade na propriedade de Tetradius, este torna-se catecúmeno e batiza-se não muito tempo depois do ocorrido, segundo Severo (VM XVII, p. 13).

Acabamos de considerar um caso de conversão a partir do exorcismo. Na sequência da narrativa, há dois interessantes casos de restauração da ordem a partir da expulsão de demônios. Primeiramente, ao entrar nos domínios de uma casa, Martinho para no pátio de entrada e, sentindo a presença de um demônio no local, ordena-lhe que saísse. Neste momento, o demônio revela-se, toma o corpo de um dos membros da família e causa grande desordem, como narrado por Severo: “[...] o pobre coitado começou imediatamente a raivar com os dentes, e dilacerar quem ele encontrava. A casa foi jogada em desordem; a família estava em confusão; e as pessoas presentes puseram-se em fuga.” (VM XVII, pp. 13-14). Dada a desordem na propriedade, Martinho age. Consegue domar a pessoa possuída e inserir dois dedos em sua boca, ordenando ao demônio que saísse. Os dedos de Martinho na boca do possuído são caracterizados por Severo como “[...] ferro em brasa”, tal que o possuído se vê obrigado a afastar sua mandíbula, “[...] puxando os dentes longe, ele teve o cuidado de não tocar os dedos do santo homem”. O relato termina abruptamente com o demônio sendo expulso de forma

escatológica. Entretanto, está colocada de forma clara a vitória de Martinho (VM XVII, p. 14).

O segundo caso envolveria um rumor de invasão bárbara. Dado o boato, que havia se espalhado pela cidade, Martinho ordena que uma pessoa possuída fosse levada até ele. Em frente ao bispo, o demônio confessou que o boato havia sido espalhado por dezesseis demônios. Martinho revelou a verdade e acalmou os cidadãos (VM XVIII, p. 14).

Seguindo as narrativas das virtudes do santo, após os relatos de exorcismo e reestabelecimento da ordem, temos algumas narrativas do poder de cura de Martinho. Não apenas do próprio santo mas, inclusive, de objetos que, de sua propriedade, ou tendo sido apenas tocados por ele, possuiriam propriedades curativas. Em Paris, seu beijo haveria limpado um leproso de “aparência miserável”, e o toque nas roupas de Martinho também seria profícuo à recuperação da saúde. É narrado que mesmo fios tirados de sua veste de aniagem, “[...] faziam milagres frequentes sobre aqueles que estavam doentes. Pois, tanto os amarrando em volta dos dedos ou colocando-os em volta do pescoço, eles muitas vezes afastavam as doenças do aflito” (VM XVIII, p. 14).

Severo segue a narrativa de objetos que teriam poderes curativos. A filha de Arborius, ex-prefeito<sup>21</sup>, é curada por uma carta de Martinho. Arborius então, agradecido, oferece a menina a Deus, devotando-a a virgindade perpétua (VM XIX, p. 14). Ainda temos a narrativa de como Martinho curou o olho de Paulinus (amigo de Severo) com um pincel e de como suas orações o salvaram da morte em outra ocasião (VM XIX, p. 15).

Os relatos de cura e exorcismo de Martinho, como preeminentes virtudes, são demonstrados via de regra na propriedade de algum nobre ou relatados por algum amigo em comum de Severo e do bispo. Neste ponto da narrativa, Martinho já é reconhecido santo por estas pessoas, partindo delas esta denominação e caracterização. É através de suas súplicas ou do recurso a objetos seus que resolvem suas aflições, de saúde ou de possessões demoníacas.

A constância é uma característica muito defendida por Severo para Martinho. Se vimos o jovem santo, ainda soldado, enfrentar o Imperador, na condição de bispo seu comportamento teria de ser, portanto, o mesmo. Ainda mais com a forte lamentação do hagiógrafo referente às condições vividas à época: “[...] em que todas as coisas têm

---

<sup>21</sup> Curiosamente, Severo não informa de que cidade Arborius havia sido prefeito.

caído em decadência e corrupção, é quase uma virtude preeminente para a firmeza sacerdotal não ter-se rendido à lisonja real” (VM XX, p. 15). Ora, uma “virtude preeminente” expressada na simples rejeição à lisonja real não seria de difícil expressão para um santo do porte de Martinho. De fato, é aqui que pela segunda vez Severo ressalta a “autoridade apostólica” do santo em suas ações e virtudes, afirmando que apenas nele manter-se-ia a “dignidade sacerdotal” (VM XX, p. 15).

Quando o bispo aceita participar do banquete real, na passagem de um cálice, o Imperador Máximo ordena que o mesmo fosse “dado ao muito santo bispo”, esperando em seguida receber a taça das mãos do santo. No entanto, Martinho passa a taça adiante, para um presbítero, “pensando não haver ninguém mais digno para beber após ele”. Severo conclui de forma triunfante: “A notícia então correu por todo o palácio, de que Martinho tinha feito, no jantar do Imperador, o que nenhum bispo se atrevera a fazer nos banquetes dos mais baixos juízes” (VM XX, p. 16). Martinho havia, em sua “autoridade apostólica”, manifestado a “preeminente virtude” de negar-se a aceitar a bajulação real. Ainda na mesma narrativa, Severo nos informa que Martinho previu o fim de Máximo e sua queda perante Valentiniano (VM XX, p. 16).

As últimas virtudes de Martinho referem-se aos desafios do enfrentamento do diabo ou seus desviantes e agentes. De fato, Severo sublinha a capacidade de intervenção do santo não apenas com os seres celestiais, mas também com o diabo e seus servidores, sendo estas intervenções, “por causa das virtudes de Martinho [...] dignas de milagre” (VM XXII, p. 17). Nesta sequência da *Vita Martini*, Severo refere que os desafios a Martinho, muitas vezes através das “artes prejudiciais”, tornavam-se severos a ponto de estabelecerem-se em confronto direto, impondo-se “ao santo homem [...] de forma visível”. O diabo, então, confrontando diretamente Martinho, acusa-o de abrigar entre seus irmãos indivíduos que teriam “perdido o batismo por cair em vários erros” (VM XXII, p. 17). Martinho então realizou algo caracterizado por Severo como uma “santa audácia”: prometeu ao próprio diabo a misericórdia, caso ele se arrependesse, para demonstrar a bondade divina para com aqueles que pecam (VM XXII, p. 17). Não apenas derrotou o diabo, o santo garantiu a salvaguarda de seus irmãos e demonstrou sua virtude ao ensinar a penitência mesmo ao diabo.

Severo também faz menção às muitas oportunidades em que o diabo tomava formas diversas para tentar enganar o bispo de Tours. Passando-se por Júpiter, Mercúrio e Minerva, por exemplo. Outras vezes, mandaria seus demônios cercarem Martinho, insultando-o (VM XXII, p. 17). Este, sabendo que os xingamentos eram falsos e sem

base, não se afetava, e aqui poderíamos traçar um paralelo entre os demônios e os detratores de Martinho, aos quais nos referimos.

Outra forma de o santo demonstrar seu poder de percepção dos ardis do diabo seria na identificação de falsos profetas. Um jovem chamado Anastacius, que declarava falar com anjos, contava-se entre os profetas e teria um manto “púrpura e dourado”. Quando Anastacius é incitado a ver Martinho, o manto evapora. Segundo Severo, o que representaria senão uma prova “do poder de Martinho, de modo que o diabo não podia mais dissimular ou esconder suas próprias enganações, quando ele deveria ser submetido aos olhos do santo?” (VM XXIII, p. 17-18) Em outra passagem, um homem aparece ao bispo em sua cela envolto por uma “luz roxa, [...] vestido em mantos reais, e com uma coroa de pedras preciosas e ouro que cercavam a cabeça, seus sapatos também incrustados com ouro, enquanto apresentava semblante tranquilo” (VM XXIII, p. 18). Revelando-se como Cristo, Severo descreve que primeiramente “o santo [...] preservou um silêncio longo e profundo”, mas após o homem insistir que Martinho deveria reconhecê-lo, o santo ordena que este deveria aparecer em sua forma verdadeira, mostrando as marcas de seu martírio. Deste modo o demônio some deixando para trás uma fumaça fedorenta – prova de sua verdadeira forma (VM XXIV, pp. 18-19).

As virtudes e os milagres de Martinho manifestam-se em grandes feitos, por um lado, na conversão das populações gaulesas (sempre de forma violenta e impositiva), na quebra das superstições e no enfrentamento direto com as forças demoníacas e o diabo em pessoa. Por outro, vemos na ação taumatúrgica do santo, cujas súplicas de nobres e do círculo de amizade de Severo obrigam Martinho a aceitar ser receptáculo da força divina. As virtudes não são, portanto, simplesmente apresentadas, uma após a outra na hagiografia: manifestam-se como resultado da ação missionária ou das súplicas. Narradas já ações e virtudes do santo, o último bloco da *Vita Martini* reserva-se à reafirmação da moral e das excepcionalidades do santo formando, então, a categoria do “gênero de vida”.

### **1.3.3. A *Vita Martini*: Gênero de Vida e martírio brando.**

Quando, no início da *Vita Martini*, Severo listou as “Razões para escrever a vida de Martinho”, destacando algumas de suas características mais proeminentes e, principalmente, as suas poderosas virtudes, já anunciava alguns pontos essenciais daquilo que considerava o mais importante na santidade do então idoso bispo de Tours.

Claro, ao afirmar estas questões, o próprio preferiu também ressaltar que a vida do santo “deveria falar por si mesma”, sendo as ações de Martinho em terra que realçariam ou fariam despertar suas virtudes. Portanto, as narrativas dos diversos casos, milagres e, obviamente, das *ações* e *virtudes* do santo.

No entanto voltamos, nos últimos parágrafos da *Vita Martini*, a ver listadas e referidas em linhas gerais a excepcionalidade do bispo de Tours. Severo relata que é após ter conhecimento da vida de tão excepcional pessoa que decide conhecê-lo pessoalmente, tendo seu amigo, Paulino, insistido fortemente que Martinho deveria ser “objeto de nossa imitação” (VM XXV, p. 19). Ao relatar suas conversas com Martinho, são listados os assuntos de que haviam tratado: sobre como as seduções deste mundo e os fardos seculares deveriam ser abandonados em prol da adoração de nosso Senhor e como Martinho tinha poder nas palavras e na conversação, podendo resolver pequenos mistérios sempre os relacionando com as escrituras. As características que mais chamam a atenção de Sulpício Severo seriam a do conhecimento e da genialidade, além da prova de bondade e discurso puro de Martinho. Mesmo assim, pontua Severo de forma enfática, “[...] quão insignificantes são todos estes elogios quando comparados com as virtudes que possuía!” (VM XXV, pp. 19-20).

Estas características, tão impossíveis de se colocar em algum idioma, segundo o autor afirma são, mesmo assim, descritas por Severo. Nestas características, temos quase que uma listagem dos ideais cristãos e, principalmente, ascetas. Severo ressalta a capacidade de “perseverança e autocontrole na abstinência e no jejum” e o seu “poder nas vigílias e orações, tanto nas noites como nos dias”. Alimentava-se e dormia apenas “na medida em que as necessidades da natureza requeriam”, e passava absolutamente todo seu tempo “envolvido na oração”. Na relação do bispo com o conjunto do clericado, “mostrou maravilhosa paciência na resistência a injúrias que, mesmo quando era sumo sacerdote, permitia-se ser desenganado pelos sacerdotes subalternos com impunidade; nem os removia do escritório por tal conduta, ou repelia-os de sua afeição” (VM XXVI, p.20).

Acima, vemos os mobilizadores das virtudes de Martinho reveladas a partir da vida diária deste, em seu autocontrole sobre seu corpo, na abstinência, jejum, em suas preces e mesmo na relação do bispo para com seus pares e subordinados. Os atributos do santo em suas características mais temperamentais também são mobilizados para compreender as virtudes de Martinho. Severo descreve que ninguém o havia visto “enfurecido, ou animado, ou lamentando, ou rindo; ele sempre foi um e o mesmo”. A

característica que poderia descrever Martinho era a de uma “felicidade celestial”, apresentada em seu semblante. Característica esta que parecia para Severo ultrapassar “os limites ordinários da natureza humana” (VM XXVII, pp. 20-21).

Desta forma, na soma destas características e virtudes, ao transcender a condição humana em sua constância, era que Sulpício Severo identificava Martinho como um santo. E todas estas características tão impressionantes certamente fizeram deste um alvo, como retrata Severo, com verdadeira “inveja de suas virtudes e sua vida”, uma vez que não eram dignos de imitá-lo, de seguir seus passos. Novamente é lembrando aqui, com profundo pesar do nobre galo-romano, o fato de alguns destes caluniadores serem bispos (VM XXVII, p. 21).

Por ter escrito a *Vita Martini* quando o bispo de Tours ainda estava vivo, não temos qualquer referência à morte de Martinho nesta obra, que se conclui com o *gênero de vida* do santo e as citações acima. Vamos encontrar a referência à morte do bispo apenas nas epístolas de Severo, especificamente naquela dirigida a Bassula, sua sogra. Comunicando-lhe a morte do bispo, Severo narra que no momento derradeiro de Martinho (deitado entre anagem e cinzas), o diabo se faz presente, mas o santo declara-lhe que não tinha medo, e que iria para “o seio de Abraão”. O funeral de Martinho (acompanhado por uma multidão) é descrito como um triunfo, por ter sido “comparado a um espetáculo” e pela certeza de que Martinho, diferentemente de outros que seriam “jogados no Tartarus”, havia ascendido aos céus (Epist. pp. 48-52). São lembradas nesta epístola as diversas características de Martinho, seu “gênero de vida” e as comparações com os apóstolos e mártires. A comparação com estes últimos iria além da simples analogia: Severo de fato caracteriza Martinho como mártir. Aqui, portanto, Severo completaria sua concepção acerca da santidade do bispo de Tours.

Mas, como poderia Martinho, bispo de Tours, ser mártir? Uma das primeiras atitudes de Martinho, logo no início da *Vita Martini*, foi a de desafiar o Imperador a comparecer no campo de batalha sem armas, o que poderia ter resultado na sua morte em defesa da fé. Posteriormente, em três ocasiões, que acompanhamos ao longo do capítulo, Martinho confronta violentamente os pagãos, podendo, em cada uma das situações, ter perdido a vida. Possuía detratores mesmo no seio da Igreja. Martinho poderia ter perecido ou sido derrotado em cada uma destas narrativas: o que ocorre, entretanto, é a vitória. O martírio do bispo de Tours provém não de uma morte violenta em defesa da fé, mas sim dos testes a ele impostos.

Nestes testes incluem-se todos os percalços que abordamos ao longo do capítulo e as calúnias dos bispos. Nas *Epístolas* há a defesa mais clara neste sentido. Quando se dirige a Eusébio, Severo narra como Martinho haveria sobrevivido a um incêndio justamente por ser merecedor do sofrimento, tal qual Jesus havia sofrido. A defesa de Severo fazia-se necessária uma vez que seus rivais acusavam a falsidade dos poderes de Martinho por quase ter morrido no incidente (Epist. pp. 40-43). Na outra correspondência, a já citada endereçada à sua sogra Bassula, Severo novamente salienta o caráter de mártir do bispo de Tours, sendo apenas a questão contextual que lhe negou tal honra:

Pois, embora o caráter de nossos tempos não pudesse garantir-lhe a honra do martírio, ainda assim ele não permanecerá destituído da glória de um mártir, porque tanto por votos e virtudes ele era igualmente capaz e disposto a ser mártir (Epist. p. 45).

Seria o gênero de vida de Martinho, sua assiduidade e perseverança na lida ascética, jejuando, realizando vigílias, não se entregando a nenhum vício terreno, além de ter se mostrado inquebrável frente a perigos dos mais diversos e perseguições das mais cruéis, em seu caráter que ultrapassava a característica humana que Martinho teria provado ser não apenas santo, mas um mártir. Talvez seja neste momento que Severo mais necessita resgatar os mesmos argumentos encontrados no início da *Vita Martini* sobre o caráter de Martinho, aprofundados no sentido de aqui reivindicar as incríveis virtudes do santo (lembrando que, na ordem do texto, e mesmo pensando nas *Epístolas*, os milagres de Martinho já estariam todos descritos e conhecidos) para poder alçá-lo como grande santo digno de imitação e mártir pela sua dedicação à fé.

#### **1.4. Entre Santo e Bispo.**

Iniciamos a parte final do primeiro capítulo com uma colocação que pode já resultar em uma pergunta: porque, afinal, “Entre Santo e Bispo”? Aparentemente (e um tanto óbvio) a oração indica que um indivíduo que viveu em uma determinada época encontra-se entre estas duas posições características. Mas há, para além disto, a ordem dos termos. Entre “Santo” e “Bispo”. Uma das grandes características de Martinho de Tours, evocada por Sulpício Severo, é o quanto o seu episcopado derivaria de sua santidade e não o contrário. Um dos motivos mais claros para esta afirmação é a utilização do termo apostólico para Martinho no momento anterior à consagração deste

como bispo, além da constante caracterização dos outros bispos da Gália como adversários, antagonistas na narrativa da *Vita Martini*, não dignos ou mesmo mesquinhos em relação ao santo. Contudo, necessitaremos recordar não apenas este como outros momentos da obra para determinarmos quais os principais mobilizadores da santidade de Martinho de Tours.

Não apenas isto, precisaremos compreender como se dispõem no texto as principais referências temáticas da *Vita Martini* (o ascetismo, as disputas do bispado, a conversão e cristianização das populações gaulesas, as relações com o poder temporal, etc.) em relação à construção da santidade de Martinho de Tours, uma vez que é a partir destas relações que poderemos elaborar na completude o pensamento de Sulpício Severo em relação à santidade e a doutrina ascética que defendia. Conjuntamente, veremos as relações implícitas ao texto, no que se referem à posição social do autor e ao que estaria referenciado escrever (afinal de contas) a vida de um bispo de uma importante cidade do Império Romano.

Para apurarmos um pouco o que pretendemos, elaboramos a tabela abaixo, identificando com que situação ou caso estaria o santo envolvido ou sendo identificado na narrativa de Severo, em perspectiva dos principais termos estruturantes da santidade de Martinho, que já apresentamos ao longo do texto (santo/santidade, milagre/virtude e as referências ao seu episcopado ou a outros bispos), pelos capítulos da *Vita Martini*, identificados nos numerais romanos. Procuraremos a partir de agora considerar como o movimento destas relações e características mobilizadas conformam a santidade de Martinho de Tours, aliando a isto nossa interpretação das passagens.

**Tabela I. Situações, agências e determinações de Martinho de Tours quando os elementos são referenciados:**

	<b>Santo/santidade</b>	<b>Milagre/virtude</b>	<b>Bispo</b>
<b>I.</b>	Referenciar a vida santa de Martinho.	-	-
<b>II.</b>	Constância de caráter: desejo de ser heremita desde criança.	-	-
<b>III.</b>	Após a visão de Jesus, sobre o caso da repartição do manto	-	-
<b>IV.</b>	Evitou o conflito no serviço militar	-	-
<b>VII.</b>	Um catecúmeno junta-se a ele. Menção ao caráter apostólico de Martinho.	Martinho ressuscita este catecúmeno.	-
<b>VIII.</b>	Ressuscita um escravo que havia se enforcado.	-	-
<b>IX.</b>	-	-	Eleição de Martinho ao episcopado de Tours. Da qual é dito que é digno.
<b>X.</b>	Exemplo de vida para o treinamento de novos bispos no monastério fundado.	Não renegou o estilo de vida anterior, de monge.	Manteve a posição episcopal de forma adequada.
<b>XII.</b>	Interrompe o cortejo fúnebre de camponeses.	Impede o movimento destes.	-
<b>XIII.</b>	-	Capaz de conversões múltiplas. Escapa de um pinheiro em queda.	-
<b>XIV.</b>	-	Capaz de invocar guerreiros celestiais.	-
<b>XV.</b>	Discurso que convenciu os pagãos a derrubarem seus próprios templos.	Oferece seu pescoço a um assassino.	-
<b>XVI.</b>	Súplica de um homem para curar sua filha.	Realiza a restauração da saúde da menina.	Os bispos presentes constroem Martinho.
<b>XVII.</b>	Súplica de Tetradius. Exorcismo.	Realiza o exorcismo.	-
<b>XX.</b>	Constância de caráter. Reforço da condição apostólica de Martinho.	Resistir às bajulações reais.	Martinho portando-se como bispo de forma adequada.
<b>XXII.</b>	Prega arrependimento ao diabo. Mantém-se de forma santa.	Sua postura frente ao diabo é virtuosa e digna de milagre.	
<b>XXIV.</b>	O diabo novamente o desafia.	-	-
<b>XXV.</b>	-	As conversas com Severo revelam as virtudes de Martinho.	-
<b>XXVII.</b>	-	As virtudes e modo de vida de Martinho invocam a inveja de outrem.	Bispos sentem inveja da vida e das virtudes de Martinho.

Identificamos, conjuntamente com outros pesquisadores, que os momentos mais importantes da *Vita Martini* são os que constituem o caráter de asceta, a dignidade apostólica de Martinho, seu martírio brando e sua luta contra o paganismo (FREITAS, 2000; FONTAINE, 2005; LABARRE, 2004). A partir disso, temos que identificar os

mobilizadores de tais qualidades e tentar remontar o santo de Sulpício Severo conforme interpretamos as ações do na sociedade gaulesa do século IV. Este é um momento importante de nossa reflexão, uma vez que será a partir destes resultados que realizaremos a comparação com as concepções de santidade de Gregório de Tours.

A igreja Gaulesa, conforme procuramos ressaltar na primeira parte do capítulo, possuía cada vez mais nestas décadas da metade do século IV uma hierarquia entre seus quadros. De certa forma, vemos justamente uma destas sendo praticada através da ascensão de Martinho: de catecúmeno a exorcista, de exorcista a bispo. De fato, as virtudes e características de santidade de Martinho surgem apenas após este ser designado exorcista por Hilário de Poitiers, identificado por Severo como já sendo um importante bispo na época, sendo descrito como “Sagrado Hilário”. As características de Martinho anteriormente à primeira ressuscitação são referentes apenas à sua constância de caráter, referência sempre calcada também pela escolha da doutrina ascética de Martinho.

A primeira menção ao episcopado contém já as primeiras referências à oposição que Martinho sofreu por parte de outros bispos. Como mencionamos, o ataque, segundo Severo, estaria dirigido às características externas de Martinho: “[...] afirmando que a pessoa de Martinho era desprezível, que ele era indigno do episcopado, sendo um homem de semblante vil, de más vestes, e de cabelo nojento” (VM IX, p. 8). Se, por um lado, atacar Martinho pela sua aparência seria demonstrar erro ao não conseguir reconhecer as virtudes deste, a atitude era também de atacar sua humildade ascética. Severo posteriormente passa a deslegitimar estes bispos, sempre afirmando suas características de indignos ao episcopado, ou como mesquinhos.

Referimos anteriormente, de forma breve, como a eleição de um novo bispo se dava. Através da aclamação da comunidade e, em seguida, pela *consecratio* ou *ordenatio*, com uma comitiva de bispos encarregada de investir o candidato nos poderes sacramentais, caso este candidato não infringisse nenhum dos interditos também mencionados anteriormente. De certa forma, temos uma espécie de narrativa deste processo a partir de Sulpício Severo. A aclamação pela população é bem destacada por Severo, pela posição favorável a Martinho, enquanto que a comitiva de bispos – que deveriam se certificar se o candidato não estaria impedido a partir dos interditos – realizava uma oposição a eleição de Martinho. Temos aqui uma evidência de conflitos e rivalidades entre os sacerdotes. A questão da rivalidade, e de como Martinho possuía adversários, é também abordada nas epístolas. Escrevendo a Eusébio, Severo defende a

reputação de Martinho contra seus detratores, comparando os ataques ao santo àqueles sofridos por apóstolos e mártires. Mesmo os ataques que Jesus recebeu dos anciões judeus, como consta na narrativa bíblica, são invocados na comparação a Martinho (Epist. pp. 40-43).

Estas rivalidades podem ser atestadas nos concílios do século IV, no sentido de que existiu uma legislação que procurava evitar atritos entre os bispos. Os atritos se davam principalmente em questões de autoridade territorial (que também será tema de nossa análise no segundo capítulo). Como Martinho ainda não era bispo, um motivo que pode ter levado a estes confrontos citados acima é a já citada escolha de Martinho pelo ascetismo oriental ou mesmo o fato de ser estrangeiro, como aponta Raymond Van Dam (1985). Ao longo do século IV irão predominar, nos concílios, discussões teológicas e doutrinárias, principalmente combate contra o priscilianismo e o arianismo (GAUDEMET, 1977, pp. 11-14). O fato de Hilário de Poitiers ter sido primeiramente exilado em 356, para ser readmitido depois em 360 pode ser uma amostra desses conflitos, e a rejeição de Martinho por outros bispos nesta passagem poderia ser outra sugestão destes também.

É muito interessante para nossa análise que a primeira ação de Martinho como bispo de Tours tenha sido a de se isolar, adotando o estilo de vida dos monges ascetas. Já referenciamos anteriormente que, nos concílios gauleses, vemos a predominância das discussões de cunho doutrinário e teológico. Desta forma, quando Severo organiza na *Vita Martini* a primeira ação de Martinho investido do poder episcopal, como o estabelecimento de um mosteiro, ainda por cima repleto de discípulos de famílias nobres, Severo está pontuando e defendendo um estilo de vida, colocando o paradigma do ascetismo para ser apreciado pelos seus pares (ainda mais sublinhado com a autoridade de Martinho). Pares estes que, readmitindo Hilário de Poitiers e aceitando sua doutrina, agora veem-na sendo praticada por Martinho como bispo de Tours. Aqui se manifesta uma importante mensagem política da *Vita Martini*. Ainda que a relação com outros bispos fosse controvertida (ou justamente por isso), Martinho promove a formação de jovens nobres para assumirem a condição de futuros líderes episcopais da Gália. Severo reflete e admira a humildade e o estilo de vida deste grupo (ressaltando o quanto isto é impressionante tratando-se de jovens nobres), praticando o monaquismo oriental em meio às florestas gaulesas, mas também ressalta a importância destes monges que, uma vez aptos para tal, faziam-se candidatos ao episcopado (VM X, p. 9).

Dada a defesa do ascetismo em meio a um contexto de incertezas doutrinárias no cristianismo gaulês, não à toa estabelecida na *Vita Martini* em meio aos “atos” do santo, a passagem às suas virtudes também é de importante interpretação. Um dos elementos mais centrais da narrativa da *Vita Martini*, não apenas por extensão como também centralidade na própria linha narrativa, é o caráter evangelizador dado por Sulpício Severo a Martinho de Tours. É afirmada categoricamente não apenas a conversão de multidões sob a demonstração dos poderes do bispo, como também vemos Severo colocar Martinho como um verdadeiro marco da cristianização da Gália, a ponto de escrever que, em muitos locais da Gália, não apenas não haveriam igrejas, como a população não teria conhecimento da religião cristã.

A primeira narrativa que de fato inicia o processo evangelizador, contudo, não remete a pagãos propriamente ditos, mas sim a cristãos caídos em uma perigosa superstição. A questão da superstição no início da Idade Média confluía com a questão do paganismo. Desde os tempos romanos a palavra *superstitio* (superstição) já possuía em certos casos um sentido desfavorável, sendo oposta a *religio* (religião), que designava a preocupação característica romana de cumprir com os rituais religiosos segundo as devidas regras. A maneira apropriada de “reunir” aquilo que representava e honrava os deuses, portanto, coloca a etimologia de *religio* próxima à de *re-legere*. A *superstitio* seria a forma pervertida da *religio*, manchada seja pelo exagero, pelo supérfluo, seja por algo estranho a ela. Segundo Jean-Claude Schmitt, o cristianismo teria herdado esta mesma etimologia, acrescentando suas próprias normas e valores. Lactânio (c. 240 – c. 320), importante autor dos primórdios do cristianismo, irá reavaliar as significações dos termos citados, considerando a palavra *religio* derivada de *re-ligare*. Ou seja, ao contrário da concepção romana, a religião não reuniria Deus e seus fiéis, e sim os ligaria, pessoal e intimamente. Em relação à *superstitio*, sua característica pejorativa foi ainda mais realçada, posteriormente, com o bispo de Hipona, Santo Agostinho (354 – 430): o termo, que indicava antes o supérfluo e o exagero, agora era um completo oposto à religião propriamente dita, principalmente por considerar a palavra ligada à concepção de permanência do paganismo no seio do cristianismo – como a idolatria, por exemplo (SCHMITT, 1997, pp. 16-18). Em outras palavras, a “religião” seria o culto do verdadeiro Deus; a superstição, do falso. Superar a *superstitio*, de fato, seria colocar os fiéis no caminho da verdade.

Quem seriam estas pessoas que estariam se influenciando por superstições? Por um lado, o povo cristão na *Vita Martini* é identificado, em princípio, por termos como

*plebs* ou *populus*, conjuntamente com os catecúmenos – adultos que eram preparados para o batismo e, portanto, encontravam-se em processo de “recrutamento” para a igreja (PIETRI, 2005). Por outro lado, era efetiva a identificação, levando em conta a separação cada vez maior entre o meio urbano e rural, da população dos campos com a condição pagã, revelada no sentido que adquiria então a expressão *paganus*, originalmente o habitante do *pagus* (SCHMITT, 1997). Estas populações eram identificadas como uma massa supersticiosa ou mesmo em sua maioria pagã. Desta forma, seria papel do bispo interceder entre estas populações, utilizando de sua autoridade sobre o território para se certificar de que nenhum erro estaria sendo cometido em falsas adorações ou na perpetuação do paganismo.

Podemos acrescentar a esta mesma questão, para auxiliar a reflexão, os dados arqueológicos. As pesquisas demonstram, de forma geral, que os templos pagãos na Gália tiveram sua construção cessada após o final do século II d.C., não havendo nenhuma construção nova a partir do século IV. Esta paralisação poderia significar, em alguns casos, a preferência por reconstruir e embelezar os templos já existentes que, neste caso, terão continuidade de uso até o século IV, avançando pouco no século V. Contudo, a partir do século III ocorreria um abandono gradual dos templos, provavelmente influenciado pelo empobrecimento dos concelhos cívicos da elite Galo-Romana, cujo financiamento era essencial para a manutenção dos mesmos (GOODMAN, 2011, pp. 167-169).

As destruições dos templos não são numerosas e as causas podem ter sido várias, restando poucos exemplos a serem creditados à iconoclastia cristã. Os templos denominados de Romano-Célticos ou Clássicos, na época de Martinho já estavam todos abandonados. Podemos ainda fazer a ligação com o que Sulpício Severo afirma de construção de templos cristãos nos locais pagãos: “onde quer que ele destruísse templos pagãos, lá ele imediatamente os utilizava para a construção de igrejas ou mosteiros (VM XIII, p. 11). Neste caso, o mais comum é que houvesse um hiato entre o abandono e a reutilização do local. O caso mais próximo do que está relatado na *Vita* seria a cristianização das sepulturas pagãs, sempre acompanhada da construção de uma igreja no local (GOODMAN, 2011, pp. 180-183). As práticas pagãs de pequenos altares ou adoração a árvores e outros tipos de locais, bem como festas e vestimentas típicas são ainda mais difíceis de comprovar a partir de vestígios arqueológicos. Se estamos a ver, corretamente, a cristianização dos locais, atitudes e mentalidades, no sentido de ocupar um local a partir de seu viés cristão (cristianização das sepulturas e templos),

difícilmente vemos o cenário de conflito e de ruptura de curta duração, como demonstra Severo. O nobre gaulês poderia estar, na memória de um passado recente, determinando ainda mais as virtudes de Martinho ao retirar da paisagem gaulesa qualquer resquício destas construções, de um passado ou mesmo de populações não cristãs ou não batizadas<sup>22</sup>.

No que se refere a estes casos citados podemos também refletir, a partir dos concílios gauleses, sobre a questão da conversão. A legislação disciplinar sobre o assunto, contudo, reflete em muito as incertezas doutrinárias da época, sendo as heresias muito mais debatidas nos concílios. Em Arles, são condenados os clérigos que entregaram pertences da igreja e livros santos na perseguição de Diocleciano, como traidores (cânone 14). No cânone 22, são tratados com severidade os apóstatas que após grave doença retornam à Igreja (CONCILES, 1977, p. 53 e p. 57). Um tanto menos rigoroso, no concílio de Valence (374), cânone 3, é invocada a autoridade do concílio de Nicéia, por deixar àqueles “que oferecera[m] sacrifícios ao demônio a esperança de reconciliação” (CONCILES, 1977, p. 107). Para nós esta informação do concílio de Valence é interessante (mesmo talvez não possuindo correlato direto com a *Vita Martini*), pois vemos a oportunidade de conversão que Martinho dá a todos os pagãos (não apenas desviantes da fé cristã, isto é, pagãos totalmente entregues ao erro de uma falsa fé), sem exceções. No entanto, este processo de conversão caracteriza-se por sua forma agressiva nos três encontros narrados. É importante salientar que, se no meio rural vemos a violência, posteriormente, na casa de um nobre pagão, não há este mesmo tipo de confronto. De fato, o que vemos, remetendo à tabela e as narrativas que citamos, são os nobres caracterizados como pessoas de bom caráter e mesmo bons fiéis (VM XVI, XVII), suplicando a e reconhecendo Martinho como santo. Neste ponto, poderíamos ver manifesto no cristianismo de Severo um preconceito de aristocrata em face das populações do campo além das vinculações e obrigações entre o episcopado e a nobreza – dado inclusive os distanciamentos entre o meio urbano e rural e o crescente posicionamento dos nobres nos quadros da Igreja, conjuntamente com o processo de seu “fechamento” a partir dos interditos, são questões que ajudam-nos a explicitar os motivos que levam Severo a tomar tais posições em seu texto.

---

<sup>22</sup> Por mais que seja um esforço digno de nota, que despende grandes narrativas, teremos um desenho de sociedade minimamente parecido na época de Gregório de Tours, duzentos anos depois. A principal preocupação, entretanto, já não se dá com o paganismo, mas sim com o batismo (como atestado nos concílios) e na doutrinação da população em respeitar datas festivas ou os próprios santos (no caso das hagiografias de Gregório de Tours). Veremos estas questões propriamente no segundo capítulo.

Justamente neste último ponto, é muito sintomático que, após Martinho estabelecer um monastério que professa a sua forma de doutrina, suas primeiras ações como bispo sejam o do evangelizador que caminha e espalha a palavra divina. Para além do combate ao paganismo em cenas descritas em cores vivas, cheias de ação, podemos ver o bispo exercendo seu poder no território de seu episcopado. Seriam três os princípios fundantes da legitimidade da autoridade dos quadros da organização eclesiástica, segundo a legislação gaulesa: a unidade, a estabilidade e a territorialidade. A ideia de unidade estaria calcada na própria ideia da cristandade, sendo a concepção presente desde o primeiro concílio em Arles (GAUDEMET, 1977, pp. 11-12). A estabilidade estaria na insistência dos concílios gauleses de fixar os clérigos àquelas igrejas nas quais tivessem sido ordenados, além dos bispos não poderem ordenar (promover a um grau superior) um clérigo de outra comunidade (CONCILES, 1977, pp. 53-57). O concílio de Turim (398) iria continuar a tradição desenvolvendo como consequência o interdito de um religioso abrigar clérigos de outra igreja, ordená-los a graus superiores ou acolher clérigos excomungados (CONCILES, 1977, pp. 137-145).

A noção de estabilidade está intimamente ligada à questão da territorialidade, não apenas porque o clérigo devia manter-se na sua igreja de origem como porque os cânones citados tratam justamente de delimitar para cada bispo um território determinado. Disto podemos inferir vários tipos de conflitos, seja pela dificuldade topográfica (no caso de fronteiras das dioceses mal formuladas) seja por disputas pessoais, no sentido de que os povoados pertencentes a um território episcopal confirmam ou põe a prova o carisma do bispo, parte de sua legitimidade em relação ao poder que exercia localmente (GAUDEMET, 1997, p. 17). A legislação acerca do poder territorial do bispo se dá, novamente, desde o concílio de Arles, segundo o qual uma pessoa excomungada devia pedir perdão na mesma igreja de que fora afastado, ficando vedado a qualquer outro bispo a iniciativa de promover a sua reintegração à Igreja. A questão atravessa o século IV e a vemos novamente nos concílios de Nímes (396), cânone 3, e Turim (398), cânone 7 (CONCILES, 1977, p. 129 e p. 145), que legislam sobre a obrigação de se respeitar as sentenças de um bispo de outra diocese.

Após realizar milagres nas propriedades de um pró-consul e um ex-prefeito – convertendo toda a população da propriedade do primeiro e fazendo com que a filha do segundo fosse consagrada à virgindade – Martinho novamente têm um encontro com o Imperador. Desta vez, o Imperador Máximo, em um banquete em Trier. Referimo-nos, anteriormente, ao primeiro enfrentamento de Martinho com o Imperador quando o santo

ainda era soldado da guarda imperial. O aspecto a ser demonstrado pelo santo e exaltado por Severo na passagem em questão era o de realçar seu martírio brando, em nome de Cristo, uma vez que confessava a fé cristã sem nem ao menos ter recebido ainda o batismo. Desta vez, o enfrentamento de Martinho de Tours com o poder temporal é destacado.

Tão digno de relato é o caso do encontro de Martinho com Máximo, que Severo utiliza pela segunda vez o termo “apostólico” para referenciar o bispo de Tours. Este título, tão importante na caracterização da santidade por parte de Severo, serve como um elemento constitutivo, quase que como um “título” dado a Martinho. Ainda mais quando Severo alega que a autoridade da Igreja está sobrevivendo quase que apenas nestas virtudes de Martinho, ao não se deixar bajular pelo poder secular.

Uma das principais teses defendidas por Raymond Van Dam em relação à autoridade de Martinho de Tours seria relativa à sua inserção, uma vez que se tratava de um bispo estrangeiro, na comunidade gaulesa. Este autor prefere pensar inclusive a questão da cristianização da Gália e o papel de Martinho em seu processo como um fenômeno que estabelecia mudanças de distribuição de autoridade e prestígio. A constituição desta autoridade (frente a outras expressões religiosas, desvios e mesmo o poder temporal) seria necessária para fazer o cristianismo aceitável dentro da sociedade secular, estabelecendo estes homens de prestígio (VAN DAM, 1985, pp. 122-133).

Os concílios pouco abordam as relações mais próximas do episcopado com o poder secular – com o risco da repetição enfadonha, eles se centram mais nas discussões doutrinárias. Contudo, temos o fato de que no final do Império Romano o próprio imperador auxiliou as viagens dos bispos para os primeiros concílios, como já citamos. Talvez seja a este tipo de bajulação que Severo esteja se referindo, tendo ainda em mente que a Igreja começava a ter que administrar, no sentido mais expressivo da palavra, as posses que as concessões de Constantino lhe havia legado (GAUDEMET, 1977, p. 14). Talvez, ainda mais, Severo esteja queixando-se desta inicial institucionalização da Igreja (tão contrária a seus ideais ascetas), enquanto ressalta seu próprio projeto para a mesma ao estabelecer a autoridade de Martinho nos contornos que colocamos acima. É neste sentido que o autor pode encarar este quadro como o do final dos tempos, segundo destacamos na primeira citação, na abertura do capítulo.

A denominação, pela segunda vez, de apostólico a Martinho de Tours não se faz ao acaso. É um dos principais determinadores da santidade e dos poderes do bispo. Na primeira vez que ocorreu, determinou o início das demonstrações das virtudes do então

exorcista, ressuscitando dois mortos e sendo, em seguida, na sequência do texto, aclamado no episcopado de Tours. Aqui, na esteira do relato do banquete do Imperador Máximo, temos narrativas do enfretamento do bispo com o diabo e falsos profetas, conforme expomos anteriormente. Interessante pensarmos que neste momento encontramos novamente este adjetivo que lega a Martinho autoridade tão grande, justamente quando, na continuação da narrativa, haverá contestações novamente ao caráter e às virtudes do santo. Relembremos que, quando o diabo acusa o bispo de ter entre seus monges muitos daqueles que teriam perdido o batismo por “cair em vários erros”, Severo reitera que o incidente (com o triunfo do santo) era “digno de milagre”, e ainda mais, que deveria narrar o ocorrido “com o objetivo de fornecer uma advertência caso ocorra posteriormente algo de similar característica” (VM XXII).

O que pode transparecer nesta passagem é o fato de Martinho abrigar e instruir (embora Severo, quando descreve o mosteiro fundado por Martinho, realce monges de origem nobre) pessoas que foram ou excomungadas ou que não poderiam estar na lida monástica. Os motivos talvez girassem em torno dos interditos já referidos no início do capítulo, embora eles se reportassem mais especificamente à questão da eleição de bispos. Dado o número de vezes que este tema é abordado nos concílios, o que buscamos ressaltar da passagem acima é o fato de que temos aqui uma narrativa do diabo se portando como um bispo que infringe as disposições já citadas de Nímes (396), cânone 3, e Turin (398), cânone 7 (CONCILES, 1977, p. 129 e p. 145), em que é colocado que os bispos não podem repreender os subordinados de outro bispo sem a permissão deste. Talvez se relacionando mais diretamente com o que percebemos, é esta associação, novamente, de Martinho sendo alvo de calúnias, de forma que Severo desta vez nem faz paralelos de seus detratores com questões bíblicas ou diabólicas, e sim diretamente converte-os na figura do diabo, na tentativa de desmoralizar o bispo de Tours. Martinho não responde, no caso narrado, apenas ao diabo, no momento que Severo ressalta que o ocorrido poderia servir de exemplo para caso ocorresse novamente, em semelhante característica. Vemos novamente as virtudes e a constância de Martinho ao seu serviço na defesa de seu modo de vida e contra seus detratores.

Neste ponto do texto, poderíamos fazer novo exercício e voltarmos à ideia inicial desta parte final do primeiro capítulo: porque entre Santo e Bispo?

Em um primeiro momento, Severo faz de Martinho santo: estabelece sua constância de caráter, sua vontade de morrer pela fé, sua caridade extrema e sua iniciação na cristandade por vias de Hilário de Tours, professando desde sempre o

comportamento de um monge e os ideais ascéticos. Em um segundo momento, a santidade de Martinho, ou melhor dizendo, suas virtudes, se demonstram realizando dois poderosos milagres, fazendo-se reconhecido santo por todos e ascendendo, justamente por isso, ao episcopado de Tours.

A partir disto, vemos algumas ações distintas por parte do bispo. Martinho apenas realiza algum milagre após ser iniciado na Igreja por Hilário com o cargo de exorcista. Além disto, uma vez bispo, mesmo permanecendo monge e abade em suas atitudes (parte integrante da constância de um santo do porte apostólico de Martinho), inicia a preparação do futuro quadro episcopal gaulês na formação de jovens nobres. Nas atitudes de evangelização, se aos camponeses e pagãos é imposta violentamente a conversão, vemos nobres enaltecendo e apelando para Martinho pela utilização de suas virtudes – e apenas daí vemos a obrigatoriedade da conversão destes. Por vezes vemos inclusive estes intercessores dos poderes de Martinho serem elogiados pelo próprio Severo.

Por mais que todas as descrições possíveis de Severo acerca da santidade de Martinho nos aponte para uma negação das institucionalizações, dos encargos mundanos, das bajulações seculares etc., não poderíamos perceber uma espécie de “idealismo” de Severo por parte de todo o processo de constituição da formação de um bispo e posteriormente de sua reivindicação de santidade? Se, por um lado, vemos claramente as reivindicações da doutrina ascética, como demonstrado diversas vezes ao longo do capítulo, percebemos também a posição clara de nobre gaulês em referência aos habitantes do campo ou mesmo frente a outros nobres da região. Nobreza esta que Severo mantém, mesmo radicado em Primuliacum, sendo financiado por sua sogra e possuindo ainda servos para a manutenção do local.

Será que, duzentos anos passados, nos escritos de Gregório de Tours, veremos a mesma reivindicação de ideais ascéticos, de refuta de qualquer questão terrena dos encargos do episcopado tal como no Martinho de Tours de Sulpício Severo? Esperamos averiguar estas e outras questões no próximo capítulo.

## 2. Gregório de Tours: a(s) santidade(s) de um bispo

### 2.1. Gregório de Tours, sua família e seu episcopado.

Há homens de santidade excepcional, criados na terra, cujo triunfo de uma beatitude perfeita os têm levantado diretamente aos céus. Eles são homens cujos grilhões da verdadeira caridade os prende, ou cujos frutos das esmolas enriquecem, ou cuja flor da castidade adorna, ou cuja certa agonia os coroa com o martírio; eles são homens que tinham tal desejo de começar o trabalho da justiça perfeita que primeiro ofereceram um corpo impecável como habitação para o Espírito Santo e, assim, veio a sublimidade de outras virtudes. Fizeram-se os seus próprios perseguidores, destruindo os vícios em si mesmos, e triunfaram como verdadeiros mártires, tendo concluído o curso de seu combate legítimo (VP, VII)

[...] a virtude que vem do túmulo é muito mais digna de louvor do que as coisas que uma pessoa viva tem trabalhado neste mundo, porque esta última poderia ser manchada pelas contínuas dificuldades de ocupações mundanas, enquanto a primeira é livre de todo defeito (VP II, 2)

O título do capítulo mal anuncia-se e já pede alguma explicação. “A(s) Santidade(s) de um Bispo”. Salta aos olhos, obviamente, o utilizar dos parênteses para representar a presença e ao mesmo tempo a ausência do plural. Também fica clara a intenção de ressaltar que essa santidade (plural ou não) provém de um Bispo. Desta vez, diferentemente do primeiro capítulo, tratamos de um bispo hagiógrafo e não de um bispo “hagiografado”. A santidade não deriva da atuação do nosso personagem principal, e sim dos retratados em texto por ele. Mas, não poderiam ambas as categorias convergir? Ou, pelo menos, influenciarem-se mutuamente, uma vez que é característica própria de nosso autor? A pluralidade desta santidade teria como princípio uma horizontalidade entre os seus vários personagens destacados? Estas duas questões serão devidamente respondidas na terceira parte deste capítulo. Começemos, portanto, com o começo: Gregório de Tours e o *Liber Vitae Patrum*.

Do conjunto de livros que conformam as narrativas hagiográficas de Gregório de Tours, uma das mais pedagógicas e que oferece um quadro mais bem acabado do clericalismo merovíngio é a *Liber Vitae Patrum* (tradução literal, “Livro da Vida dos Pais”), cujas vidas de santos narradas referem-se a religiosos mais próximos temporalmente e geograficamente ao bispo. Passagens como as citadas acima nos mostram as tentativas de conformar as concepções referentes às origens e à natureza da santidade e dos santos. Gregório, a cada relato de vida, refletia especificamente as características dos santos destacados em cada momento, demonstrando conjuntamente as concepções gerais daquilo que entendia conformar a santidade, ou os vários tipos

possíveis de santidade (a unicidade perante a diversidade de santos será tema próprio desta obra, abordaremos a questão adiante). Para cada caso Gregório dedicava-se a resumir e confeccionar a santidade referente a temas que abordava com fins de estabelecer o exemplo dos santos para sua comunidade – e certamente voltaremos às passagens acima e as suas concepções evocadas. A comunidade deste bispo de Tours, entretanto, já pertencia a uma outra realidade em relação à que abordamos no primeiro capítulo. A própria linhagem de Gregório e sua tradição familiar com os poderes da Igreja e das dinastias merovíngias mostram-se bem diferenciadas daquelas apresentadas por Sulpício Severo e Martinho de Tours em suas respectivas épocas.

Gregório de Tours nasceu entre 538 e 539, talvez em Auvergne, cidade-território no coração da Gália, cuja capital era Clermont. Descendente de família senatorial romana, foi nomeado ao nascer Georgius Florentius, nomes que pertenceram também a seu avô e pai, respectivamente. Seu pai e mãe, Florentius e Armentaria, provinham de nobres famílias Galo-Romanas, possuindo forte tradição eclesiástica. O irmão de Florentius, Galo, tornou-se bispo de Clermont em 525. Os irmãos clamavam-se descendentes de Vettius Epagatus, que havia se tornado um dos primeiros mártires gauleses, morrendo pela fé cristã no ano de 177, em Lyon. O tio de Armentaria pelo lado paterno, Tetricus, tornou-se bispo de Langres no mesmo ano que Gregório nasceu, sucedendo seu pai, Gregorius. O tio de Armentaria por lado materno, Nicétio, havia sucedido seu tio como bispo de Lyon em 552. Os filhos de Armentaria e Florentius seguiram essa forte tradição familiar: Gregório de Tours, obviamente, bispo desta cidade; o segundo filho se casou, mas sua filha tornou-se madre-chefe das freiras de Poitiers; e o terceiro filho do casal, finalmente, teve sua carreira episcopal encurtada por seu assassinato, quando era ainda diácono (JAMES, 2007, p. ix).

Gregório adotou o nome pelo qual o conhecemos hoje provavelmente no momento em que se juntou ao clero, inspirado pelo tio-avô da mãe, o provedor de milagres Gregório de Langres. Sua carreira na Igreja pode ter sido escolhida por sua família, que comumente, como já vimos, ocupava os espaços de poder episcopais, embora Gregório reivindique ter sido por vontade própria (VP II 2). Ainda quando criança, passou tempo com seu tio-avô Nicétio antes desse sagrar-se bispo de Lyon. Em seguida, estudou sob regência do arque-diácono Avitus em Clermont. Por algum tempo, após 552, esteve em Lyon com o já bispo Nicétio, segundo passagem da própria *Vitae Patrum* (VP VIII 4) (JAMES, 2007, p. ix). Sua visita, como peregrino, ao santuário de Martinho de Tours teria se dado em 565, também registrada em seus livros de milagre

(VSM I 32), momento importante para o jovem religioso, lembrando a posterior atenção que o bispo daria a este santo. Muito frequentado por sua família, o santuário de São Juliano Mártir (outro santo que obteve atenção especial por parte do futuro bispo de Tours, reivindicado como seu próprio santo patrono) pode ter sido local de ofício de Gregório como sacerdote. Finalmente, em 573, foi escolhido para substituir o primo de sua mãe, Eufrônio, no episcopado de Tours – episcopado este que por longo período havia pertencido à sua família, segundo o próprio Gregório (LH V 49). A ascensão de Gregório ao episcopado da cidade de Martinho de Tours recebeu importante atenção do poeta Venâncio Fortunato, saudando o novo bispo (JAMES, 2007, p. x).

Foi durante o seu episcopado que Gregório de Tours produziu seus escritos, tanto os históricos quanto os hagiográficos. Os *Decem Libri Historiarum*, mais conhecidos (um tanto erroneamente) como *História dos Francos*, é relato incontornável para o estudo do período em questão. Mesmo que venhamos a trabalhar mais com os livros de milagres e as hagiografias de Gregório, temos de referenciar também aqui seus escritos “históricos”, pois eles fazem parte da sua visão cristã de mundo e indicam suas concepções do fenômeno que estudamos. Um dos motivos da escrita dos livros de história era também um dos motivos pelos quais Gregório escrevia as vidas dos santos, isto é, a edificação da Igreja<sup>23</sup> (HEINZELMAN, 2001, p. 172). Há narrativas dentro das histórias que muito nos auxiliam a explicar algumas mudanças de concepção ocorridas nas perspectivas dos sujeitos que abordamos, além de pontuar a visão de Gregório acerca do próprio Martinho de Tours, como veremos posteriormente.

Os escritos hagiográficos, por sua vez, alguns referentes mais às vidas dos santos propriamente ditos, outros quase que exclusivamente acerca dos milagres provenientes de seus túmulos e relíquias, contendo numerosos relatos sobre cada um dos casos, também foram escritos durante seu episcopado, embora nestes relatos Gregório aproveite para relatar a sua devoção e a de sua família a estes santos, em momentos anteriores à sua consagração ao bispado. Estes livros sobre os santos e seus milagres são, em uma ordem cronológica aproximada, o *Livro em Glória dos Mártires (Liber in Gloria Martyrum)*, o *Livro sobre a Paixão e os Milagres do Mártir São Juliano (Liber de Passione et Virtutibus Sancti Iuliani Martyris)*, *Os Milagres de São Martinho (Liber de Virtutibus Sancti Martini Episcopi)*, divididos em quatro volumes; o *Livro da Vida*

---

<sup>23</sup> E tanto Heinzelman quanto Goffart irão um pouco além nesta afirmação. Colocando como principal objetivo das histórias a edificação do próprio episcopado, os autores identificam nestes textos questões mais ideológicas de auto-afirmação do que propriamente narrativas cuja intenção seriam a de descrever o período merovíngio o mais precisamente possível (HEINZELMAN, 2001 & GOFFART, 1988).

*dos Pais (Liber Vitae Patrum)*, e, finalmente o *Livro da Glória dos Confessores (Liber in Gloria Confessorum)*. Estas obras foram escritas, como mencionado, enquanto Gregório exercia o cargo de bispo de Tours (cargo atingido, relembramos, em 574), embora Raymond Van Dam atente para o fato de que Gregório poderia estar coletando material para a escrita dos milagres do mártir Juliano quando ainda era diácono, por volta de 573. O mesmo autor indica que os livros podem ter sido revistos e sofrido adições de Gregório ao longo dos anos, mesmo no momento já próximo à sua morte, em 594 (VAN DAM, 2004a, 2004b). De uma forma ou de outra, seus escritos se concentram aproximadamente em seus vinte últimos anos de vida<sup>24</sup>.

Quando analisamos o episcopado de Gregório de Tours, não podemos pensar apenas nas tradições familiares que levaram um de seus membros ao episcopado: os fortes contatos destas famílias (e da própria Igreja) com a dinastia merovíngia precisam ser ressaltados. A porção de território referente a Clermont e Tours estava à época sob domínio de Sigiberto, cuja corte foi palco para a ordenação de Gregório de Tours. Seu ordenamento deu-se por Egídio de Reims, que posteriormente seria retratado nas *Histórias* de Gregório como conspirador e traidor. Quando Sigiberto foi assassinado, Tours passou à jurisdição de seu irmão e provável assassino, Chilperico. Sendo Tours um território central, geográfica e religiosamente, na Gália, por possuir o santuário de Martinho, as disputas políticas passariam pelo local de diferentes formas. O filho de Chilperico, Meroveu, casou-se com a viúva de Sigiberto, Brunhilda, numa aparente tentativa de assegurar posições políticas independentes do pai. Segundo as próprias narrativas históricas de Gregório, o bispo de Tours foi o único a defender o bispo Praetextatus (responsável pelo matrimônio mencionado), no concílio de Paris de 577<sup>25</sup>. Quando retornou à sua sé, Gregório encontraria o conde de Tours, Leudast, conspirando com um número significativo de religiosos para derrubá-lo de sua posição. Após esta crise, Gregório foi chamado em 580 perante Chilperico, pois seus adversários haviam-no acusado de caluniar a esposa do rei, Fredegunda. Deste caso em diante, temos Gregório de Tours ou reconciliado com ou sob obediência da corte de Chilperico, visto que, mesmo a pedido de diversos bispos, Gregório nega-se dar a comunhão à Leudast justamente por pedido de Fredegunda (JAMES, 2007, p. x).

---

<sup>24</sup> Sobre a produção e difusão das obras originais de Gregório de Tours e das subsequentes cópias produzidas, ver *L'oeuvre de Grégoire de Tours: la diffusion des manuscrits* (BOURGAIN & HEINZELMANN, 1997).

<sup>25</sup> Embora não tenhamos o registro de sua participação neste concílio, conforme comentaremos adiante ao realizar um quadro geral sobre a Igreja Merovíngia e sua organização conciliar (BASDEVENT & GAUDEMET, 1989, pp. 39-40).

Com o assassinato de Chilperico em 584, o único sobrevivente dos irmãos merovíngios, Guntram, agora rei, restaura Tours em favor do filho mais novo de Sigiberto, Childeberto II. As relações de Gregório com o novo rei, Guntram, mostraram-se aparentemente em tons mais amigáveis, com o bispo realizando visitas ao rei quando este encontrava-se em Orleans. As conversas resultantes deste encontro estão registradas nas *Histórias*. Após este acontecimento, Gregório serviu como embaixador em nome de Guntram em 585 para negociar com Childeberto, e o mesmo utilizou-se de Gregório em 588 para informar de um tratado estabelecido entre os dois reis. Foi possivelmente em retorno a estes serviços que Childeberto esteve disposto a atender à exigência de Gregório para eximir Tours de taxações, em 589, caso narrado em tons de celebração tanto nas *Histórias* do bispo desta cidade como em verso por Venâncio Fortunato. Acompanhando seus escritos, temos como informação na VSM e em suas *Histórias* (IV 26) que Gregório revisitou a corte de Childeberto em 591, envolvido na resolução de disputas acerca do convento da Santa Cruz em Poitiers. Bispo de Tours por pouco mais de vinte anos, foi durante este período de sua vida que escreveu todos os seus trabalhos históricos e hagiográficos. Finalizado o *Milagres de São Martinho* no verão de 593, aparentemente estava concluindo reparos nas *Histórias* quando morreu, segundo a tradição, em 17 de novembro do ano seguinte, ou talvez mesmo de 595 (JAMES, 2007, p. xi).

Em algumas manifestações, Gregório lamentava pelo presente, sentindo seu tempo como, de certa forma, um declínio – tal sentimento era, de fato, relativamente comum entre os tempos antigos e medievais, sendo presente inclusive a narrativa do “final dos tempos” como vimos no início do primeiro capítulo. Entretanto, o passado não era alvo de idealizações por parte do bispo. Os imperadores romanos apareciam em seus escritos como perseguidores dos cristãos, e os únicos casos que relata do primeiro governante cristão de Roma, Constantino, é o assassinato de seu filho e esposa (LH I 36). O conflito entre a Igreja e os representantes merovíngios não eram, da mesma forma, ocultados. Se nos tempos de vida de Gregório de Tours este representava os Francos dispostos a apoiar o cristianismo niceno em detrimento das ideias tidas como heréticas (no caso mais representativo, o arianismo) vemos, ao mesmo tempo, neste cenário, Gregório registrar em suas *Histórias* o rei Chilperico reclamar que não apenas os tesouros do reino eram encaminhados para a Igreja, como os bispos detinham demasiado poder (LH IV 46). Embora estes conflitos estejam demarcados nos escritos do bispo e, ainda mais, embora os governantes merovíngios guerreassem entre si, há de

se registrar que estes foram bem sucedidos em manter afastados outros invasores bárbaros, assegurando o território da Gália e arredores minimamente estáveis e sob controle (JAMES, 2007, p. xxi).

Expostas algumas nuances da biografia de Gregório de Tours, sua tradição familiar e os contatos que sua família e o seu episcopado mantinha com a dinastia merovíngia, podemos avançar agora em uma questão contextual mais ampla das formações sociais presentes na época e a situação da Igreja Merovíngia. A forma como os escritos de Gregório nos legaram um entendimento maior da literatura hagiográfica e como podemos enxergar suas hagiografias dentro do quadro geral desta tradição, da mesma forma, deverão ser tratadas com atenção.

## **2.2. A escrita hagiográfica no século VI e a *Liber Vitae Patrum*.**

Após enquadrarmos a vida, relações pessoais e políticas de Gregório de Tours, necessitamos estabelecer o contexto mais amplo da produção desta documentação. Isto é, pensando tanto no novo momento político que a dinastia merovíngia trouxe para as dinâmicas da sociedade gaulesa como para a organização da Igreja, os escritos de Gregório de Tours, em especial suas hagiografias, também precisam ser analisadas neste contexto, para que nossa interpretação (e posterior comparação com a *Vita Martini*) seja a mais completa possível, encarando sua produção tanto como continuação de uma tradição como expoente da mesma.

Desde o início do século V, ampliavam-se os assentamentos germanos – Visigodos na Aquitânia, Alanos na *Gallia Ulterior*, Burgúndios no lado mais oriental da Gália etc. Com o advento da dinastia merovíngia a partir das primeiras décadas do século VI, o controle franco de largas porções do território da Gália iria caracterizar a época de Gregório, com as divisões realizadas pelos filhos de Clóvis e a convivência nem sempre fácil dos reinos de seus filhos (WOOD, 1994, pp. 5-8). Temos como contexto, portanto, a Igreja mantendo sua rede de bispados e o advento da dinastia merovíngia, registrando-se interessantes e riquíssimas dinâmicas históricas, com permanências e rupturas em relação ao contexto anterior.

Dentre as permanências poderíamos citar a própria manutenção durante os períodos seguintes da rede de bispados, firmadas no final do Império Romano cuja formação já foi referenciada no capítulo anterior. Os próprios concílios gauleses não cessaram de ocorrer durante este período – e em moldes praticamente iguais, inclusive

com algumas repetições de normas e modos de funcionamento (BASDEVENT & GAUDEMET, 1989). A igreja merovíngia provém, portanto, diretamente de sua predecessora galo-romana. Assim como as *civitates* da região, as dioceses eram organizadas em províncias e seus bispos subordinados a uma metropolitana. Teoricamente haveria uma hierarquia entre as sés metropolitanas, mas isto variava muito a partir do favorecimento pela corte, tendo os reis merovíngios em muito influenciado nessas relações. A realeza teria adquirido o poder de impedir que um bispo atendesse a um concílio e diversos deles foram, de fato, convocados pelo poder temporal (WOOD, 1994, pp. 71-72).

Quanto à vida conciliar merovíngia, uma de suas características foi justamente ter sido marcada pela acentuada participação dos reis e príncipes merovíngios no seu cotidiano, seja pela decisão do poder secular de tomar a iniciativa de convocar os concílios, seja pela imposição de repartições territoriais às sedes episcopais. O primeiro concílio de Orleans, em 511, foi convocado por Clóvis, então recém-convertido. Um dos grandes concílios da época foi chamado pelos três filhos de Clóvis, Clotário, Childeberto e Theodeberto; em 533, o segundo de Orleans contou com a participação das importantes sedes metropolitanas de Bourges, Tours, Rouen, Sens, Vienne, Eauze e bispos representantes dos três reinos, de Soissons, Paris e Reims.

O século VI continuou testemunhando esta íntima relação, tendo o concílio de 535 ocorrido com o consentimento de Theodeberto, em Clermont; o quinto de Orleans em 549 foi convocado por Childeberto e Clotário. Ao final do século, o primeiro concílio de Macon (581-583) foi convocado por Guntran. Esta tradição mantém-se até o início do século VII, quando Clotário II, aclamado rei dos francos, convoca um concílio, o quinto concílio de Paris (BASDEVENT & GAUDEMET, 1989, pp. 34-36).

A Gália Merovíngia conheceu dois tipos de concílios: os provinciais e os interprovinciais. Quanto ao primeiro tipo, apenas os concílios de Arles IV, Carpentras, Orange II, Vaison II e Arles V promulgaram textos legislativos e tiveram uma média significativa de bispos em suas reuniões. Os concílios interprovinciais tiveram alcance geográfico variável – das 14 províncias eclesiásticas existentes na Gália, apenas no concílio de Paris V (em 614) houve presença de representantes de todas elas. O mais amplo dos concílios, entretanto, foi o de Orleans V (em 549), que reuniu 13 províncias ao todo, mas contou com mais bispos, padres e diáconos presentes do que o de Paris. Excetuando-se estes extremos, a média de frequência nos concílios galicanos do século VI foi de 4 a 10 províncias (BASDEVENT & GAUDEMET, 1989, p. 33).

A organização hierárquica eclesiástica da Igreja merovíngia deu-se a partir das sedes metropolitanas. Estas, em relação às sedes pastorais, mantinham uma tripla função: reunir os próprios concílios<sup>26</sup>, arbitrar as disputas entre os bispos e intervir na escolha dos bispos de sua província. Estas escolhas não eram parte pequena da vida conciliar ou mesmo da vida desta sede que iria receber o novo bispo e a comunidade que a cercava. Portanto, havia grande atenção dada nos concílios às formas pelas quais a vida em comunidade se estruturava ao redor do bispo – há concílios que concentram o essencial de suas disposições definindo as obrigações destes (GAUDEMET & BASDEVENT, 1989, pp. 49-50). Característica também peculiar a esta série de concílios seria a sua ansiedade por eleições regulares. Segundo a tradição afirmada desde o século IV, o bispo não poderia designar seu sucessor ainda em vida; a eleição teria de se dar a partir do clero e do povo<sup>27</sup> (Orleans V, Paris III).

Das constantes prerrogativas para se estabelecer eleições e reuniões conciliares, conjuntamente com as normativas de eleição dos novos bispos, encontramos uma importante característica de legislação acerca do funcionamento da Igreja sobre a qual já havíamos discorrido anteriormente. Não apenas a proibição de designar um bispo a uma diocese que já possui titular (Orleans, c. 12; Chalon, c. 4; Losne, c. 5) é encontrada, como diversas vezes é relembrada a questão da autoridade territorial, na tentativa de evitar superposição das zonas de influência (Lyon, c. 2; Clermont, c. 10, 11; Orleans III, c. 16, 17; Orleans V, c. 5; Arles V, c. 7; Chalon, c. 13).

Os concílios merovíngios (felizmente precisos em sua datação e localização) não tiveram como único mérito legislar acerca de questões estritas ao direito canônico e da estruturação interna da Igreja; sua perspectiva foi também a de fixar as regras de conduta, lembrando os deveres do cristão e formulando as interdições que seriam endereçadas a sociedade como um todo. A intenção da legislação estabelecida pelos concílios traduz um projeto de ordem social fundado em questões de valor moral. Por meio de denúncias dos desvios daquilo que se propunha como ideal é fornecido um testemunho da vida social (BASDEVENT & GAUDEMET, 1989, p. 9). De certa forma, esta aproximação didática e moralista ao mesmo tempo, que os concílios demonstram,

---

<sup>26</sup> Que, por responder às demandas específicas, poderiam reunir-se uma ou duas vezes por ano (Orleans II, III, IV e V e dois por ano em Tours II).

<sup>27</sup> A partir das *consacratio*, e *ordenatio*, sobre cujas disposições procuramos discorrer no capítulo anterior. A escolha por aclamação por parte da população e a comitiva de bispos (três, de regiões diferentes que já contassem com seus representantes) que deveria averiguar o candidato foram ambos mantidos.

estarão presentes nas hagiografias de Gregório de Tours de um modo diferente e próprio ao estilo literário em questão.

O quadro geral da sociedade merovíngia que os concílios parecem revelar remete ao de uma comunidade com poucos iniciados na doutrina cristã, mal afastada de crenças pagãs e superstições populares, com quadros eclesiásticos ainda jovens, nascidos durante os primeiros anos das invasões germânicas, muito preocupada com os desvios internos do clero. A repetição de alguns temas, referentes principalmente à insubordinação hierárquica e o descumprimento de normas litúrgicas (que serão devidamente abordados ao longo da análise dos escritos de Gregório de Tours) podem indicar desobediência recorrente das normas. As ameaças a estes infratores não costumam girar em torno da invocação do castigo divino, e mesmo castigos corporais e privação da liberdade são exceções. A grande sanção, aquela que aparece em todos os concílios e pelos mais diversos casos é a “exclusão da comunhão”. Entendendo-a como exclusão da comunidade em si, vemos seu peso: a sanção é religiosa e social a um mesmo tempo. Para os clérigos, ocorria a privação das funções eclesiásticas, do ofício, do exercício do cargo, principalmente a privação de celebrar o sacrifício da eucaristia (BASDEVENT & GAUDEMET, 1989, pp. 44-46).

A figura principal dos concílios, seja nas discussões e sua presença nos mesmos, seja inclusive nas disposições de suas obrigações na legislação conciliar foi o bispo. É durante os séculos V a VII que esta categoria eclesiástica estabelecerá os pilares do que virá a ser a Igreja ao longo do período medieval. Captando em seu benefício o que subsistiu das estruturas urbanas do império romano, a função episcopal é agora investida pela aristocracia, especialmente a senatorial. Esta aristocratização da Igreja (presentes principalmente no sul da Gália e Península Ibérica) assegura a manutenção de uma rede de cidades episcopais nas mãos de homens formados pela tradição antiga, escorados por famílias poderosas acostumadas a governar (BASCHET, 2004, p. 63).

Talvez mais que os concílios de dois séculos atrás, os concílios merovíngios, ao referirem-se ao clero, tem suas preocupações principais girando em torno do estatuto e organização hierárquica de sua estrutura interna, da vida monástica e do compromisso religioso dos componentes da Igreja. Destas preocupações internas, temos, entretanto, já nas primeiras legislações tiradas a partir do concílio de Orleans (em 511), a referência de uma permissão real ou mesmo do governador da província para se ter acesso ao clero (Orleans I, c. 4). As primeiras exigências referentes a interditos propriamente internos de acesso à Igreja ou ascensão a seus postos são legisladas também em Orleans,

desta vez em 538. As principais disposições dizem respeito às idades dos candidatos, 25 anos para o acesso ao diaconato e 30 para presbíteros; o impedimento decorrente do fato de que houvessem se casado duas vezes, ou de que fossem casados com viúvas, ou ainda de que compartilhassem a vida com concubinas, tendo sido estes últimos interditos repetidos pela maioria dos concílios (Orleans III, c. 6, 10, 29; Épaone, c. 2; Arles IV, c. 3; Orleans IV, c. 10).

Rapidamente, sobre a disposição hierárquica da Igreja merovíngia, podemos perceber essa forte estratificação a partir de funções outras como as de arquepresbíteros ou arquessacerdotes. No século V, sua função (normalmente ocupada por um idoso sacerdote) era a de substituir um bispo em suas funções litúrgicas. Ainda encontraríamos também o arquediácono, que realizava algumas ou várias das funções administrativas do bispo. Na Gália do século VI, entretanto, as disposições do arquediácono estariam mais próximas às paróquias rurais, apesar de não possuímos informações específicas das funções que este deveria exercer devido às poucas menções de arquessacerdotes nos concílios merovíngios, e mesmo as menções de Gregório de Tours em suas hagiografias são pouco numerosas (JAMES, 2007, p. 69).

Raras são as preocupações manifestas, nos concílios, referentes aos conhecimentos literários ou litúrgicos. Porém, o interdito à ordenação de um clérigo que seja iletrado ou que não conheça os ritos do batismo é encontrado no concílio de Orleans em 533 (Orleans II, c.16). Ainda sobre a preocupação com a “pureza” dos quadros da Igreja, por exemplo, quanto à questão da castidade, raros são os concílios que não abordam os relacionamentos dos religiosos com as mulheres. A interdição aos bispos e diáconos casados de manterem relações sexuais com suas esposas é repetida diversas vezes ao longo de quase sessenta anos (Clermont, c. 13; Orleans III, c.2; Orleans IV, c.4; Tours, c. 11-14; Mâcon I, c. 11; Auxerre, c.21).

É interessante (e um tanto conflitante) assinalar que maioria dos nomes assinados nas atas conciliares pertence a “desconhecidos”, no sentido de não haver grandes referências históricas acerca dos mesmos. De fato, em alguns casos não há outra senão a própria presença de seu nome nas atas. Os concílios não foram frequentados, a princípio, por religiosos que acabaram chegando ao historiador pelas suas hagiografias ou escritos outros<sup>28</sup>. Inclusive aqui Gregório de Tours, que embora tenha afirmado participar de concílios, em suas *Histórias*, não temos evidência de sua

---

<sup>28</sup> Talvez a exceção seja, mesmo que não tão assídua, de Cesário de Arles, que presidiu os concílios de sua província e assistiu ao de Agdes em 506 (BASDEVENT & GAUDEMET, 1989, p. 39).

participação nas referidas listas. Mesmo assim, é possível perceber certa assiduidade de alguns nomes presentes nos diversos concílios. Se destas personagens não restaram relatos, hagiografias ou escritos próprios, registra-se, a partir das referidas listas, bispos longevos que se apresentaram em vários concílios ao decorrer de seu episcopado (BASDEVENT & GAUDEMET, 1989, pp. 39-40).

No quadro geral da vida cotidiana deste período a figura de maior proeminência foi o bispo. No meio urbano, concentra poderes religiosos e políticos, ou seja: sendo juiz e conciliador, coloca-se como a encarnação da lei e da ordem, sendo *patronus* protetor de sua cidade. Estas tarefas acumuladas pelo bispo não seriam realizáveis apenas com seus dons humanos, e a ajuda espiritual, no culto dos santos, constitui e constrói uma das características mais marcantes do restante da base de sua atuação no período (BASCHET, 2004, p. 63). É importante ressaltar que este culto aos santos, na época merovíngia, era estritamente local. Diferentemente do tempo cíclico da liturgia, o culto a diferentes santos, diferentes relíquias e diferentes dias para a celebração destes santos era um fator das paróquias e dos bispados de cada região (HEN, 1995, p. 84). Situação dada pela realidade por um lado, e sendo imposta pelas determinações conciliares, por outro. A própria forma de Gregório de Tours valorizar seu episcopado e os santos de sua família pode ser vista como sinal disto, fora o estabelecimento de condutas e normas próprias ao caráter moralista da escrita hagiográfica.

Caráter este que conta com uma série de elementos próprios à tradição hagiográfica, como mencionamos na introdução, mas também particulares à obra e a visão de Gregório de Tours. Avaliemos agora, minimamente, o segundo corpus documental que fundamenta nossa pesquisa, a *Liber Vitae Patrum*, tanto em seu significado geral, na tradição hagiográfica, como em meio às concepções de Gregório e parte de sua grande produção literária.

Podemos ressaltar, primeiramente, que a *Liber Vitae Patrum* é uma das poucas obras hagiográficas de Gregório de Tours que ressalta, primeiramente, a vida dos diversos santos retratados, diferentemente das obras *Livro sobre a Paixão e os Milagres do Mártir São Juliano* e *Os Milagres de São Martinho*. Estas duas obras, por exemplo, giram quase em sua totalidade em torno do culto aos milagres provenientes das tumbas e das relíquias de Martinho de Tours e São Juliano. Fizemos menção a como as obras de Gregório foram trabalhadas não apenas de forma concomitante, como também o bispo trazia a seus escritos novas informações, atualizando-os, ou realizando referências cruzadas entres os acontecimentos narrados em suas obras. A *Vitae Patrum*, por

exemplo, se refere à *Gloria aos Confessores* no prefácio. No entanto, esta última faz referência à primeira sempre que trata de santos em comum. Assim como toda a obra de Gregório, a *Vitae Patrum* encontrou-se em processo de escrita e revisão que perdurou pelos últimos vinte anos de vida do bispo. Alguns capítulos foram escritos em torno de 580, outros devem ter sido escritos em 591 ou 592, indicando que o livro completo deve ter sido compilado em sua totalidade nos momentos finais da vida de Gregório de Tours (JAMES, 2007, p.xii).

Edward James argumenta que a *Vitae Patrum* se apresenta ao leitor contemporâneo como uma produção mais interessante do que o próprio *Decem Libri Historiarum* por narrar histórias coerentes, sem a multidão de personagens e acontecimentos aparentemente não relacionados que são, por sua vez, narrados nos escritos históricos do bispo. Ainda por cima (e um dos motivos da nossa escolha de comparação com a *Vita Martini*), oferece um relato interessantíssimo das pessoas (suas formações, ações, carreira e crenças), responsáveis pela construção da Igreja merovíngia. A vida das populações merovíngias, muitas vezes estudadas a partir das *Histórias*, são um tanto mais aparentes nos escritos hagiográficos do bispo de Tours. Também é importante ressaltar que a *Vitae Patrum* é uma das obras em que mais podemos nos informar sobre as vinculações familiares do autor (JAMES, 2007, p. xiii).

O próprio Gregório reconhece, em suas histórias, que a *Liber Vitae Patrum* não é semelhante aos seus outros livros de milagres: não é dedicada a apenas um santo, como é o caso dos livros dedicados a São Juliano e São Martinho, mencionadas acima, muito menos a uma larga coletânea de acontecimentos e relatos de milagres de santos tal como são a *Glória aos Mártires* e a *Glória aos Confessores* (JAMES, 2007, p. xiii-xiv). A *Vitae Patrum* caracteriza-se, portanto, por ser uma compilação de vinte vidas, de tamanhos variáveis, todos de santos gauleses e (com a exceção de dois, dos capítulos I e X) conectados de alguma forma com Gregório e sua família, ou com as duas dioceses em que o bispo passou a maior parte de sua vida, Clermont e Tours. A obra torna-se, deste modo, uma celebração dos santos provindos de sua própria família (Galo, seu tio paterno, Gregório de Langres, seu tio-avô materno e Nicétio de Lyon, o tio de Armentaria, sua mãe); uma celebração daqueles santos cujos poderes ajudaram, de alguma forma, o próprio Gregório ou sua família (II, VII, XIV); e, finalmente, uma glorificação das duas cidades, ou dioceses, mais proximamente associadas com sua família e seu poder eclesiástico e secular (JAMES, 2007, p. xiv).

Esta mesma obra deve ser também considerada a partir de uma visão mais geral das concepções de santidade e de sociedade de Gregório de Tours. As noções mais amplas das possibilidades de condutas da vida cristã são descritas nesta obra mais do que em qualquer outra. Não apenas por tratar das vidas dos santos mais do que de seus milagres *post mortem*, e sim por representar nestas narrativas as diversas formas pelas quais seria possível alcançar uma vida santa e pia, abordando, por exemplo, as condutas ascéticas<sup>29</sup>. Esta escolha de Gregório, ao relatar santos recentemente falecidos e seus meios de vida, trazia uma mensagem importante ao público pretendido pelo bispo: trazer os diferentes estilos de vida era apresentar narrativas de salvação e, portanto, tentar alimentar nos fieis o intento de seguir as mesmas condutas (FREITAS, 2015, p. 225). Trata-se da noção de *aedificatio ecclesiae* (edificação da igreja), concepção presente nas *Histórias* e certamente também na *Vitae Patrum* (FREITAS, 2015, p. 233 e HEINZELMANN, 2001, pp. 174-176).

Cabe também ressaltar que o estilo literário de Gregório de Tours proporciona diversos mergulhos no dia a dia do cotidiano merovíngio, adicionando cor local aos acontecimentos. Os conhecimentos de Latim de Gregório foram atestados como limitados. Entretanto, isto não apenas é reconhecido pelo próprio autor em autocríticas, a mais famosa na introdução da *Glória aos Confessores*, como em revelações: sua mãe teria vindo em sonho a ele para mencionar que seu jeito simples de escrever era positivo pois facilitava a compreensão do povo, como descrito no prefácio do livro dedicado aos milagres de Martinho de Tours (JAMES, 2007, p. xviii).

Situado Gregório de Tours e a *Liber Vitae Patrum* em seu contexto de produção e em relação aos outros escritos do bispo, assim como à sua época, podemos passar agora para a apresentação da documentação de forma mais explícita. Procuraremos colocar no próximo tópico as principais redes de construção da santidade a partir da concepção geral do religioso sobre a unicidade da santidade e dos gêneros de vida evocados para cada santo e para as categorias de cada um (bispos, abades, reclusos). Desta forma, esperamos posteriormente, na terceira parte do capítulo, reconstruir estas concepções à luz da nossa interpretação, resgatando os elementos dispostos, preparando os resultados para a comparação efetiva com *Vita Martini* no terceiro capítulo desta dissertação.

---

<sup>29</sup> Tão importantes para a *Vita Martini* de Sulpício Severo. Entretanto, este é um aspecto peculiar da *Liber Vitae Patrum* que, como continuidade e ruptura, voltará a ser considerado.

### 2.3. A(s) Santidade(s) de Gregório de Tours.

O capítulo foi iniciado pela reflexão que propomos a partir de seu título. Um dos principais motivos para a reflexão aqui retorna: os caracteres indicando e negando o plural da santidade proposta por Gregório de Tours. Podemos analisar, primeiramente, o elemento na *Liber Vitae Patrum* que nos propiciou esta reflexão: a unicidade divina reivindicada por Gregório às santidades.

A santidade construída pelo bispo de Tours do final do século VI incide sobre o tema da unicidade divina. Esta unicidade, entretanto, não exclui hierarquias que o autor dispõe entre os seus santos a partir das descrições de suas virtudes. Esta mesma hierarquização também se demonstrará a partir do estilo de vida que cada santo retratado escolheu e da sua origem e seu papel na igreja merovíngia. Mesmo com a pretensa “uniformização”, vemos as escolhas e preferências de Gregório em sua construção da santidade. Começemos, portanto, com o prefácio da obra que escolhemos analisar.

Gregório de Tours inicia sua obra com a indicação de que a princípio teria sido suficiente escrever apenas as obras dedicadas aos milagres provenientes dos túmulos dos mártires e confessores (fazendo referência provavelmente à *Gloria aos Confessores* e a *Glória aos Mártires*). Contudo, o bispo relata que, ao descobrir informações de indivíduos que haviam ascendido aos céus “pela sua conduta”, considerou que poderia “fortalecer a Igreja” pela narrativa destas vidas. De forma geral, o bispo considera que “a vida dos santos não apenas deixa seus objetivos claros, como também encoraja a mente dos ouvintes a seguir seus exemplos” (VP, p. 1-2).

Desta rápida e um tanto mais comum consideração de um prefácio de uma hagiografia, acerca da santidade e dos exemplos que ela pode despertar nas mentes dos fiéis, propomos uma reflexão linguística acerca da palavra *vita*. Refletindo se deveria utilizar a palavra no singular ou no plural, Gregório de Tours recorre à *Arte da Gramática*, de Plínio, para afirmar que a palavra *vita*, na verdade, não possuiria um plural. Sua justificativa se encerra na reflexão de que “mesmo que exista uma diversidade dos méritos e das virtudes dentre eles [os santos], apenas uma vida do corpo sustenta todos neste mundo” (VP, p. 2).

Este início da *Liber Vitae Patrum* é um tanto incomum em comparação a outros escritos hagiográficos de Gregório de Tours. O espaço do prefácio de suas obras normalmente era utilizadas para resslatar as questões de valor, méritos e exemplaridades

dos santos descritos aos fiéis. Aqui, vemos este espaço cedendo lugar à discussão gramatical que o autor realiza acerca do uso da palavra *vita*. O uso da palavra no singular, ao invés do plural, refere-se à determinação, segundo Gregório, de que todos aqueles que são compreendidos como sagrados por Deus viveram a mesma vida, a vida do verdadeiro cristão. Isto é, todos os santos tiveram sua vida em Cristo. De certa forma, isto coaduna-se com a intenção de *aedificatio ecclesiae*, que mencionamos anteriormente, ao unificar todos os santos em Cristo, tendo esse, obviamente, sua representação na terra através da Igreja.

No entanto, o mais importante para nossa apresentação da documentação e posterior análise, esta unificação não significa que Gregório não distinguia seus santos. A maioria destes, cujas vidas Gregório escolhe relatar ilustra um aspecto particular de uma vida santa e constrói seus pontos religiosos e morais, que são indicados por vezes na introdução, tanto no sentido de suas preferências no caminho religioso escolhido, quanto na sua origem social e no espaço que cada um ocupou na Igreja merovíngia. A partir disto, podemos ver as qualidades que Gregório mais admirava em seus santos, ou as mais ressaltadas para aqueles que escolhessem os caminhos da salvação que o bispo considerasse mais pertinente (JAMES, 2007, p. xiv).

É aqui que conseguimos compreender a unicidade na pluralidade e a pluralidade na unicidade. Gregório de Tours não consegue (ou não tenta) esconder que certas vidas de santo são mais importantes ou dignas de menção que outras. E isto refere-se por vezes não à quantidade de questões abordadas nos relatos, mas sim à qualidade da descrição destes santos. Tentaremos deixar esta afirmação mais ressaltada nos próximos dois tópicos deste capítulo e na parte final do mesmo.

É muito importante atentarmos para o fato de que, diferentemente da *Vita Martini*, não temos uma linha narrativa de que possamos nos socorrer para descrever as formas de santidade que Gregório de Tours escolhe narrar e definir. No entanto, podemos analisar a *Liber Vitae Patrum* justamente a partir das referências aos estilos de vida de cada santo e sua posição na Igreja merovíngia, visto serem estes dois temas de importância significativa na constituição da obra, como já mencionamos. Realçaremos as passagens que contiverem os termos escolhidos (basicamente os mesmos do primeiro capítulo, ressaltando a concepção de santidade do autor, isto é, “santo/santidade”, “milagre/virtude”, e as passagens que indiquem a posição do santo, como “bispo”, “abade”, “confessor” etc.) para ressaltar os padrões de santidade. Primeiramente, tentaremos analisar os “gêneros de vida” expostos quase que como uma “introdução” à

cada vida de santo, que apontam não apenas o exemplo que Gregório queria evocar na ocasião como os padrões de importância que dava a cada caso.

Após esta primeira divisão, que em si já apresentará um pouco da disposição do texto original em relação à ordem de santos descritos, teremos uma análise de como cada um destes santos estariam posicionados em referência à sua função dentro da Igreja. A divisão destes (e suas respectivas importâncias) entre bispos, abades e reclusos muito nos dirá sobre as concepções de Gregório de Tours e servirá também para nossa posterior comparação no terceiro capítulo.

### **2.3.1. Gênero(s) de Vida(s) e Santidade(s).**

Dentre as vinte vidas de santo que Gregório de Tours se propõe a narrar, desde o início temos as indicações de importância destes santos para o público de Gregório. Não necessariamente estamos aqui nos referindo à hierarquização de importância que mencionamos anteriormente, e sim àquela relativa ao porquê a vida deste santo era digna de ser relatada. As excepcionalidades, o modo de vida escolhido, enfim, as características mais gerais que conformariam o comportamento posterior e fariam as virtudes do santo serem realçadas de uma forma particular ou de outra são, via de regra, a forma pela qual Gregório de Tours inicia a narrativa de cada um de seus santos.

Das vidas de santo a que a *Liber Vitae Patrum* se refere, não temos uma divisão explícita entre elas (entre bispos e reclusos; entre confessores e abades, etc). Desta forma, pelo menos nesta parte, abordaremos os gêneros de vida dos santos na ordem disposta pelo próprio Gregório de Tours, sempre procurando ressaltar os termos escolhidos por nós para caracterizar a santidade.

Começando então a obra com o relato das vidas dos abades Romano e Lupicínio (VP I), vemos Gregório de Tours reivindicar para estes dois santos a pureza de vida de uma pessoa recém-batizada (que estaria, naquele momento, livre de qualquer tipo de pecado anterior). Ambos os abades são descritos como monges que procuraram a solidão do deserto em uma região entre a Burgúndia e a Alamania<sup>30</sup>, em área referente à cidade de Avanches. Dos dois irmãos o bispo de Tours também afirma que tinham, desde tenra idade, a intenção de buscar o serviço de Deus (VP I 1, p. 4).

---

<sup>30</sup> Atual região da fronteira sul da Alemanha e França, também próximo à Suíça.

Para a vida do bispo de Clermont, Ilídio, considerado por Gregório de Tours como um confessor, vemos já uma tentativa de definição da natureza de sua santidade e vida um tanto mais determinada. A consideração de que um confessor seria aquele cuja vida ocorreu em uma época não capaz de conceder a honra do martírio, estes “transformaram-se em seus próprios perseguidores, para que pudessem ser dignos de Deus. Eles impuseram a si mesmos várias aflições de abstinências, e para que pudessem viver com Jesus Cristo, eles mortificaram suas carnes” (VP II, p. 11). Gregório dá grande importância a esta caracterização de Ilídio, uma vez que evoca citações neotestamentárias, como as passagens dos Gálatas na reivindicação de que Ilídio, “abençoado confessor”, teria se tornado um “templo do Espírito Santo” (VP II, p. 11).

A vida do abade Abraão inicia de forma a ressaltar o poder dos santos em relação aos fiéis. Isto é, temos indicado por Gregório de Tours que não há o que os santos não possam pedir diretamente a Deus: “Não há razão para duvidar que os santos possam obter do Senhor qualquer coisa que eles pedirem, pois, a fé que há neles é sólida e não pode ser abalada pelas ondas de hesitação” (VP III, p. 18). Segundo nosso autor, Abraão possuía ávido interesse pelos eremitas do Egito e foi até estes buscar orientação divina. Posteriormente, estabeleceu em Auvergne um monastério, onde realizava milagres e foi posteriormente enterrado (VP III 1, pp. 18-20).

Na sequência, vemos novamente a vida de um bispo ser descrita por Gregório de Tours. Desta vez, o prefácio, referente à vida de Quintiano, começa com uma dupla admoestação do autor. Primeiramente, é descrito o quanto a matéria terrena não deveria ter alta estima, sendo a mortificação da carne que produziria a alegria “no fim”, isto é, na vida após a morte, no paraíso. Por fim, o bispo afirma que os vivos, os fiéis, deveriam observar “o que Deus realiza através de Seus santos” (VP IV, p. 21). Segundo Gregório, é aos santos permitido alcançar tudo aquilo que pedem a Deus. A partir disto, Quintiano é descrito com um caráter definitivamente santo pelo hagiógrafo: “[...] vemos no abençoado Quintiano, de quem falaremos, uma excepcional pessoa por sua generosidade e nobreza, em quem o Senhor realizou o trabalho de Sua justiça” (VP, p. 21). É neste prefácio que uma das intenções da *Liber Vitae Patrum* mais se faz clara: a noção de que a exemplaridade dos santos poderia trazer modelos de vida para que os fiéis atingissem a vida eterna.

Após a vida de um bispo, temos a descrição de um santo que teria sido, inicialmente, um escravo. O prefácio da vida do abade Portiano gira em torno da caracterização de como os pobres tem a vida celestial garantida, ao contrário de nobres

e ricos. De Portiano Gregório afirma que Deus não apenas “[...] o salvou do fardo da labuta mundana [da escravidão], mas [...] também enobreceu com grandes virtudes, e estabeleceu em repouso eterno após as agitações e aflições deste mundo, colocando-o em meio aos coros dos anjos” (VP, p. 28).

Gregório de Tours retoma a narrativa da vida de um bispo, e desta vez a de um decididamente nobre. A capacidade de Galo, bispo de Clermont e natural de Auvergne, de superar a sua nobreza e riqueza em prol de todas as matérias celestiais é aclamada pelo autor. No início da narração de sua vida, Gregório descreve como muitas pessoas pertencentes à nobreza e com ampla riqueza são arrogantes e prestam atenção apenas aos valores terrenos. Mas, haveria aqueles que quebram estes laços, valorizando as matérias celestiais. Galo não apenas pertencia a este último grupo como desdenhava suas posses “como se fossem esterco”, e perseguia seus próprios desejos, pois sabia que “as chamas ardentes da juventude poderiam apenas ser extinguidas pela submissão do julgamento canônico e a mais severa das disciplinas” (VP VI, pp. 32-33).

Outro bispo tem sua vida narrada e, de forma semelhante à de Quintiano, vemos sua santidade já ser destacada em seu prefácio. Trata-se da citação com que abrimos o capítulo, referindo-se ao bispo Gregório de Langres (VP VII). Referimo-nos como havia a indicação de uma das principais mensagens da *Liber Vitae Patrum* no prefácio da vida de Quintiano, mas aqui, referente à Gregório de Langres também é possível verificar proeminente concepção de Gregório de Tours sobre a forma que construía a santidade. Ao identificar uma das formas da santidade nas atitudes cotidianas de caridade, esmolas, castidade e mortificação, Gregório reencontra o martírio como ideal de santidade na Gália do século VI. Seria a partir da oferta de um “corpo impecável”, que o Espírito Santo faria sua habitação e, portanto, viria “a sublimidade de outras virtudes” (VP VII). O caráter destes homens seria fazerem de si próprios “os seus perseguidores, destruindo os vícios em si mesmos, e triunfando como verdadeiros mártires, tendo concluído o curso de seu combate legítimo” (VP, VII).

A concepção que Gregório de Tours aqui nos deixa é a da salvação através das atitudes cotidianas. Escrever as vidas de santo para que sirvam de exemplos, sejam seguidos por seus fiéis e estes encontrem seu caminho em uma vida planamente cristã.

Permanecendo na narrativa de vidas de antigos bispos, temos narrada, pelo nosso bispo autor, a trajetória de Nicétio, bispo de Lyon. Desta vez, menos nos é dito sobre as capacidades e virtudes deste santo já em seu prefácio. Temos, de outra maneira, a indicação de que o poder da presciência atravessaria a vida do bispo, como de fato,

desde antes de seu nascimento, sendo revelada à sua mãe a santidade de seu filho (VP VIII).

Com a vida de Pátroclo retornamos aos abades. Descrito em sua vida como um monge, que se retira ao deserto (VP IX 2, p. 67), seu prefácio, no entanto, trata da simples, porém importantíssima tarefa de espalhar a palavra das histórias dos santos de Deus. Realizando um paralelo com o texto do Êxodos, quando Moisés pede que todos deixem presentes no topo da montanha, Gregório narra que, desde ouro e prata, depositaram-se mesmo peles de cabra. Estas peles deveriam ser vistas de forma alegórica, como “palavras de louvor”. Desta forma, completa o bispo de Tours, “[...] [se] não podemos oferecer ouro e prata, ou pedras preciosas [...], pelo menos podemos depositar nossas peles de cabra, isto é, histórias que fazem conhecer os milagres dos santos e dos amigos de Deus na sagrada Igreja, para que aquele que as leia possa ser incendiado pelo entusiasmo com o qual os santos merecidamente escalaram os céus” (VP IX). Justificativa esta interessante no sentido de que a própria *Liber Vitae Patrum* se estabelece também com este intuito, uma tentativa a mais de pontuar esta intenção por parte de Gregório de Tours, e uma clara exortação ao seu público.

Finalmente, na décima vida de santo, temos a narrativa da trajetória de um recluso, Friardo, que habitava o território de Nantes. O prefácio de Friardo chama nossa atenção por situar o pedido à assistência divina como condição para se levar uma vida pia e ascética. Gregório pontua, portanto, que se existe o desejo do martírio em mente, para suceder-se no jejum, na castidade, na conversão, ou mesmo realizar alguma boa ação, esta pessoa deve sempre invocar a proteção e assistência de Deus. Claramente, então, o bispo de Tours conclui: “E isto foi o que fez o sagrado homem de quem devemos agora falar; em meio a diferentes tentações e as travessias do mundo ele sempre chamou a proteção da ajuda celestial” (VP X, p. 71). Desenvolveremos este pensamento adiante, mas podemos aqui deixar indicada a reflexão. É interessante ver o quanto Gregório de Tours preocupa-se em afirmar os ideais ascéticos de vida, a perseguição cotidiana aos vícios, mesmo a de eremitas e reclusos, ao mesmo tempo em que demonstra os laços destes com bispos, ou, de maneira mais geral, com a Igreja Merovíngia. Evocar que para atingir o martírio (martírio este, ressalta-se, aquele imposto a si mesmo pela autoperseguição) é necessária a ajuda divina e, de acordo com o desenvolvimento das narrativas, de outros setores do clero, coloca uma visão específica sobre a vida asceta e determinará um pouco a questão da hierarquização a que anteriormente nos referimos.

Novamente, na sequência, temos o relato sobre mais um recluso, de nome Calupa, que haveria vivido em uma caverna após ter se retirado a um monastério em Auvergne. O prefácio de sua vida, muito curto, refere-se a como a pobreza do mundo material garante um lugar no céu, dentre os anjos (VP XI, p. 77). Assunto já abordado em ocasião anterior, refere-se a uma possível origem humilde dos santos. Esta origem, entretanto, se é valorizada por Gregório de Tours a partir da noção de que os pobres têm seu local de morada no paraíso garantido, não é, ao mesmo tempo, extensamente descrito ou elogiado como as conexões nobres que outros santos possuíam.

Nas vidas de Emiliano e Bráquio, o primeiro um eremita e o segundo um abade, Gregório de Tours desenvolve um prefácio em que privilegia a abordagem da disciplina celestial para aplacar as tentações terrenas. Uma das consequências desta disciplina seria a fuga para as florestas, buscando a solidão (VP XII, p. 81).

Retomando um relato sobre um recluso, temos a vida de Lupicínio, que iria se caracterizar por mortificação constante e severa. O prefácio de seu relato gira em torno de como os “atletas de Cristo” desdenham as tribulações terrenas, não temendo nada nem sendo desencorajados por qualquer tipo de dor (VP XIII). A apresentação da vida de tal recluso, que se abrigou numa muralha abandonada, que iria amarrar chifres em seu queixo para que as pontas o ferissem quando caísse no sono, e uma pedra em seu pescoço que o deixou curvado, não poderia ser mais apropriada. Gregório novamente aqui ressalta as qualidades daqueles que decidiram viver em mortificação e levar uma vida mais severa na disciplina religiosa. Contudo, sua defesa não se dá ressaltando o caráter ou a biografia do santo, vemos apenas o elogio ao estilo de vida e aos posteriores milagres e virtudes derivadas da atuação do santo.

Gregório de Tours, na sequência da *Liber Vitae Patrum*, discorre sobre a vida de Márcio, que havia sido abade na diocese de Clermont e posteriormente iria afastar-se e viver como um monge, na solidão. O início do relato de sua vida discorre sobre o perdão que se espera do cristão frente a qualquer ofensa. Gregório nos informa que desta mesma forma agia o santo em questão: “Este abençoado abade, St. Márcio, era uma pessoa celebrada por sua santidade, instruída no saber divino, que retinha em seu coração os bons ensinamentos de que se deve perdoar espontaneamente aquele que te tem ofendido” (VP XIV). A lida diária de Márcio é ressaltada logo em seguida, e sua caracterização gira em torno da disciplina com a alimentação, a generosidade nas esmolas, a assiduidade nas vigílias, a devoção nas orações e a luta contra a luxúria. Gregório conclui com mais uma reflexão “etimológica”: “Não sem razão era chamado

de ‘Marte’, pois foi com a espada do Espírito Santo que ele, como um conquistador marcial, derrotou o enxame de pensamentos de hostilidade moral quase antes deles terem aparecido” (VP XIV 1, p. 90).

O prefácio à vida do abade Senóquio, curto e sem muitas caracterizações do santo, de certa forma um pouco diferente em relação aos outros desta mesma obra, discorre acerca da necessidade de se escutar aos seus irmãos. Gregório de Tours rapidamente descreve como mesmo os santos, que são perfeitos em tudo, podem justamente cair em vaidade. O que é capaz de salvar a pessoa de tal desvio, e o mesmo ocorreu com Senóquio, é escutar a exortação de seus irmãos. Para este caso em específico, é justamente o próprio autor que realiza a advertência ao santo (VP XV).

Preponderantes na *Liber Vitae Patrum*, seguimos com relatos de vidas de abades. Venâncio, livre de nascimento e vivendo na cidade de Bourges, serviu à Igreja em um monastério próximo à basílica de São Martinho. O prefácio que inicia o relato de sua vida tem como tema a exemplaridade dos santos. Gregório afirma como o poder celestial, que concede os santos “às igrejas e às pessoas da terra”, responsáveis por interceder por pecadores e também ensinar sobre a vida eterna, concede assim uma múltipla e única graça ao mesmo tempo. A justificativa de nosso autor para afirmar ser essa dádiva “múltipla e única” simultaneamente deriva da noção de que, por mais que pareçam múltiplas as necessidades terrenas, a graça alcançada refere-se ao dizer veterotestamentário “pedi, e recebereis” (VP XVI). Novamente vemos aqui Gregório de Tours exortando o seu público à busca, através dos santos e dos exemplos de suas vidas, dos caminhos de salvação.

Na ordem narrativa de nosso autor, Nicétio, antigo bispo de Trier é o último chefe do episcopado a ter sua vida relatada na obra. O prefácio de sua vida segue muito a lógica do prefácio anterior, mas não se trata apenas de afirmar a potencialidade da salvação pela crença e escolha consciente de uma vida pia e cristã, e sim em termos de se acreditar naquilo que é dito sobre os feitos sagrados dos santos. Temos inclusive a exortação de que as pessoas deveriam acreditar, em especial, nos relatos de Gregório sobre Nicétio, visto que haveria muitas “fontes orais” e relatos confiáveis. Mesmo sentindo que seria criticado, o bispo de Tours insiste em “[...] escrever algo sobre a virtude, coragem, grandeza de alma e santidade de St. Nicétio [...]” (VP XVII).

E, após o último bispo a ter sua vida relatada, temos também o último relato duplo da *Liber Vitae Patrum*, dos abades Urso e Leobácio, o primeiro fundador de monastérios, o segundo seu sucessor. Para estes dois santos, Gregório de Tours realiza

uma (até certo ponto) elaborada analogia sobre a disposição dos astros e suas relações com a disposição da Igreja e dos santos na sociedade. Tratando do “firmamento dos céus” e relacionando-o com o “firmamento do entendimento humano”, o bispo situa Cristo e sua Igreja como os dois astros dotados de luz, para que iluminem a escuridão da ignorância; e os patriarcas, profetas e apóstolos seriam as estrelas, que nos guiam e nos dão sabedoria, iluminando-nos através de seus milagres. Desta forma, teríamos como “as tochas das estrelas”, as “luzes das suas virtudes” instruindo e assistindo aos homens a seguir o caminho de Deus (VP XVIII). Proeminente virtude Gregório dá aos santos, ao mesmo tempo que coloca Cristo e a Igreja lado a lado. Uma das mensagens desta obra, que será inclusive justificativa para legar ao nosso autor a intenção de “clericalização” da sociedade, é também a promoção dos estilos de vida dos santos ligados de alguma forma à instituição que o bispo de Tours tão bem representava.

O penúltimo relato da *Liber Vitae Patrum* encontra-se, como o próprio Gregório de Tours afirma, entre o “sexo inferior”. Monegunda, uma freira, deixou a cidade de Chartres para dedicar sua vida à igreja de São Martinho. O prefácio do relato da freira aborda como mesmo os mais feridos pelos ataques do pecado poderiam ser curados através dos exemplos dos santos. Neste ponto, Gregório afirma que a sabedoria celestial havia disposto não apenas exemplos de homens, como também através da santidade de mulheres (VM XIX). O relato de Monegunda, mesmo excetuando-se por ser uma mulher em um livro que aborda apenas santos masculinos, segue o padrão de primeiramente exortar a todos os fiéis à exemplaridade dos santos, depois de demonstrar a completa devoção destes a Igreja. Quando a santa perdeu as filhas, encontrou-se em posição de dedicar-se à fé: “Então, desprezando as vaidades do mundo e tendo nada mais a ver com seu marido, ela devotou-se inteiramente a Deus, em quem ela confiava, rezando por seus pecados” (VP XIX 1, p. 119).

A derradeira vida de santo no livro de Gregório de Tours, também o último recluso a ser abordado, seria dedicada a Leobardo, nascido em Auvergne e proveniente de família não nobre, porém livre. Mais uma vez (agora, a última), temos um prefácio tocando na questão de como a Igreja se constrói com os santos. Mas, vemos aqui o bispo elogiar aqueles que “se afastam do mundo e tem a força de completar a piedosa empresa com a ajuda da misericórdia divina” (VP XX).

De uma visão geral da obra podemos perceber, na *Liber Vitae Patrum*, através dos prefácios das vidas expostas acima, uma intenção de estabelecer as diversas formas possíveis nos caminhos da adoração divina. Dentro da lógica da pluralidade pertencente

à unicidade divina, há duas formas de encararmos esta perspectiva: a unicidade se daria na própria Igreja Merovíngia, representante da fé nicena (e, portanto, da verdadeira fé, segundo os próprios), além de uma espécie de conformidade temática. Se os diversos santos aqui representados são unificados na e pela Igreja, podemos também ver a temática do ideal de vida asceta, unificando, de forma bem diferenciada, os santos destacados por Gregório de Tours.

Temos as narrativas, em seus extremos, de como um bispo, proveniente de família extremamente nobre, ignorava sua riqueza e tratava suas posses “como esterco”, além da narrativa da vida de um recluso que se confina em uma muralha antiga, mortifica-se e coloca pesos em seu pescoço. De uma forma mais extrema, ou de outra mais branda, vemos Gregório de Tours reivindicar um estilo de vida, um conjunto de ações individuais que elevavam a espiritualidade e aproximavam as pessoas de Deus. As características específicas desta reivindicação, inclusive no sentido da aproximação à Igreja e das diferenças entre seus agentes em relação a este estilo de vida, serão devidamente abordadas no próximo tópico e também colocado no encerramento do capítulo.

A apresentação dos prefácios acima possuía uma dupla função: procurávamos destacar que tipo de modelo de vida Gregório de Tours reivindicava para cada santo, ao mesmo tempo em que ressaltávamos os termos (já mencionados) destacados na caracterização da santidade das vidas narradas. Podemos notar uma interessante predileção do bispo de Tours em santificar, a partir de certos termos e formas de aproximação, alguns santos específicos. Temos, nos prefácios, como visto acima, uma quantidade muito maior de termos ligados a “santo/santidade” naqueles relacionados aos bispos e, em contrapartida, temos para os abades e reclusos uma reivindicação maior das suas “virtudes”, demonstradas posteriormente, fruto da escolha de seu modo de vida ou outra ação.

Mas, de que formas se manifestam essas virtudes? Este modo de vida isolado seria reivindicado inteira e plenamente? Para cada categoria haveria uma forma diferente das virtudes agirem? Abordaremos a partir de agora estas questões, separando também exposição da *Liber Vitae Patrum* desta vez a partir das categorias dos agentes envolvidos.

### 2.3.2. Reclusos, abades e bispos.

Talvez não tão explicitamente como nos outros dois tópicos, é aqui que retomamos uma das questões dispostas para nossa reflexão no início do capítulo. Especificamente, o bispo. Mas, não analisaremos aqui essa figura que ocupava, em épocas merovíngias, importantes espaços culturais, sociais e econômicos, conforme procuramos estabelecer em quadro mais geral nas duas primeiras partes do capítulo. Precisamos relacionar os chefes do episcopado, obviamente, com as outras categorias também dispostas na *Liber Vitae Patrum*, os abades e os reclusos.

Na organização deste livro, poderíamos ver uma dominante tendência de retratar os abades. Das vinte narrativas, temos nove capítulos dedicados a esses, três deles contendo dois santos (VP I, III, V, IX, XII, XIV, XV, XVI, XVIII). Numericamente, há esta predileção por parte de Gregório de Tours, seguido dos bispos, que contam com seis capítulos (VP II, IV, VI, VII, VIII, XVII). Por último, inclusive no sentido de aparecerem na metade final da obra, vemos retratados os reclusos (VP X, XI, XIII, XX) e uma freira (VP XIX), quase que como uma representante de honra do “sexo inferior”.

A aparente predileção por abades em termos numéricos poderia mascarar as predileções e importâncias dadas aos bispos e reclusos, por exemplo, em seus papéis característicos da época: os primeiros, já mencionada sua importância na introdução da dissertação e nas primeiras partes desse capítulo; e os segundos por serem os representantes do ascetismo como meio de vida cristão – mesmo que tenhamos exemplos de abades também isolando-se. Aparentemente, vemos Gregório em busca de certa estabilidade na importância de seus santos. Podemos lembrar novamente a escolha gramatical do autor de considerar a palavra *vita* desprovida de plural.

Entretanto, é nesta parte da nossa exposição da documentação que pretendemos demonstrar a parcialidade de Gregório de Tours para com certos modelos de conduta e, principalmente, para com os agentes destas condutas. Conforme se dará, inclusive com nossa argumentação na terceira parte do capítulo, inverteremos a ordem numérica ou de aparição e abordaremos abaixo primeiramente os reclusos. Depois, passaremos para os abades e apenas então aos bispos. Esperamos realizar a exposição da documentação nessa ordem para tentar realçar principalmente como que suas santidades seriam construídas. Como suas virtudes surgiriam e a quem seus milagres estariam direcionados, sempre nos reportando aos termos destacados, serão realçados abaixo.

### a. Reclusos.

Os exemplos de reclusos aparecem somente a partir da décima vida narrada por Gregório de Tours. Embora certas características de uma “vida reclusa” já estivessem presentes nos relatos dirigidos aos abades, fica a cargo desta categoria ser a mais firmemente identificada com aqueles que não só procuravam o deserto como também severamente mortificavam-se em busca da salvação.

Via de regra, os quatro reclusos retratados, Friardo, Calupa, Lupicínio e Leobardo, provêm de classes sociais mais baixas do que os abades e os bispos, embora o mais baixo seja certamente o abade Portiano, por ter sido um escravo, propriedade de um bárbaro (VP V). Na *Liber Vitae Patrum* não temos muitas indicações de onde provinham as famílias dos reclusos, ou se estas possuíam propriedades. De fato, temos como indício de uma forma muito genérica que Friardo teria sido um camponês, antes de realizar seu retiro religioso (VP X), e a origem de Leobardo seria “não senatorial, mas livre de nascimento” (VP XX). Os prefácios dos reclusos, como observamos anteriormente, giram muito mais em torno da invocação da ajuda divina para realizar as tarefas propostas (VP X, XIII e XX), e sobre como os mais pobres do mundo terreno têm já disposto o paraíso na próxima vida (VP XI).

O primeiro recluso a ter sua vida narrada por Gregório de Tours, Friardo, é proclamado desde o início como “sagrado homem”, tendo “notável santidade”. O autor da *Vitae Patrum* reivindica a “edificação da igreja” para a escrita da vida deste santo (VP X 1, p. 72). Este recluso é descrito pelo bispo de Tours como sendo um homem que se dedicou desde sua tenra infância a Deus, sendo muito casto, disciplinado nas orações e vigílias e, trabalhando com suas próprias mãos, não cessava, por isso, suas rezas (VP X 1, p. 71). Suas primeiras virtudes surgem antes mesmo de tornar-se recluso, quando trabalhava nos campos, distante de um vespeiro. Friardo enfrentou a zombaria de outros camponeses por seus hábitos devotos, dizendo que ele que deveria ser atacado pelos insetos. Desta forma, Gregório narra: “O santo tomou estas palavras como um insulto ao poder divino e se pôs ao chão em oração ao Senhor” (VP X 1, p. 71). A oração do recluso faz então com que as vespas voltem à colmeia, com a conclusão de Gregório de que tal ocorrido “[...] não foi feito sem um milagre, destinado aos zombadores, pois o Senhor dignifica a fortalecer o homem que confia Nele [...]” (VP X 1, p. 71). Incentivado por esse milagre “e outros parecidos”, segundo nosso autor, Friardo decide tornar-se um eremita, abandonando sua pequena moradia e família, encarando a

“imensidão selvagem”, buscando não ter nenhum tipo de distrações para suas preces (VP X 2, p. 73). Refugiando-se num monastério na ilha de Vindunitta, no território de Nantes, estabeleceu um monastério com o diácono Secundelo. Quando este diácono se vê enganado pelo Diabo disfarçado de Cristo, abandona a ilha e realiza muitas curas entre as pessoas, ocasionando em grande vaidade. Cabe a Friardo identificar o erro de seu companheiro quando este retorna ao monastério e, orando juntos, derrotam a enganação diabólica (VP X 2, pp. 73-74).

Seguindo a narrativa, temos o caso do cajado do santo. De madeira já velha e seca, Friardo plantou-o no chão. Após regar frequentemente, o cajado tornou-se um galho, com folhas e frutos, crescendo depois de dois ou três anos em uma alta árvore. Gregório afirma que tal acontecimento “foi visto como um grande milagre entre o povo, e todo dia uma grande multidão ia ver a árvore”. Entretanto, o sucesso do milagre não foi visto com bons olhos pelo próprio recluso: “O santo de Deus temia que ele pudesse sucumbir à desonra da vaidade, pegou um machado e cortou a árvore” (VP X 3, p. 74). Quando milagre semelhante ocorre, Gregório considera um sinal de que Friardo poderia realizar coisas maiores: “Este milagre me faz acreditar que pela misericórdia de Deus este santo poderia muito bem levantar homens da morte por suas preces, assim como ele obteve que árvores secas se enchessem de folhas com renovada cor” (VP X 3, p. 75).

A vida de Friardo termina com o indicativo de que por diversas vezes “o santo [...] havia predito a seus irmãos o tempo de sua morte” e, mesmo assim, pôde evitá-la em seu leito para que um bispo chamado Felix pudesse estar presente em sua derradeira hora (VP X 4, p. 75). Quando de fato o recluso falece, Gregório narra o reconhecimento da santidade de Friardo: “Imediatamente a cela toda tremeu e foi preenchida com um doce odor; de que ficou certo que o poder angelical estava ali, que perfumava toda a cela com odores divinos em ordem de marcar o mérito do santo”. A última afirmação do autor é a de que o santo havia deixado “aos habitantes desta terra os exemplos de sua virtude” (VP X 4, p. 76).

Do recluso Calupa não temos informações sobre suas origens, com Gregório nos informando que o santo haveria servido desde sempre à “bênção da obediência da Igreja”, retirando-se no monastério de Meallat, em Auvergne. Calupa seria tão rigoroso na abstinência que ficaria muito enfraquecido pelo jejum para realizar as tarefas diárias feitas pelos outros irmãos. Assediado pelos companheiros de monastério pela sua falta de trabalho, inicia-se a reclusão de Calupa: “O sagrado homem entrou em uma fenda

rochosa no penhasco que havia antigamente servido como refúgio em tempos de invasão e, movendo algumas rochas, ele estabeleceu sua moradia ali” (VP XI 1, p. 77).

Semelhantemente a Friardo, Calupa também sofre com o assédio diabólico. Ao invés de uma enganação, este recluso é atacado por dragões. Como salvação, Calupa recorre em preces a Deus, realiza o sinal da cruz e invoca o nome de Cristo. Bem sucedido, o recluso recebe de Deus o que havia solicitado: “nem serpentes nem dragões jamais apareceram [novamente] ao santo” (VP XI 1, p. 78). Em seu local de reclusão, Calupa atendia aos mais necessitados, restituindo a saúde e mesmo oferecendo comida (VP XI 2, p. 79). Gregório de Tours conclui esta vida com a informação de que ele próprio e outros religiosos haviam descoberto o recluso no desfiladeiro, dentre as rochas, quando estava acompanhado de outro bispo, Avito. Os relatos de Gregório para a *Liber Vita Patrum* teriam sido narrados pelo próprio santo (VP XI 3, pp. 79-80).

O capítulo dedicado a Lupicínio indica ainda menos sobre a vida pregressa do recluso em comparação aos outros relatos. Já com avançada idade, o homem teria encontrado velhas muralhas em Lipidiacum<sup>31</sup>, onde abrigou-se de forma muito precária, fazendo sua cela e sendo alimentado apenas por doações de pão, hidratando-se com água provinda de um pequeno canal. A entrada e a saída de sua cela eram tão escondidas de todos que, segundo Gregório, “não era possível a ninguém ver a abençoada face do eremita” (VP XIII 1, p. 86). O aspecto mais extremo da mortificação deste eremita é ressaltado por Gregório de Tours assim que descreve sua moradia. Lupicínio usaria, em seu pescoço, sempre que cantava as preces a Deus, uma pedra cujo peso seria tal que dois homens mal conseguiam erguê-la. Além disto, dois chifres com pontas viradas para si o imolavam caso adormecesse (VP XIII 1, pp. 86-87).

Após relatar ao leitor as condições de reclusão e mortificação de Lupicínio, Gregório faz conhecer também as virtudes do santo. Seria dito por “confiáveis pessoas” que na cela de Lupicínio podia-se ouvir “as vozes de muitas pessoas cantando salmos”. Lupicínio seria acompanhado, portanto, de corais celestiais. Gregório também realça que os enfermos, “atormentados por febre ou chagas”, eram curados pelo santo com o simples toque ou benção do sinal da cruz (VP XIII 1, p. 87). As bênçãos de Lupicínio não cessaram com sua morte (predita pelo santo); a muralha, seu local de reclusão, tornou-se local de milagres: “O canal de que o sagrado homem retirava a água que ele necessitava é testemunha: ao beijá-la com fé, pode-se beber saúde dali. Eu tenho de fato

---

<sup>31</sup> Cidade de local incerto, segundo o tradutor Edward James (2007, p. 86).

visto o que tem sido raspado da muralha, o cuspe que veio daquela boca santificada, que tem a honra de aliviar muitas doenças” (VP 2, p. 88).

Para o enterro do corpo de Lupicínio, uma disputa inicia-se entre uma mulher nobre e os camponeses locais. Estes últimos são afastados à força, mas são permitidos posteriormente na missa em homenagem ao santo. Ambos os locais, seu túmulo e seu local de reclusão, são sagrados com milagres: “O santo tem-se manifestado diversas vezes lá [em seu túmulo] por milagres, e seu sagrado trabalho também tem se mostrado frequentemente em Lipidiacum, como temos dito, pois ambos os lugares são protegidos pelo mesmo santo” (VP XIII 3, p. 89).

O último recluso a ter sua vida, virtudes e milagres narrados é também a última vida relatada na *Liber Vitae Patrum*. Leobardo, nascido em Auvergne, possuía, como mencionamos, uma origem não nobre, mas liberta. O próprio bispo refere-se a isso não exatamente como uma condição negativa: “Ele possuía Deus desde sua infância, e se não superou os outros em nascimento, ultrapassou-os em brilho pelos seus gloriosos méritos” (VP XX 1, p. 126). Leobardo não havia se dedicado desde sempre à fé. Na verdade, em um primeiro momento casa-se com uma jovem. Apenas quando seus pais morrem e seu irmão herda todas as posses, o santo entrega-se de fato à reclusão. A partir de então, Gregório nos narra como levava sua vida a partir de sua decisão. Em sua cela, jejuava, orava, cantava os salmos e escrevia para distanciar-se de “pensamentos malignos” (VP XX 2, p. 128). Entretanto, novamente vemos o diabo tentando os reclusos. Aproveitando-se de uma querela que havia surgido entre Leobardo e os demais religiosos, o recluso confunde-se e invade outra cela. Neste momento, é o próprio Gregório de Tours que intercede, vai até o santo e acalma-o, identificando que ele estava sob influência danosa. O bispo presenteia o santo com dois livros, a *Vitae Patrum* de Rufino e *De Institutis Coenobiorum*, de João Cassiano.

A partir de então, a santidade de Leobardo restabelece-se em todos os âmbitos (VP XX 3, pp. 128-129). Leobardo seria capaz de aplacar febres com vinho que ele mesmo santificava pelo sinal da cruz, ao mesmo tempo que era capaz de aplacar “o calor das paixões malignas nele mesmo”. Leobardo ainda devolveria a visão a um cego com um simples toque. (VP XX 3, p. 129).

O recluso tem, como última virtude, segundo Gregório, a presciência do momento de sua morte. Quando o momento chega, Leobardo pede a todos que se retirem, o que para o nosso autor significa que ele foi levado aos céus pelos próprios anjos. Sua tumba encontra-se na cela que ele mesmo escavou na pedra. Gregório

encerra o relato reafirmando a santidade do recluso: “Nenhuma pessoa de fé vai duvidar de que ele está na companhia dos santos” (VP XX 3, pp. 129-130).

Os reclusos ocupam um papel importante na *Liber Vitae Patrum*. Representam, por um lado, como seria possível a qualquer pessoa se dedicar inteiramente à fé independentemente de sua origem, desde que possuísse ampla devoção a Deus. Por outro, representavam um ideal de vida duplamente perigoso. O assédio do demônio aos reclusos e a forma errática de suas constâncias – como o diácono de Friardo que cai na vaidade, Leobardo que se desvia do seu caminho –, demonstram certa instabilidade neste estilo de vida. Abaixo, com os abades, veremos até certo ponto algumas semelhanças com os reclusos, entretanto, teremos um trabalho maior, devido ao seu número na obra.

## **b. Abades.**

Como mencionamos no início deste tópico, ainda realizando uma apresentação detalhada da documentação, os abades são a categoria mais bem representada na *Liber Vitae Patrum*. Temos, dentre seus relatos de vida, uma leve diversificação nas posturas, disciplinas e escolhas de vida em relação aos reclusos. Entretanto, veremos não poucos abades buscarem pelo “deserto”, realizando rígida disciplina diária e buscando um ideal asceta de vida.

Semelhantemente aos reclusos, não temos muitas informações sobre a origem social dos abades na obra. Algumas referências são feitas por Gregório de Tours, como as que definem Pátroclo e Venâncio como não-nobres, porém livres (VP IX, XVI), e a exceção da obra, Portiano, que se trata de um escravo (VP V). De maneira geral, todos os santos restantes são descritos próximos a alguma congregação, pois, justamente pela condição de abade, necessitaram ser iniciados no clericalato por algum superior. Portiano, recém-mencionado, sucede um abade falecido, que havia estado presente na aquisição de sua liberdade (VP I 1, p. 29). No caso de Pátroclo, por exemplo, sua iniciação se dá pelo bispo Arcádio, de Bourges<sup>32</sup> (VP IX). Senóquio também recebe sua instrução de um bispo, desta vez, Eufrônio<sup>33</sup> (VP XV). Temos também o caso do eremita Emiliano,

---

<sup>32</sup> Arcádio foi bispo de Bourges por aproximadamente dez anos, entre c. 535 a c. 545, sendo provavelmente o neto de Sidônio Apolinário e filho de Apolinário, envolvido nas disputas de Childeberto e Teodorico por Clermont em c. 525. Essas disputas o fizeram fugir então para Bourges (JAMES, 2007, p. 66).

<sup>33</sup> Primo da mãe de Gregório de Tours, como mencionamos no início do capítulo.

que é “descoberto” ao acaso por Bráquio, vassalo de um nobre, virando seu pupilo e posteriormente surgindo na narrativa já como abade (VP XII). Venâncio recorre ao abade da basílica de São Martinho (VP XVI). Outros, como Márcio, Urso e Leobácio, ou já aparecem na narrativa como abades ou apenas indica-se que haviam sido iniciados em alguma congregação, respectivamente (VP XIV, XVIII).

O que temos como narrativa para os abades, em comum com os reclusos (e veremos características semelhantes com os bispos), é o desejo pela disciplina corporal e, em alguns, o desejo pela busca do “deserto”. Os irmãos Lupicínio e Romano, uma vez destituídos de laços familiares com a morte dos pais, “ambos de comum acordo desejaram o deserto” (VP I 1, p. 4). Abraão, o mais longínquo dos santos retratados na *Liber Vitae Patrum*, natural da região do rio Eufrates, desejava ver os eremitas do Egito. Sua missão não foi levada a cabo por ter sido feito prisioneiro por pagãos (VP I III). Pátroclo busca o deserto tão logo torna-se abade e seu estilo de vida rigoroso entra em conflito com os outros religiosos da congregação (VP IX 1, 2, pp. 66-67). De Emiliano apenas é dito que abandonou suas propriedades e família para viver em solidão (VP XII 1, p. 81). Márcio, que se dedica à fé desde pequeno, resolve escavar sua cela na rocha, em local distante quando “atinge a maioridade” (VP XIV 1, p. 91). Passemos agora a uma apresentação mais detalhada dos relatos de vida e milagres destes abades.

Os primeiros a serem descritos são os irmãos Lupicínio e Romano. O primeiro, ao receber o título de abade, demonstra as primeiras virtudes, jejuando de tal modo que se alimentava apenas uma vez a cada três dias. Para saciar sua sede, pedia um jarro cheio de água, onde colocava suas mãos. Gregório assim descreve o que ocorreria: “Algo maravilhoso! Sua carne absorvia a água, tal que você pensaria que ele havia engolido com sua boca: portanto saciando sua sede”. Seu irmão, Romano, é descrito de forma mais simples: “após ter invocado o nome de Deus ele dava igualmente a homens e mulheres as bênçãos que eles procuravam” (VP I 2, p. 6).

Quando os irmãos se abrigaram em uma casa de leprosos, após lavarem os pés destes, todos adormeceram na mesma cama. Um dos leprosos tocou um dos irmãos e curou-se. Em seguida, os homens, que estavam em contato um com o outro, todos curaram-se. Gregório narra que, primeiramente não tendo visto sua própria condição, já limpa de qualquer chaga, os homens “imploraram ao santo que os curasse. Mas pelos toques que eles haviam dado um no outro eles haviam já sido curados” (VP I 4, p. 8).

Perguntado por seu irmão em que local deveria ser enterrado, Romano respondeu que deveria ser algum lugar onde todos pudessem aproveitar seus poderes de

cura, longe do monastério, portanto. No local da tumba, ergueu-se uma grande igreja. Gregório afirma que nos locais de repouso de Lupicínio e Romano ocorriam constantes milagres (VP I 6, p. 10).

As virtudes do abade Abraão surgem apenas após se estabelecer em Auvergne e fundar monastério perto da Igreja de St. Cyricus, como narra nosso autor: “Ele possuía uma maravilhosa virtude expulsando demônios, dando visão ao cego, e curando outros padecimentos” (VP III 1, p. 19). Também foi responsável pela provisão de vinho para o festim da igreja, de forma pública, quando “o poder do santo foi manifesto a todos” (VP 1, p. 19). Enterrado no próprio monastério que fundou, Gregório descreve que o local é sagrado por milagres: “Muitas pessoas com febre têm dormido na tumba do abençoado Abraão e têm sido curadas com a ajuda dos remédios celestiais” (VP III 1 pp. 19-20).

A vida de Portiano relata que o santo, já na lida diária do clericalo, jejuava a ponto de não possuir mais saliva. Gregório nos narra como o abade mascava sal, ajudando a refrescar e umedecer a boca, sem aumentar sua sede (VP V 1, p. 29). Gregório invoca a santidade de Portiano no caso da invasão de Teodorico. Portianus vai até o acampamento do rei e é recebido pelo principal homem do rei, Sigivaldo, que o convidou a rezar e tomar vinho com ele: “Pois ele havia de fato escutado sobre a santidade deste homem [...] Mas o santo desculpou-se de várias formas [...] porque deveria primeiro cumprimentar o rei e, o que era a coisa mais importante, porque ele ainda não havia cantado os salmos que devia ao Senhor”. Entretanto, não havia sido o suficiente para Sigivaldo, que o forçou a beber consigo; erguendo uma taça de vinho, “demandou que o santo a aceitasse e a abençoasse. O sagrado homem levantou sua mão para fazer o sinal da cruz, e imediatamente a taça se partiu ao meio e o vinho que estava dentro se espalhou no chão, junto com uma grande serpente” (VP V 2, p. 30). Ao ver tal acontecimento, Gregório narra que grande parte do exército presente rapidamente “atirou-se aos pés do santo” (VP V 2, p. 30).

Com a revelação dos poderes de Portiano, Teodorico também foi até o local e imediatamente soltou todos os seus cativos e “fez tudo que o santo solicitou” (VP V 2, p. 30). Gregório encerra a vida do abade indicando que a sua tumba é “glorificada hoje por divinos milagres” (VP V 3, p. 31).

O abade Pátroclo, logo após ser aceito nas fileiras do clericalo por Arcádio, bispo de Bourges, tornando-se diácono, começa a devotar-se ao jejum, às vigílias, aos estudos e às preces de forma tão severa que não dividia a mesa com seus irmãos. Indagado sobre sua conduta, decide de fato realizar sua reclusão, pois, segundo

Gregório, “[...] queimava um desejo nele de se retirar ao deserto” (VP IX 2, p. 67). Deixando Bourges, estabeleceu um santuário e santificou-o com relíquias de São Martinho na vila de Nérís. Lá, instruía crianças nos estudos das letras. Gregório também caracteriza Pátroclo como capaz de curar os doentes e exorcizar os possessos que lá se apresentavam. Mesmo assim, Pátroclo deseja tornar-se eremita. E, pela segunda vez, retirou-se “para o deserto” (VP IX 2, p. 67). Desta vez, em local mais afastado, Pátroclo segue purificando pessoas, restaurando sua “saúde mental” e expulsando demônios (VP IX 2, p. 68).

Semelhantemente aos reclusos, nos casos narrados acima, também Pátroclo será assediado pelo diabo, que aparece a uma mulher na forma de São Martinho e entrega a ela oferendas que seriam miraculosas. Entretanto, quando estes objetos chegaram ao abade e “[logo que] foram mostradas ao sagrado homem, não apenas elas desapareceram por revelação do Espírito Santo, como o terrível instigador deste crime apareceu ao santo e admitiu todos seus feitos malvados” (VP IX 2, p. 68). Mesmo quando o diabo instigou o sentimento de abandonar o deserto a Pátroclo, Gregório discorre sobre sua vitória diante do pensamento: “o santo sentiu o veneno pingando em seu coração e começou a rezar, pedindo que nunca fizesse nada que não fosse do agrado de Deus.” (VP IX 2, p. 68).

O final da vida de Pátroclo se dá em um monastério em Colombier, próximo do local em que havia realizado sua reclusão. Anunciando sua morte aos outros irmãos, Gregório escreve que o abade morreu “em uma velhice piedosa e em perfeita santidade” (VP IX 3, 69). Seu corpo foi alvo de uma disputa, e o arquessacerdote de Nérís planejou roubá-lo, mas ao ver o alvo manto que cobria o corpo desistiu da ação (VP IX 3, 69). De forma muito peculiar para esta obra, a narrativa sobre esse abade não apenas termina com a indicação de que o local de repouso do santo era sagrado, com a realização de milagres e curas, como Gregório de Tours nominalmente indica as pessoas e as bênçãos alcançadas<sup>34</sup> (VP IX 3, pp. 69-70).

No segundo relato dedicado a uma dupla de santos, Emiliano teria sido um eremita descoberto por Bráquio quando este caçava. Após a morte de seu senhor, já iniciado na fé por Emiliano, o futuro abade teria ido a Tours e fundado dois monastérios. Na igreja de São Martinho, ao manter vigília, Bráquio viu um globo de

---

<sup>34</sup> Mais comum talvez aos livros dedicados a São Juliano e São Martinho, onde nos casos existe minimamente uma identificação da pessoa que procurou a tumba ou as relíquias dos santos, ou mesmo a maior ligação destes dois santos ao cotidiano de Gregório de Tours e sua família.

fogo sair das relíquias e subir ao teto da construção. Segundo Gregório, apenas o abade teria sido digno de ver tal milagre (VP XII 3, p. 84). Sua morte foi revelada em sonho, e Bráquio relatou o mesmo ao bispo Avito. Sua tumba, quando foi aberta posteriormente, revelou o corpo do santo intacto (VP XII 3, p. 85).

Sobre Márcio, Gregório nos informa que o santo apresentava as virtudes de monge desde sempre. Finalmente, decidiu isolar-se e escavou em uma rochosa montanha sua cela. No local, as virtudes de Márcio começaram a manifestar-se, curando doentes, expulsando demônios, cessando o efeito do veneno de “feridas malignas” e apacando graves febres com uma infusão de óleo (VP XIV 1, p. 91).

Comumente aos escritos de Gregório de Tours, os santos possuem uma característica levemente mais sagrada quando ligados de alguma forma ao próprio bispo ou à sua família. Quando um amigo de seu pai, Nivardo, ficou severamente doente, pediu para “ser levado de carro até o santo”. Encontrando Márcio, o homem pediu que o curasse: “O santo, que estava prostrado no chão, em oração, na presença do Senhor, virou-se em direção ao homem doente e gentilmente tocou seu corpo, retornando-lhe à saúde na frente de todos” (VP XIV 3, p. 93). O pai de Gregório teria relatado ainda outro encontro com o santo. Márcio o havia abençoado quando criança, curando-o de uma doença que não mais se manifestou em seu corpo (VP XIV 3, p. 93).

Gregório conclui a narrativa de Márcio indicando que teria falecido em avançada idade e que sua tumba tinha como prova de seus milagres “uma multidão de pessoas doentes que a visita” (VP XIV 4, pp. 93-94).

Senóquio, um Taifal<sup>35</sup> de origem, teria alcançado a abadia através do bispo Eufrônio, como mencionamos anteriormente. Entretanto, assim que sua santidade se manifesta, também sua vaidade ocorreria, segundo Gregório: “Ele tinha, como dissemos, grande abstinência, e curava os doentes. Mas, assim como sua santidade vinha da abstinência, assim a vaidade começava a emergir lentamente de sua santidade” (VP XV 2, p. 96). A vaidade teria surgido na intenção de Senóquio de se tornar um eremita para nunca mais ver “a face humana”. Aconselhado por seus irmãos (inclusive Gregório) a reservar um intervalo específico de tempo para tal atividade, Senóquio “recebeu nossas palavras de bom grado, e obedeceu-as sem excitação” (VP XV 2, p. 97).

---

<sup>35</sup> Grupo de origem germânica ou sármata, cujas primeiras evidências escritas no ocidente europeu datam do século III.

A partir de então, o abade ainda manifestaria seu poder em milagres de cura. Recuperou a visão de um cego e, quando dois garotos foram levados “à presença do santo”, salvou-os com apenas um toque (VP XV 3, p. 97). Também foi capaz de curar pessoas que haviam sido mordidas por serpentes: “O santo rezou ao senhor [...] e afagou as partes dos corpos [que continham as mordidas], e em breve o inchaço diminuiu e o assassino veneno perdeu sua força de causar mal” (VP XV 3, p. 98). Segundo Gregório, o santo, em seu túmulo, “frequentemente manifesta-se por milagres evidentes” (VP XV 4, p. 99).

Venâncio, quando já constituído abade, presencia, pela janela da abside, durante uma missa, um homem muito velho a honrar o sacrifício oferecido no altar (VP XVI 2, p. 101). Após isto, as virtudes do abade manifestam-se. No caso de um garoto com dores que recorreu a ele: “O santo imediatamente orou [...] esfregou óleo sagrado nos membros do garoto doente e o fez descansar em sua cama. [...] a criança se levantou, e pelas mãos do santo retornou curado a sua mãe” (VP XVI 3, p. 102). Mesmo não estando presente, seu poder se manifestaria. O dono de um escravo, que havia fugido e buscado santuário, aproveitou-se da ausência do santo e matou o que havia escapado. Logo depois, segundo Gregório, o senhor teria adquirido uma febre e morrido dela (VP XVI 3, p. 102). A tumba de Venâncio também se caracterizou por ser local de milagres, bastando tocar ou orar ao lado do repouso do “sagrado homem” (VP XVI 4, p. 103).

O último par de santos da *Liber Vitae Patrum* são também os últimos abades descritos por Gregório de Tours. Após Urso fundar três monastérios, construiu um último oratório, deixando o então prior Leobácio como responsável (VP XVIII 1, pp. 114-115). De Urso, Gregório caracterizou sua devoção em abster-se da comida e da bebida, além de incessantemente admoestar seus monges a não ter nem mesmo o pensamento em qualquer excesso (VP XVIII 1, p. 115). O bispo de Tours encerra o relato de ambos com as informações de que a tumba de Urso seria local de milagres e Leobácio teria sido estabelecido como abade de Sennevières, na diocese de Tours, onde “viveu em grande santidade”, morrendo e sendo enterrado lá (VP XVIII 3, p. 117).

A freira Monegunda pode ser incluída juntamente com os abades por caracterizar-se certamente mais próxima a estes do que com os reclusos ou bispos. A mulher, após abandonar o marido e sua casa quando as filhas morrem de febre, dedica-se à fé. Suas virtudes aparecem quando recupera a visão de uma mulher que havia olhado para outra de forma “indecente”. Também recupera a audição de um homem que se encaminhou “cheio de devoção para a cela da santa” (VP XIX 1, p. 120).

Antes de falecer, abençoou óleo e sal a pedido de outras freiras, sendo enterrada na sua cela, manifestando-se ali “por muitos milagres, pois muitas pessoas doentes eram curadas, após sua morte, pelas coisas abençoadas [sal e óleo]” (VP XIX 4, pp. 123-124). Gregório pontua muito, no final do relato, o quanto não havia febre que se curasse, ou demônios que fossem expulsos, assim que sentiam “o poder desta santa trabalhando através de Nosso Senhor Jesus Cristo” (VP XIX 4, p. 125).

A santidade é reivindicada para esses abades normalmente após sua nomeação, quando realizam alguma tarefa específica (construir monastérios, por exemplo), e certamente após demonstrarem grande disciplina corporal, no jejum, na castidade ou mesmo na assiduidade às vigílias. Suas virtudes, as curas e os milagres igualmente ocorrem após sua iniciação ou seu afastamento no “deserto”. Retomaremos esta forma de tratamento aos abades na parte final do capítulo.

### **c. Bispos.**

Finalmente, chegamos aos chefes de episcopado. E também, afinal, ao cargo que Gregório de Tours possuía e sua família tinha longa tradição em ocupar. Dos presentes na *Liber Vitae Patrum*, vemos uma clara predileção pelos bispos da família de Gregório, ou ligados a ele de alguma forma. Os milagres *post-mortem* de Ilídio foram presenciados pelo nosso autor, inclusive quando este era criança, ao ser curado pelas relíquias deste santo (VP II 2 p. 14). Galo, bispo de Clermont (VP VI) aproximadamente entre 525 e 550, foi também tio paterno de Gregório de Tours. Gregório de Langres (VP VII), assim como Nicétio de Lyon (VP VIII), bispo desta cidade de 552 a 573, eram parentes diretos de nosso autor por parte de mãe. Quintiano (VP IV) foi o predecessor de Galo no episcopado de Clermont. E, finalmente, Gregório chegou a Nicétio de Trier (VP XVII) através de Arédio, abade de Limoges.

Destes seis bispos, vemos uma homogeneidade muito maior entre eles em termos de origens sociais. De fato, este é um dos recortes mais claros que diferencia os bispos dos demais abades e reclusos; se não há uma linhagem nobre, as conexões com a nobreza rapidamente se realizam. Do primeiro bispo, Ilídio, por exemplo, não temos na narrativa de Gregório a indicação de sua linhagem; entretanto, no primeiro relato de sua vida (e único milagre em vida, como veremos), ocorre contato deste com o Imperador

em Trier<sup>36</sup>, conseguindo uma recompensa para sua cidade da parte do soberano (VP II 1, pp. 12-13). Para Quintiano, africano de nascença, Gregório supõe parentesco deste com outro bispo<sup>37</sup> (VP IV 1, p. 21). O fato que mais aproxima este santo de nosso autor, entretanto, é o contato que seu tio, Galo, teve com Quintiano. Galo sucederia este bispo no episcopado futuramente (VP VI 2).

O restante dos bispos relatados provém certamente de um estrato superior da sociedade merovíngia. Gregório descreve os pais do bispo Galo como pertencendo a uma das principais famílias senatoriais e que não haveria ninguém mais nobre em toda Gália. O bispo de Tours, quando realiza tais descrições, está a falar de seus avós paternos e, portanto, de sua própria família (VP VI 1, p. 33). Gregório de Langres é outro bispo de origem nobre. Nosso autor o considera “entre os primeiros dos senadores”, havendo exercido o cargo de conde da cidade de Autun, onde, ainda segundo Gregório de Tours, “administrou aquela região por quarenta anos com justiça”. Após a morte de sua esposa, dedicou-se à vida religiosa e foi aclamado pelo povo de Langres ao episcopado (VP VII 1, p. 43). Nicétio de Lyon, também parente de Gregório de Tours, provinha de família senatorial, com seu pai ocupando este cargo e mesmo sendo indicado ao episcopado. Além disto, Sacerdos, parente de Gregório e antecessor de Nicétio, clama por este para ser seu substituto no episcopado (VP VIII 1, pp. 50-51). Nicétio de Trier, último bispo a ser retratado na obra, não tem suas conexões familiares descritas. Contudo, Gregório nos narra que o futuro bispo, em seu nascimento, possuía já o cabelo no formato característico da tonsura clerical. Seus pais então, desde a infância, haviam-no educado nas letras e o enviado ao abade no monastério (VP XVII 1, p. 105), condições estas que dificilmente estariam ao alcance de classes mais baixas.

Seguindo a linha de raciocínio de Edward James, que expomos na introdução, se a palavra em latim para “santo”, *sanctus*, de fato possui característica quase que de um título legado a uma pessoa, os bispos de Gregório de Tour possuem este título dado de forma muito mais bem estabelecida do que qualquer outro relatado na *Liber Vitae Patrum*. E, ainda seguindo o mesmo raciocínio, se a palavra *virtus* indica, antes de tudo, o “poder”, no sentido de “poder realizar milagres”, assim também os bispos estão destinados desde o princípio, não necessitando, como os abades e os reclusos, algum tipo de ação que desencadeasse ou realçasse estas virtudes.

---

<sup>36</sup> O Imperador Máximo, que reinou entre 383-88, o mesmo que esperava receber a taça das mãos de Martinho de Tours, na narrativa de Sulpício Severo.

<sup>37</sup> De quem o tradutor, Edward James apenas supõe que poderia ser um bispo, de mesmo nome, Fausto, presente em obra contemporânea.

Neste sentido, vemos, por exemplo, Ilídio ser caracterizado como santo desde o princípio de seu relato: “O santo Ilídio que louvou a si mesmo pela perfeita santidade de sua vida” (VP II 1, p. 12). Igualmente Quintiano: “O abençoado Quintiano, [...] foi uma pessoa dotada com santidade, resplandecente com virtude, aquecida pelo fogo da caridade, e adornada com a flor da castidade” (VP IV 1, p. 22). A extrema humildade de Galo, proveniente de uma das famílias mais nobres de toda a Gália, está colocada desde seu prefácio, como abordamos anteriormente (VP VI). Também em seu prefácio, em citação que abriu o capítulo e abordamos nos tópicos anteriores, Gregório de Langres é tido como homem de “perfeita santidade” (VP VII). Nicétio de Lyons possui sua santidade e compromisso para com o episcopado, como é dito também, desde o prefácio de sua vida, reconhecido através do presságio de sua própria mãe (VP VIII). Também a Nicétio de Trier temos semelhante caso: no prefácio Gregório de Tours reivindica milagres realizados pelo santo, como devolver a visão a cegos, o movimento a paralíticos e a expulsão de demônios. Além disto, coloca-se a predestinação de Nicétio ao episcopado desde o nascimento, visto que haveria vindo ao mundo com o cabelo já na tonsura clerical, como mencionamos acima (VP XVII).

Mesmo que estes santos tenham sua santidade e capacidade de suas virtudes demonstradas desde o início, possuem ao mesmo tempo um estilo de vida regrado e levam em conta diversos aspectos de uma vida asceta e pia. Entretanto, de forma diferente dos abades e reclusos, essa conduta se refletia de forma muito mais comedida. Gregório de Langres, por exemplo, jejuava de forma velada, além de sempre utilizar uma taça opaca para esconder que estava tomando água ao invés de vinho. Estas características não eram pouco valorizadas por nosso autor: “[Gregório] costumava jejuar, dar esmolas, rezar e manter vigílias tão cuidadosamente e devotamente que ele brilhava como um novo eremita, mesmo que em meio ao mundo” (VP VII 2, p. 44). Outras menções são feitas nesse sentido, como o fato de Quintiano ser “magnífico em esmolas” (VP IV 4, p. 26) e Nicétio de Trier em ser “extremamente rígido” em seu jejum (VP XVII 4, p. 110).

As virtudes dos bispos santos de Gregório de Tours manifestam-se claramente, não sendo dependentes de condutas diversas ou estilos de vida. Veremos, então, milagres de forma muito espontânea, como, por exemplo, em curas e exorcismos, provisões diversas, libertação de presos, a proteção de suas cidades etc. Do bispo Quintiano, por exemplo, é descrito que, quando Teodorico sitiou sua cidade, “o sagrado homem de Deus excursionou pelas muralhas toda noite cantando salmos; e para que o

Senhor pudesse prontamente ajudar a região e as pessoas ele rezou constantemente, enquanto jejuava e mantinha vigília” (VP IV 2, pp. 23-24). Teodorico, aconselhado por seu duque, permitiu salvo-conduto às pessoas da cidade. Gregório conclui que tal decisão do rei teria sido “devido às preces do sagrado bispo” (VP IV 2, p. 24). Quintiano também expressou suas virtudes na expulsão de demônios. Encontrando um possesso em um monastério “o santo de Deus aproximou-o, pôs os dedos na boca do homem e o salvou”. Gregório de Tours não tarda em reconhecer em Nicétio que “o abençoado homem fez muitos outros milagres e suas preces frequentemente obtinham o que ele tinha pedido do Senhor” (VP IV 4, p. 26).

Para Galo, temos uma das demonstrações de sua virtude na narrativa de um grande incêndio em Clermont. Gregório narra a ação do bispo: “quando o santo soube disso entrou na Igreja e rezou a Deus [...] Então ele se levantou e tomou o livro de evangelhos, abriu-o, e foi diretamente ao fogo. Já que ele havia se preparado contra o fogo, este apagou-se assim que se aproximou, até que nem uma fagulha sobrasse do incêndio” (VP VI 6, p. 39).

Gregório de Tours descreve seu homônimo de Langres como extremamente humilde, como vimos em passagem acima. Ele procurava rezar em local onde repousavam as relíquias dos santos, e ouvia-se lá vozes cantando salmos. Uma vez um diácono tentou surpreendê-lo “sem o conhecimento do sagrado homem”, mas encontrou a sala vazia. Nosso autor conclui: “Eu acredito que, já que as relíquias de grandes santos lá estavam, estes santos revelavam-se para este homem sagrado e cantavam com ele as rezas do Senhor” (VP VII 2, p. 44). O bispo de Langres também era capaz de realizar exorcismos. Quando os sacerdotes lhe pediram que concedesse a bênção aos que estavam presentes no local, o bispo primeiramente recusou-se, por humildade. Entretanto, o autor da *Vitae Patrum* deixa claro que suas virtudes eram muito grandiosas: “ele não podia esconder seus poderes por muito mais tempo, e deixou que os possuídos viessem a ele, e sem tocá-los, apenas fazendo o sinal da cruz ele ordenou que os demônios saíssem com uma palavra” (VP VII 2, pp. 44-45).

Nicétio de Lyon também era capaz de exorcismos, e de reconhecer a possessão quando o demônio tentava esconder-se. Quando Nicétio passeava e foi até o santuário, um diácono respondeu-lhe de maneira imprópria. O bispo de Lyon proferiu muitas palavras contra o diácono, fazendo as pessoas próximas pensarem que o bispo agredia o outro homem. Gregório de Tours nos faz compreender, portanto: “[a voz] foi reconhecida pelo sagrado homem, cujas duras palavras condenavam não o diácono, mas

sim o demônio. O sagrado homem colocou suas mãos sobre o homem, expulsou o demônio, e trouxe ele de volta aos seus sentidos” (VP VIII 4, pp. 53-54).

Nicéio de Trier, por outro lado, ao passear com seu servo pela cidade, sempre com capuz para não ser reconhecido, viu homens doentes dormindo no chão. Por piedade, segundo Gregório, o bispo “[...] fez sobre os homens o sinal da cruz e eles imediatamente acordaram [...] salvos” (VP XVII 4, p. 110). Quando a peste bubônica se instalou na cidade, o bispo pôde ouvir vozes celestiais que concordaram em proteger a cidade da peste. Gregório narra que assim que se escutou estas vozes, a cidade não mais sofreu com a doença: “Então não podemos duvidar que a cidade foi protegida pelo poder do bispo” (VP XVII 4, p. 111).

Além dos milagres que são relatados durante a vida dos santos, uma das marcas das narrativas hagiográficas de Gregório de Tours é, também, o relato dos milagres realizados nas tumbas ou pelas relíquias destes santos. O santo Ilídio, por exemplo, após curar a filha do Imperador Máximo, realiza seus milagres apenas *post-mortem*, através de sua tumba. Gregório chega mesmo a problematizar tal fato, escrevendo que haveriam aqueles que diriam que Ilídio não poderia ser considerado santo por apenas um milagre em vida. Desta forma, aqui retornamos a outra citação que utilizamos para abrir o capítulo, que é, de fato, o argumento final de Gregório para a questão acima: “[...] a virtude que vem do túmulo é muito mais digna de louvor do que as coisas que uma pessoa viva tem trabalhado neste mundo, porque esta última poderia ser manchada pelas contínuas dificuldades de ocupações mundanas, enquanto a primeira é livre de todo defeito” (VP II, 2, p. 13). Do próprio Ilídio temos, para além da narrativa da cura de Gregório de Tours enquanto criança, administrada por seu tio, Galo (VP II 2, p. 14), a restauração da visão por parte de um conde (VP II 2, p. 14) e o sonho a um diácono, que salvou uma igreja de desabar (VP II 4, p. 16). Gregório conclui: “na tumba do santo os cegos ganham luz, os demônios são expulsos, os surdos recebem audição e os aleijados recebem o uso de seus membros” (VP II 4, pp. 16-17).

De Quintiano, que morreu “perfeito na santidade”, havia em sua tumba, segundo Gregório, curado pessoas que estariam “mergulhadas em melancolia”, além de sanar também “febres quartãs e [outras] doenças” (VP IV 5, p. 27).

O tio de Gregório, Galo, teria ele mesmo virado o próprio caixão, durante seu funeral, para que pudesse encarar o altar da igreja (VP VI 7, p. 40). Além disto, é descrito que uma infusão, feita de capim deixado ao lado do corpo teria propriedades

curativas. Com o simples toque na tumba do santo as febres desapareceriam (VP VI 7, p. 41).

Gregório, bispo de Langres, manifesta-se mesmo durante sua procissão, libertando todos os prisioneiros da cidade (VP VII 3, p. 46); no dia de seu enterro, quando um religioso presenciou a abertura dos céus para a passagem de sua alma (VP VII 4, p. 46); no seu local de descanso, quando o prisioneiro invocou o nome do “abençoado bispo” e suas correntes caíram, procurando a igreja por asilo, posteriormente (VP VII 4, pp. 46-47); quando seu corpo foi movido, anos depois e sua carne mostrou-se intacta (VP VII 4, pp. 47-48); e toda vez que se invocava o nome do santo, seja por ferimento, seja por ocasião de possessão (VP VII 5, p. 48).

Mesmo a contemplação da tumba de Nicétio de Lyon por um sacerdote era considerada um milagre por Gregório de Tours. Este mesmo sacerdote teria afirmado, posteriormente, que no local três cegos haviam recuperado a visão em sua presença. As relíquias do santo teriam o mesmo efeito sobre os cegos, além de reestabelecer o movimento aos aleijados (VP VIII 6, p. 57). O próprio Gregório de Tours afirmaria utilizar das relíquias deste santo: “Eu tenho colocado mais dessas relíquias nos altares de outras igrejas, e lá aqueles possuídos confessam o santo, e a oração cheia de fé frequentemente obtém seu efeito” (VP VIII 8, p. 59).

Diferentemente de seu homônimo de Lyon, Nicétio de Trier tem uma narrativa muito mais lacônica para sua tumba. Gregório apenas lega a seguinte frase para o local de repouso do santo: “Sua tumba é hoje famosa pelos milagres divinos que são feitos lá” (VP XVII 6, p. 113).

Os bispos do bispo Gregório de Tours são, de ponta a ponta de suas vidas, sagrados, predestinados, e abençoam todos os espaços que passam e, como vimos acima, repousam. Talvez seja o momento de retornarmos à proposição de expormos o que estas características significariam para um bispo do século VI, e de que forma sua santidade é construída a partir da igreja merovíngia e, porque não, vice-versa.

#### **2.4. Entre Bispo e Santo.**

Aqui nos encontramos, como no mesmo tópico do capítulo anterior, tendo de rever, reavaliar e analisar as passagens já dispostas acima. Mas, uma diferença se coloca de imediato entre o título desta seção do capítulo e o título que evocamos para a seção final do primeiro capítulo. Novamente temos de realizar a pergunta: porque entre Bispo

e Santo? A resposta se dá um tanto quanto mais difícil do que no primeiro capítulo. Sulpício Severo havia construído a imagem de Martinho de Tours claramente a ressaltar diversos pontos além do seu bispado, tal que sua ascensão ao episcopado se dá como resultado de sua santidade, e não o contrário, como acompanhamos durante a primeira parte desta dissertação. Estamos então afirmando que agora o oposto se verifica? Não necessariamente. Verifica-se na obra deste bispo do século VI uma quantidade muito mais expressiva de santos não provenientes do episcopado. A quantidade de abades e reclusos presentes na obra, todos tendo diversos relatos e possuindo diversas virtudes, inclusive sendo capazes de enfrentar reis e santificar seus locais de repouso não podem simplesmente ser ignorados.

A quantidade falaria por si só, portanto? Há aqui não apenas uma, mas uma série de diferenças, necessárias de serem avaliadas, que colocam o “bispo” na frente do “santo”. Para determinar as instâncias de importância que percebemos entre as três categorias referidas ao longo do capítulo, elaboramos a tabela abaixo. Nela, procuramos separar entre as três categorias, os termos que escolhemos para nosso fichamento da documentação. Desta forma, acompanhamos em que momentos, nas diversas vidas relatadas, os termos referentes às santidades, às virtudes, e mesmo aos seus estilos de vida particulares estariam manifestando-se.

**Tabela II. Situações, agências e determinações dos santos de Gregório de Tours quando os elementos são referenciados na *Liber Vitae Patrum*:**

	<b>Santo/santidade</b>	<b>Milagre/virtude</b>	<b>Ascetismo/modo de vida</b>
<b>Reclusos</b>	Princípio da vida (X). No momento/após reclusão (XI; XIII). <i>Post-mortem</i> (XIII; XX).	Antes de recluso (X). No local/após reclusão (X; XI; XIII; XX). No túmulo (XIII).	Castidade, vigílias, fundar monastérios (X). Jejum (XI). Mortificações (XIII). Jejum, cantava salmos (XX).
<b>Abades</b>	Após a abadia (I; III; V; IX; XII; XV; XVI; XVIII; XX). Na/após reclusão (IX; I). Prefácio (XIV).	Após a reclusão (I; XIV; IX). Na tumba (I; III; V; IX; XII; XIV; XV; XVI). Após a abadia (III; V; IX; XII; XV; XVI; XVIII; XIX)	Buscaram a reclusão (I; III; IX; XII; XIV; XV). Jejuava (V; XVIII). Resistia a vaidade (XIX).
<b>Bispos</b>	Confessor, prefácio (II). Antes da menção ao episcopado (IV; VI; VII; XVII). Após o episcopado (II; IV; VI; VII; VIII; XVII).	“Aumentaram com o episcopado” (IV). Após o episcopado (II; VI; VII; VIII; XVII). No túmulo (II; IV; VI; VII; VIII; XVII).	Extrema humildade (VI); “Eremita em meio ao mundo” (VII); Esmolas (IV); Jejum (XVIII)

Para começar a destrinchar as informações que coletamos até agora, temos de recapitular mesmo o básico: os escritos de Gregório de Tours foram realizados durante seu episcopado. Trata-se, portanto, como mencionamos no início do capítulo, de um bispo hagiógrafo, e não um bispo “hagiografado”. Para além das quantidades relativas à representação de cada categoria que expomos na apresentação da documentação, entre abades, reclusos e bispos, vemos uma diferença massiva na quantidade de detalhes, milagres, e mesmo na utilização dos termos que ressaltamos na narrativa que Gregório dá aos bispos. Mais do que isso: mesmo que tenhamos escrito na tabela “antes do episcopado”, na linha do meio, referente aos bispos, isto se refere um tanto mais à narrativa da ascensão do santo e sua consagração no bispado. De certa forma, a reivindicação da santidade vem em muito acompanhada do próprio título de chefe do clero, e ambos se fazem de forma quase nominal a estes santos.

Retornando à pergunta acima, “porque entre Bispo e Santo?”, podemos afirmar que, uma vez tratando-se de um bispo, sua santidade estava já assinalada desde o início, e as subsequentes manifestações de suas virtudes estariam condicionadas também ao seu episcopado. As virtudes destes homens são tão grandiosas que eles não poderiam escondê-las por muito tempo (VP VII), e ainda aumentam com seu episcopado (VP IV). Os reclusos e os abades, por outro lado, além de algumas especificidades de que trataremos logo adiante, possuem sua santidade e suas virtudes muitas vezes condicionadas a algum tipo específico de comportamento.

É desta forma que vemos, uma vez que Gregório não explicita nominalmente se prefere a vida ativa ou contemplativa, as preferências do chefe de episcopado de Tours. Gregório demonstra como bispos, abades, eremitas ou reclusos tinham seus papéis dentro da Igreja e como cada um havia escolhido um papel legítimo dentre os possíveis de uma vida cristã. Disto, podemos ver os caminhos que Gregório mais valoriza. Os bispos, seis dos vinte santos escolhidos para integrar a *Vitae Patrum*, foram, em três ou quatro desses casos, relacionados ao próprio autor e tinham suas conexões com a aristocracia ressaltada, além de fornecer vidas muito mais constantes em suas santidades e virtudes de seu início ao fim, vide os momentos cujos elementos se manifestam na tabela acima.

Os abades e eremitas, por outro lado, são descritos de forma mais débil. Provenientes de classes sociais mais baixas que os bispos, perdem a esperança (VP I 1 e IX 2), falham ao tentar levar uma vida comunal (VP IX 1), e sucumbem a vaidade (VP X 2 e XI 2) ou querelas (VP XX 3). Dois deles, Senóquio e Leobardo, tiveram de ser

chamados de volta ao caminho correto pelo seu bispo, o próprio Gregório de Tours, em passagens que mais expressam a necessidade de se obedecer ao seu bispo do que necessariamente elevar o estilo de vida de um eremita. Suas santidades e virtudes, via de regra, expressam-se após escolherem um estilo de vida específico ou serem aceitos por alguém de renome na Igreja, conforme também podemos acompanhar na tabela, acima.

Edward James amplia esta interpretação dos abades e reclusos considerando as indicações que Gregório dá ao estar alerta sobre os “perigos” da vida de um eremita. Não apenas dos perigos da vida solitária em si (como vimos as tentações e desafios diabólicos constantes a estes), mas dos perigos que esta vida representava para o episcopado. O destino de cada eremita bem sucedido era atrair uma multidão de devotos à sua volta (como de fato ocorreu com alguns dos casos na *Vitae Patrum*). Caso este religioso vivesse em um local afastado de um centro episcopal, poderia ser um problema no sentido de criar um rival espiritual e um potencial local de criação de heresias. Nas *Histórias*, temos inserido um caso do asceta Wulfoliac (LH VIII 15-16), designado especificamente para demonstrar como ascetas devem obedecer seus bispos. Gregório não desaprovava os extremos de uma vida asceta, entretanto, havia uma diferença clara entre encarar o frio do inferno acima de uma coluna, como Wulfoliac, e utilizar uma pesada pedra em volta de seu pescoço e chifres abaixo do queixo para não adormecer em sua cela privada, como fora o caso de Lupicínio (VP, XIII 1). Ascetismo privado, que não possui o potencial de atrair multidões ou vaidade, é completamente aceitável. A atitude do bispo de Tours fica clara no exemplo do ascetismo velado e escondido de Gregório de Langres (VII 2) (JAMES, 2007, p. xv).

Neste sentido, sobre o propósito da obra de Gregório de Tours, o pesquisador Heinzelmann argumentará que a *Liber Vitae Patrum* não se adequa à definição de hagiografia, tomada como parte do processo de criar, manter e sustentar o culto de um santo<sup>38</sup>. O pesquisador ressaltará que vidas como a do Taifal Senóquio (VP XV) não passam de um exemplo que corresponde diretamente a um sermão escrito por Gregório de Tours sobre como aqueles que se consideram perfeitamente justos são conseqüentemente envolvidos pela arrogância e a vaidade. Digno de nota ter sido o próprio bispo de Tours que trouxe Senóquio de volta ao “caminho correto”. Uma das principais reflexões de Heinzelmann se coloca no fato de que Gregório, nesta obra, não busca tanto elevar alguns dos santos. Caso semelhante ao de Senóquio percebemos com

---

<sup>38</sup> Temos uma concepção um tanto quanto mais ampla que esta colocada por Heinzelmann, que expomos, em linhas gerais, na introdução.

o recluso Leobardo (VP XX). É também Gregório que educa este entregando-lhe uma cópia da *Vitae Patrum* além de regras para os monges, em narrativas que acompanhamos na segunda parte do capítulo (HEINZELMANN, 2001, p. 175).

As vidas de bispos descritas demonstram um caminho mais recorrente às, segundo Heinzelmann, “tradicionais ideias” referentes ao valor do culto dos santos, tendo presentes a predestinação à santidade, como no caso da vida de São Nicéio. Tendo, portanto, na *Vitae Patrum*, um total de vinte e três vidas, apenas cinco (todos estes futuros bispos) possuíam ascendência nobre; cinco proviam de confortáveis famílias; e duas eram servos, a classe mais baixa. Ainda segundo Heinzelmann, o denominador comum aqui seria o objetivo traçado em cada um deles: abandonar a vida material e abraçar o espiritual exemplificado através da “Igreja de Cristo”. Daí provinha mesmo a noção de que a obra possuía como pano de fundo a *aedificatio ecclesiae* (a edificação da Igreja), com o adendo (consequência?) de que todos os santos retratados provinham, sendo clérigos ou mesmo bispos, de uma comunidade monástica (HEINZELMANN, 2001, p. 176).

Uma referência central para compreendermos as funções dos santos atribuídas por Gregório de Tours pode ser encontrada naquilo que Peter Brown chamou de *reverentia*. Segundo este autor, a base da concepção gregoriana de culto aos santos consistia na crença e na reverência que os fiéis depositavam sob obrigações precisas, colocando a si mesmos sob compromisso de definir seus ritmos de vida, levando-os a cuidar das suas ações cotidianas. A sorte ou o azar destas pessoas (no sentido da materialidade da benção ou de um castigo divino) estaria diretamente ligada com as suas relações com os santos, as relíquias e as tumbas. O oposto disto, aqueles que conscientemente ou em ações não pensadas refutavam o poder dos santos ou desobedeciam a alguma norma específica, eram tidos como rústicos. Ao recusar-se a estruturar sua vida conforme estabelecido pela narrativa hagiográfica, pela própria Igreja, colocava-se em uma posição favorável apenas ao castigo divino e a sanções religiosas e sociais (BROWN, 1982b, p. 230). O santo fazia-se, para o bispo de Tours, como um instrumento insuperável da salvação, cotidiana porque ativa neste mundo, eterna porque obtinha respaldo de e era representante dos poderes de deus.

Nesta mensagem doutrinária das vidas de santo é que Heinzelmann identificará uma “clericalização da sociedade”. Entretanto, compreendendo as disposições dadas a cada categoria, como viemos acompanhando ao longo do capítulo, não poderíamos estar acompanhando também um “enobrecimento da santidade”?

Como procuramos mencionar no início do capítulo, o contexto de Gregório refere-se a um momento muito avançado da elitização dos quadros da igreja gaulesa (em comparação, por exemplo, à época de Sulpício Severo e Martinho de Tours), além do pleno desenvolvimento dos concílios e dos temas por eles abordados.

Os ideais clericais em uma sociedade eram determinados por esses religiosos de diversas formas. A presença do bispo na cidade era obrigatória, desde o concílio realizado em 511 (Orleans, c. 31), e foi estendida a determinação também às grandes festividades e às cerimônias litúrgicas. Não à toa presenciamos, em concílios futuros, a legislação de um ponto diretamente ligado com o que aqui estamos a tratar a partir das narrativas hagiográficas: de que o bispo teria de garantir a evangelização de seu rebanho pela pregação e participar dos concílios provinciais (Losne, c. 8, 18, 21)<sup>39</sup>.

A importância do chefe do episcopado segue no mesmo tom. A atenção que o concílio de Orleans (de 541) dá à autoridade do bispo em relação à instrução religiosa dos fiéis das paróquias, a partir de seu dever de auxiliar o clérigo do local em questão (Orleans IV, c. 6). O que em muito pode ter relação com a preocupação de persistência de práticas pagãs, supersticiosas e “desviantes” em meio aos fiéis cristãos, sendo estas relevantemente bem atestadas (Orleans II, c. 20; Orleans IV, c. 15, 16; Tours II, c. 23; Auxerre, c. 1, 3, 4; Clichy, c. 16). Aqui recordamos a forte presença de bispos e outros religiosos superiores aos abades e reclusos na narrativa da *Vitae Patrum*, e a preocupação que citamos acima com os eremitas que juntavam muitos fiéis ao seu entorno.

A constante ligação que Gregório de Tours realiza com os santos da *Liber Vitae Patrum*, em especial com os bispos, também faz parte desta maior importância e da busca pela legitimação. Tomando como exemplo *Os Milagres de São Martinho*, vemos por diversas vezes as curas e as bênçãos deste santo intimamente ligadas à pessoa de Gregório de Tours, de forma a reivindicar um patronato do poder do santo pelo bispo. Martinho restitui seu clérigo (VSM I, 33) e o próprio autor, curando sua febre (VSM II, 1), garganta e olhos (VSM III, 1, 60) e mesmo problemas de estômago (VSM, 1). Peter Brown percebe nessa “intima relação” de Gregório com Martinho de Tours (cuja intervenção na vida do bispo se dá desde sua infância), mais do que fiel que se intitula representante do santo, configurando-se também a relação de um aluno. Constantemente

---

<sup>39</sup> Além da vida laica, a vida monástica é também marcada pelo controle que o bispo exerce aos abades, principalmente a partir de uma autoridade disciplinar (Orleans, c. 19; Epaone, c. 10 e 19; Orleans II, c.21). Aos monges resta também a obediência, pobreza e celibato (Orleans, c. 19-21; Tours II, c. 16 e 18).

Gregório é interpelado por Martinho a se portar corretamente e a não incorrer em nenhuma forma de desvio, inclusive na vaidade. Gregório estabeleceria a si mesmo não apenas como o maior representante de Martinho em vida, mas também como seu aluno na lida da vida cristã (BROWN, 1982b, p. 229). Raymond Van Dam complementa as conclusões de Peter Brown ao atentar para o quanto estes mesmos milagres também correspondem a momentos da carreira episcopal de Gregório de Tours, pontuando-os através destas mesmas bênçãos, o que coloca a via de mão dupla da legitimação do santo através do bispo e da legitimação do bispo através do santo (VAN DAM, 1993, pp. 5-6).

Se temos, portanto, presente também nas outras obras de Gregório de Tours a tripla função de despertar o exemplo aos fiéis, a *aedificatio ecclesiae* e a valorização da figura do bispo, ainda temos de lidar com a afirmação de nosso autor em referência a “qualidade” dos milagres. Como apontou o bispo de Tours, os milagres post-mortem são a prova definitiva do favor divino: “a virtude que vem do túmulo é muito mais digna de louvor [...]” (VP II 2). Segundo Edward James, isso poderia ter sido afirmado pelo bispo de Tours no sentido de que todo homem vivo pode ser tentado pelo pecado, ou no sentido de realizar milagres pelos motivos errados, como é o caso de Secundelos, em que o Diabo havia lhe persuadido a tal pela vaidade (VP X 2). Mas um milagre invocado pela oração a um homem sagrado, ou contatado através da tumba ou das relíquias é uma prova de que este homem foi elevado aos céus em sua morte por Deus, agraciando àqueles que se mostram féis aos seus nomes. Neste sentido, Gregório é sempre cuidadoso em defender a santidade de seus casos narrados ao delimitar onde se encontram suas tumbas, a frequência de milagres lá encontrada e as igrejas fundadas que recebem suas relíquias (JAMES, 2007, p. xvi).

As narrativas, de fato, dos milagres e das virtudes provenientes das tumbas de santos são mais vigorosas na *Liber Vitae Patrum*, e certamente a maioria, levando em conta o restante da produção hagiográfica de Gregório. Entretanto, o que se afirma nesta obra de Gregório são os ideais de vida adotados e que servem de exemplo a seus fiéis. E isto é, afinal de contas, um dos motes de nossa comparação. Chegando à conclusão de que a *Vitae Patrum* procurava ressaltar os diferentes modos de vida aos seus fiéis, enquanto valorizava a figura de autoridade do bispo, podemos passar agora ao derradeiro capítulo de nossa dissertação, a comparação direta entre as obras de Sulpício Severo e Gregório de Tours.

### **3. Entre *Vita Martini* e *Liber Vitae Patrum*: a santidade Gaulesa em dois séculos.**

No primeiro capítulo abrimos com uma citação da *Vita Martini* em que Sulpício Severo indicava o fim dos tempos a partir do aparecimento de falsos profetas. Naquele momento, apenas queríamos retratar o quanto, mesmo com visões escatológicas de fim do mundo, o culto de Martinho de Tours situava-se num período histórico favorável ao cristianismo. Quase triunfalista, com os templos pagãos sendo arrasados por seus mártires que agora não morriam e clamavam soldados celestiais para derrotar seus inimigos. Outra característica deveras interessante de se identificar naquela passagem é o agente social que é enganado pelo falso profeta. Como vimos até agora na *Vita Martini*, este não poderia ser outro que não o bispo. Analisando os escritos de Gregório de Tours, por outro lado, uma simples leitura nos indica facilmente que casos de enganação diabólica também se fazem presentes. Os terríveis ardis do demônio se encontram na tentativa de levar uma vida pia e cristã. Entretanto, aqueles que caem nesses ardis (na maioria das vezes superando-o num segundo momento), são justamente o tipo de santo que levava a vida mais parecida com a de Martinho de Tours. Não os bispos.

Abordamos separadamente Sulpício Severo e Gregório de Tours não por considerá-los opostos imediatos, uma vez que não foram contemporâneos e então deveriam ser vistos um a cada vez. Muito menos consideramos que nos duzentos anos que se desenrolaram entre ambas as figuras ocorreram tantas rupturas que ambos estariam demasiados deslocados em termos de princípios e ideias. De uma forma mais geral, temos de compreender que cada momento histórico opera-se como uma construção. Longe de um bispo e um santo serem algo extremamente bem delimitados e fechados em seus respectivos contextos, eram partes intrínsecas daquelas sociedades, estando suas funções, utilidades, determinações e mesmo sua existência em mudança constante. Precisávamos capturar suas movimentações. As correlações entre as concepções de santidade e seus representantes, como mencionamos acima, se fazem a partir de várias determinações.

Dito isto, precisamos explicitar e explicar as determinações que abordaremos abaixo ao estruturar nossa análise comparativa em temáticas e agentes. Primeiramente, os temas escolhidos: espaço, conversão, taumaturgia e ascetismo. Três destes temas apareceram não apenas na documentação hagiográfica como também na conciliar. Tivemos a questão espacial, envolvendo principalmente a autoridade territorial dos

bispos, tanto nos concílios gauleses do século IV quanto nos concílios merovíngios do século VI. A conversão das populações, igualmente, terá uma diferença do século IV para o VI no referente principalmente às formas de doutrinação da população, que abarcará, no segundo momento que abordamos, a uma atenção maior do cotidiano da população, esta agora muito mais compreendida como já cristianizada. E o ascetismo, finalmente, muito mais em pauta nas discussões doutrinas do século IV, um dos motivos pelos quais temos a defesa tão veemente deste estilo de vida por parte de Sulpício Severo.

Os agentes, por sua vez, terão também de ser devidamente comparados. Percebemos, ao discorrer sobre o século IV, que se opera uma forma inicial de “fechamento” dos espaços de ascensão eclesiástica. Os interditos ao alcance do episcopado e da hierarquia existente e autorizada pelos concílios fazem com que cada categoria dentro da Igreja tenha sua especificidade de atuação. Igualmente, no século VI percebemos o mesmo tema da hierarquia e das zonas de influência destas, conjuntamente com uma maior estratificação da Igreja em cargos e funções. Procuraremos averiguar não apenas as formas pelas quais bispos, abades, clérigos e eremitas mostravam-se em seus modos de santidade, mas como os santos interagiam com estes e explicitavam as formas idealizadas de suas funções.

A exposição da comparação, sempre guiada pela nossa metodologia dos termos destacados, que demonstramos ao longo dos dois outros capítulos, se dará ao longo deste, o derradeiro de nossa dissertação. Passemos, então, às temáticas presentes na literatura hagiográfica que analisamos.

### **3.1. Temas: espaço; conversão; Taumaturgia; ascetismo.**

#### **a. Espaço.**

Se nos compete uma pequena reflexão de tom muito mais amplo que a própria dissertação, poderíamos lembrar algumas considerações de Ciro Flamarion Cardoso acerca do espaço. Segundo o historiador, a noção de espaço impôs-se à espécie humana muito provavelmente com anterioridade à própria noção de tempo. Pensando a nível histórico, vemos que as sociedades necessitam de distâncias “fisicamente mensuráveis” para operar suas lógicas societárias, das quais, então, as diversas formas de legar valores e significados derivariam (CARDOSO, 2005, pp. 37-40). Para pensar mais próximo aos

medievais, Aron Gurevich inicia sua reflexão a partir do mais básico, porém do mais essencial: não podemos pensar espaço (nem mesmo tempo), para analisar o passado da mesma forma que os pensamos atualmente, apesar do uso dos mesmos termos para referenciá-los. O essencial, segundo este pesquisador, é lembrar sempre que as sociedades passadas compreendiam *tempo* e *espaço* não como “coordenadas neutras”, e sim como “forças”, por vezes misteriosas e hostis, por outras benevolentes e favoráveis (GUREVICH, 1985, pp. 26-29). O estabelecimento e a insistente lembrança por parte dos religiosos acerca do calendário litúrgico são um exemplo entre tantos. O mesmo torna-se válido, então, para a ação dos santos no espaço. Vimos na introdução que, diferentemente do tempo, a literatura hagiográfica é muito mais precisa na configuração espacial da atuação de seus agentes, legada, inclusive, como o elemento “indubitavelmente histórico da narrativa”, segundo a historiadora Sofia Gajano (GAJANO, 2002, p. 454).

Passemos, portanto, à análise desta temática em nossos documentos. Existem dois níveis de concepção espacial em uma hagiografia. Temos as referências por onde o santo se locomove, convertendo, fundando monastérios e sacralizando de diversas maneiras os locais por onde passa e repousa; e temos também a concepção de área de atuação. Lembrando novamente o título deste trabalho, “Entre Bispos e Santos”, vale lembrar que, se o nosso primeiro autor, Sulpício Severo, não foi um bispo, ele “hagiografou” um. E se nosso segundo autor, Gregório de Tours, nem sempre escrevesse sobre bispos, era um bispo “hagiógrafo”. A noção do espaço como zona de influência e autoridade, sempre em constante atrito e disputa com diversos elementos próprios a cada época, também se registra nas nossas hagiografias.

Lembremos, por exemplo, o que nos dizem os concílios gauleses e merovíngios sobre esta questão. No século IV, a territorialidade seria uma das principais facetas da legitimidade da autoridade dos quadros da organização eclesiástica. Uma vez que a estabilidade da Igreja do século IV dependia fundamentalmente da permanência dos clérigos nas igrejas nas quais tivessem sido ordenados, e pelo fator de que os bispos não poderiam ordenar um clérigo de outra comunidade que não a sua (inclusive ficando proibido receber clérigos excomungados), a noção de estabilidade está intimamente ligada à questão da territorialidade. Não apenas porque estes clérigos estariam em um local específico, como porque a dificuldade topográfica estabelecia (e alimentava) os conflitos ocorridos e atestados pela constante aparição destes temas nas determinações conciliares. A autoridade do religioso em questão iria ser atestada, na prática, com a sua

aceitação por parte da comunidade, lembrando que mesmo sua ascensão ao episcopado dependia da aclamação local. Do início ao fim do século IV percebemos manifestas essas preocupações, que sempre giram em torno de um episcopado respeitar e não ir contra as determinações de outro episcopado.

Nos concílios merovíngios, por outro lado, contabilizava-se as redes de bispo de forma mais elaborada, articulada pelas sedes metropolitanas. Estas, em relação às suas sedes pastorais, mantinham a função de garantir o funcionamento orgânico da Igreja, reunindo concílios, arbitrando as disputas entre os bispos e intervindo na escolha dos bispos de sua província (instância antes não existente, abrindo espaço mesmo para o poder secular, parte da vida orgânica dos concílios, como vimos no capítulo anterior). As obrigações e a vida comunitária do bispo com a sua comunidade eclesial aumentam e é atestada pelas diversas determinações dadas a estes, desde o simples bem-estar de sua congregação até a administração das posses da igreja, como terras produtivas e escravos. Mantêm-se as tentativas de evitar conflitos, assim como as prerrogativas que buscam impedir o bispo de nomear seu sucessor. De forma ainda mais severa, vemos proibida a interferência na administração entre as diferentes sédes episcopais.

Não estamos relembrando aqui as passagens conciliares que abordamos nos capítulos anteriores para, de modo determinista, afirmar ou negar as atuações dos santos de acordo com o ideal de um quadro eclesial da época. A intenção é tentarmos aprofundar as passagens em suas significações. As determinações espaciais, como vimos acima, manifestar-se-ão nas hagiografias de forma específica, inclusive na tentativa de reafirmar seus próprios valores, relembrando as características literárias que procuramos expor na introdução. No entanto, serão nestes valores, por vezes reafirmados em demasia que veremos as concepções expressas de seus autores. Passemos às análises.

Na *Vita Martini* de Sulpício Severo, percebemos ao longo da narrativa seu caráter edificante da santidade ascética de Martinho. Os elementos mais importantes situam-se na caracterização deste como asceta, apostólico e digno do episcopado. Sua primeira ação no mais alto cargo da Igreja gaulesa se dá na fundação de seu retiro monástico, nas proximidades da cidade. Se esta ação estaria calcada na visão ascética que possuía e propagava (tanto Martinho quanto Severo), também administrava uma forma de delimitação de espaço. Não à toa vemos, logo em seguida, outro modo de delimitação, desta vez mais exposto e sintomático. A expansiva e autoritária

cristianização das populações gaulesas e a assistência a nobres se dão todas durante seu domínio episcopal. Desta forma, recapitulemos, alguns eventos importantes que se desenrolam na narrativa a partir de sua nomeação ao episcopado: a fundação do mosteiro asceta (VM, p. 9); a destruição de um altar consagrado erroneamente (VM, pp. 9-10); a “inspeção” de um rito funerário rústico (VM, p. 10); a destruição de um templo pagão e seu pinheiro sagrado, com o indicativo de fundação de diversas igrejas (VM, p. 12); e o restabelecimento da ordem, afetada por demônios, na casa de um nobre e na própria cidade de Tours (VM, pp. 13-14). Destas narrativas, temos, na atuação territorial do bispo, duas variantes de receptores da benção do santo, a população em geral (neste caso, não apenas os rústicos e pagãos, como também os habitantes urbanos de Tours) e a elite política regional, sempre em sua propriedade.

Da forma semelhante, verificamos, nos textos de Gregório de Tours, se não uma preocupação explícita com os territórios, o registro da presença clerical junto àqueles e àqueles que procuram pela benção dos santos. Dada à forte presença de túmulos e relíquias na produção literária do bispo de Tours, como procuramos salientar no segundo capítulo, se não há um religioso em viagem, em locais de peregrinação ou projetando-se até o local onde há fieis necessitados, vemos as pessoas dirigindo-se até a igreja ou a sede episcopal para clamar por benções. Embora tais narrativas sejam mais facilmente encontradas nos livros dedicados a Martinho de Tours, a São Juliano e mesmo na *Glória aos Mártires*, vemos, na *Liber Vita Patrum*, alguns santos eremitas ou reclusos habitarem territórios próximos à cidade, normalmente os bosques locais (VP, I, IX-XII), ou mesmo exilando-se em locais inóspitos dentro da cidade (VP, XIII), sendo sempre procurados por diversos fieis (com o santo ainda em vida ou em seu túmulo). Para além dos reclusos, de forma inclusive mais valorizada por Gregório de Tours nesta obra, o que temos é a insistente sacralização e demonstração das virtudes provindas dos túmulos e das relíquias dos santos, em especial dos bispos. Se o espaço pode ser, como mencionamos na citação de Gurevich, “hostil” e “perigoso”, é ao santo que compete realizar sua proteção. Vimos, nas narrativas, Portiano (VP V) e Nicétio de Trier (VP XVII) protegerem as suas cidades contra invasões e a peste bubônica, respectivamente. Da mesma forma, e um tanto mais característico, o santo Gregório de Langres sacralizou absolutamente todos os locais por onde seu corpo passou e repousou (VP VII).

Para complementar a concepção Gregoriana, também encontramos na disposição do livro *Glória dos Confessores* uma rede geográfica que passaria pela própria sede

episcopal de Tours, e pelas cidades mais próximas, Limoges e Clermont (cidade natal de Gregório de Tours, sempre muito valorizada por ele, inclusive santificando membros de sua família e bispos de lá) e as mais afastadas, Bordeaux, Poitiers, Lyon, Autun e Chalon-sur-Saône. Há outros elementos para pensarmos que esta disposição de cidades não se faz ao acaso. Na *Glória aos Mártires*, percebemos a convergência de diversos santos ao território gaulês, colocando essa região como foco central da santidade do mundo cristão (VAN DAM, 2004b), ao passo que no último livro de milagres de Martinho de Tours temos a referência de que este santo tornava-se o “patrono do mundo”, realizando milagres não apenas nas cidades vizinhas de Chartres, Saintes, Bordeaux e Poitiers, mas também em locais afastados, como nos territórios hoje referentes à Galícia e à Britânia (VSM 4, 7-8, 11, 30-32, 46-47). Apenas as cidades citadas integram o território da Gália, estando três delas na região da Aquitânia, pertencentes à diocese de Bourdeaux (DUCHNESE, 1910, pp. 59-88) e uma (no caso, Chartres) situada ao norte de Tours. Vemos aqui Gregório, além de estabelecer a territorialidade de seu santo, invadir também a diocese de outros bispos. Chartres, no caso, faria parte, na época, da diocese de Sens (DUCHESNE, 1910, pp. 393-398). Expomos principalmente esta última pelo fato de Martinho de Tours realizar milagre, na narrativa referente àquela região, redundando em uma doação de terras por parte do indivíduo que recebeu a benção. Identificamos, nestas passagens, uma espécie de violação das regras estabelecidas pelas reuniões conciliares sobre as zonas de influência dos religiosos. Se não diretamente do bispo de Tours, através de seu principal santo.

A questão da territorialidade acabava sendo uma manifestação de legitimação. Neste sentido, temos narrativas nas quais podemos ver Gregório deslocando-se para além de seu território episcopal, como, por exemplo, na sua viagem a Saintes, próxima à cidade de Poitiers. Nesta narrativa fica implícito o favorecimento político ao bispo Palladius, que recebia relíquias de Martinho provavelmente para melhorar sua reputação (VAN DAM, 1993, p. 288). Outras cidades (Bordeaux e Poitiers) são visitadas por Gregório quando este refazia os passos dos milagres de Martinho – enquanto o vivo comparece aos locais e os reverencia, fica sabendo de milagres realizados pelo morto. Difícil crer que estas peregrinações de Gregório se fazem de forma “inocente”. Que o então bispo de Tours visitasse locais de milagres perpetuados pelo antigo (e mais ilustre) bispo da mesma cidade tinha um simbolismo político enorme, contribuindo, certamente, para a afirmação da autoridade e da legitimidade tanto do culto daqueles santos como do próprio Gregório de Tours em sua condição de bispo.

Existe uma clara permanência entre as preocupações territoriais de Sulpício Severo e Gregório de Tours. Entretanto, estas decorrem de forma muito mais específica dos interesses de suas obras. A mensagem política de Severo em sua ardorosa defesa do ascetismo necessitava de um agente que fosse capaz de demonstrar em todos os espaços suas virtudes. Gregório, por outro lado, demonstrava que os santos protegiam a comunidade de diversas formas, ou, ainda mais marcante, os poderes destes santos manifestavam-se também de diversas formas em outros locais. Quando desta última forma, o próprio Gregório de Tours tornava-se a referência (veremos exemplo semelhante adiante na seção “Taumaturgia”). Contudo, o agente desta ação é o mesmo: o bispo. É ele que deve sacralizar, converter e proteger os contornos da comunidade e a comunidade cristã como um todo.

### **b. Conversão.**

O termo que denomina esta sessão aparentemente beneficia as narrativas de Sulpício Severo acerca de Martinho de Tours. Afinal, uma das características mais proeminentes da *Vita Martini* é o combate deste santo com as populações pagãs da Gália, em diversos e ilustrativos casos. Gregório de Tours, por outro lado, tem narrativas menos numerosas ou mesmo impressionantes. A diferença temporal de nossas personagens é uma das respostas mais óbvias à questão. A transição de diversas formas de crença não cristãs para o Cristianismo (afirmando-se, eventualmente, o cristianismo niceno) costuma-se fixar em torno dos séculos finais do império romano e os primeiros da idade média. Posteriormente, vemos as preocupações referentes às “sobrevivências pagãs” dentre a população cristã. Esta é a diferenciação que se impõe em nossa análise. Ver como ambos os autores tratam das questões referentes aos desvios das populações cristãs presentes em suas obras, entretanto, se faz necessário. Se num primeiro momento seriam os pagãos os desviantes a serem combatidos, qual população teria semelhante destino nas hagiografias de Gregório de Tours?

Procuramos averiguar, no primeiro capítulo, o quanto as questões de “superstição” e “paganismo” estariam interligadas, a partir das reflexões de Jean Claude Schmitt (1997). Tratava-se, nesse sentido, de um período de transição. A religião cristã contava agora com aparatos do império romano e deixava de ser perseguida, mas isso nem de longe representava o triunfo total entre a população. A reflexão que acompanhamos acerca da dicotomia entre *superstitio* (superstição) tendo sua carga

desfavorável e oposta à *religio* (religião) nos indica um pouco das concepções da época sobre o caso. Em fins do século IV, esta dicotomia representava desde a permanência do paganismo no seio do cristianismo como o paganismo em si. A religião cristã cada vez mais, através de seus letrados, identificava seus inimigos e armava-se com todo seu arsenal para superar as velhas formas e construir uma sociedade cada vez mais à sua imagem e semelhança. Exatamente desta forma que também acompanhamos, na *Vita Martini*, o povo cristão identificado como *plebs* ou *populus*, ao lado dos catecúmenos, cada vez mais em oposição aos habitantes do campo, que seriam denominados, inclusive a partir do preconceito de classe de nobres aristocratas letrados, como *paganus*.

A arqueologia viria para complementar nossa análise e identificar os locais “oficiais” de culto pagão na mesma época de Sulpício Severo e Martinho de Tours, que tiveram uma queda quantitativa e qualitativa. O único correlato na narrativa de Severo que teríamos para a época, lembremos, seria a ocupação cristã dos cemitérios pagãos, com a construção de uma igreja junto ao local.

Os concílios do século IV, por outro lado, também não ajudam a estabelecer contornos muito decisivos. Maior atenção se dá às ideias tidas como heréticas, e não necessariamente aos pagãos. Em Arles (314), encontramos interditos à apóstatas que pretendem retornar à Igreja. Mesmo assim, em Valence (374), vemos a esperança de reconciliação mesmo para aqueles que ofereceram sacrifícios ao demônio (CONCILES, 1977).

Necessitamos relembrar que, se Martinho, na *Vita Martini*, dá a todos a oportunidade de se converterem, este processo marca um dos grandes momentos de *clímax* da obra. Vimos no primeiro capítulo o quanto as narrativas de conversão limitam-se a ser violentas em locais onde camponeses habitam para demonstrar todas as poderosas virtudes do santo e seu favorecimento pelas forças celestiais; ao mesmo tempo, nas grandes propriedades de nobres, a conversão dá lugar, conjuntamente com a virtude de Martinho, a reivindicação da santidade deste e sua característica de restaurar a ordem local. Certamente, as passagens referentes ao campo condizem mais com a imposição da autoridade territorial de Martinho. O santo “anda pelos campos” (VM XII), por onde ele passa “não há lugar que não esteja preenchido com igrejas” (VM XIII) etc. Juntamente aos nobres, por outro lado, vemos a alta posição destes e a súplica: “Tetradius, homem de posição proconsular [...] atira-se aos pés do santo” (VM XVII).

A nossa comparação com os elementos de Gregório de Tours deve levar em conta que o paganismo, para Sulpício Severo, era um elemento de constituição do espaço cristão com adversários que realçariam as poderosíssimas virtudes do santo. Também, considerando o fato de que os templos pagãos mais foram abandonados do que destruídos, vemos a reivindicação, por parte do nobre gaulês para este santo em ascensão, de narrativas grandiosas, da superação de um passado (não tão distante) para um novo momento na Gália, agora completamente cristã, graças a Martinho. Esta concepção sim, estará presente nas *Histórias* de Gregório de Tours, como veremos adiante.

Como mencionamos, a conversão do paganismo ao cristianismo não é necessariamente mote de grandes narrativas por parte de Gregório de Tours, muito menos fazem parte da vida de algum santo que ele descreva em seus livros. Para fazer justiça, temos o caso de um barco cuja tripulação, toda pagã, é convertida pelo único cristão a bordo, convencendo estes de que clamar pelo deus de Nicéio de Trier iria salvá-los. Na narrativa, obviamente, a tempestade que ameaçava a embarcação cessa e a tripulação se converte (VP 5, p. 112).

Porém, temos sim numerosos casos de erros e desvios por parte das populações relatadas pelo bispo de Tours. Para denominar estes casos, temos o uso da palavra *rusticitas* em seus escritos. Podendo referir apenas a “camponeses”, a palavra também denota a ignorância da alta cultura, em particular do uso correto do latim. Gregório inclusive expressa certo orgulho de sua forma “rústica” de escrever. Entretanto, no termo mais pejorativo, *cruda rusticitas*, denota tanto a rejeição do cristianismo quanto atitudes imorais e comportamentos impróprios (VAN DAM, 2004a, p. XIX). Peter Brown considera errôneo considerar *rusticitas* unicamente como uma referência à população camponesa. Esta palavra destaca essencialmente a falência ou a recusa voluntária de dar uma vida estrutural e construída às relações com o sobrenatural, em outras palavras, com a vida cristã conforme era pregada pela Igreja<sup>40</sup> – na própria *reverentia*, exigida por Gregório, segundo definição do mesmo autor, como veremos (BROWN, 1982b, p. 230).

Como à época de Gregório os bispos e outros clérigos colocavam-se como guardiões dos cultos dos santos, podiam facilmente, na escrita de suas vidas, impor a

---

<sup>40</sup> De forma semelhante, diga-se de passagem, aos sermões de Cesário de Arles e suas admoestações aos seus fiéis. Para tal, ver *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (KLINGSHIRN, 1994).

distinção entre comportamentos próprios e impróprios segundo seus próprios critérios. Um dos possíveis propósitos da *Glória dos Confessores* pode ter sido o esforço de definir e reforçar os comportamentos corretos e as atitudes próprias ao enfatizar seus opostos, que Gregório caracteriza como a “grosseira rusticidade”. A expansão do cristianismo incluía um processo de construção de disciplina e conduta em conformidade com o que a Igreja esperava de seus fiéis e suas próprias resoluções (VAN DAM, 2004a, p. xx), como o breve, porém ilustrativo exemplo do homem que morreu por não ir à vigília do santo (VP VIII 11, p. 63).

As reuniões conciliares, contudo, atestam uma preocupação que não vemos necessariamente nos escritos hagiográficos. Em ambos os concílios de Orleans, na primeira metade do século VI, o interdito refere-se àqueles que voltam aos ídolos ou a fazer “sacrifícios aos demônios” (Orleans II, c. 20; Orleans IV). Enquanto a narrativa hagiográfica amplia os castigos para as vigílias ou o não comparecimento às festas dos santos, como vimos no segundo capítulo, vê-se a intenção doutrinária presente em tal literatura, sempre com a grande sentença religiosa e social de excomunhão.

Na *Liber Vitae Patrum*, temos muito bem pontuada esta concepção. Antes de morrer, o homem que citamos acima iria ser excomungado (VP VIII 11, p. 63). Uma menina penteando o cabelo num domingo teve o pente cravado na mão. Sua cura deveu-se às incessantes preces perante a tumba do santo (VP VII 5, p. 48).

Estes casos de sanções sagradas podem ser claras evidências de um caráter superficial da evangelização das populações. Talvez, melhor dizendo, poderiam ser evidência de uma população que não segue à risca as determinações religiosas idealizadas por uma elite clerical letrada. Avançando um pouco na ideia, lembrando as fortes conexões entre poderes seculares e temporais, dada a importância que a dinastia merovíngia legou, ao conclamar e incentivar de forma constante as reuniões dos concílios, vemos a realeza (conjuntamente com o clero) com diversas preocupações em manter o controle do cotidiano de uma parcela expressiva da população, a partir das normas estabelecidas<sup>41</sup>.

Vemos aqui uma mudança chave nesta temática, mudando o paradigma de conversão (paganismo *versus* cristianismo) para doutrinação (*reverentia versus*

---

<sup>41</sup> Para não nos aprofundarmos muito na questão, poderíamos citar as obras de Martin Heinzelmann (2001), que aborda as relações entre os poderes temporais e seculares, além de realizar algumas reflexões acerca da mensagem social e política das histórias; o livro de Michael Edward Moore (2011) procura relacionar o papel dos episcopados na construção dos reinos francos; e os próprios estudos de Peter Brown por nós citados, que por vezes relaciona a construção do poder secular também com a dos homens santos.

*rusticitas*). Percebemos ainda dois motes essenciais: a autoridade do episcopado e a construção da comunidade cristã. Os santos aqui utilizam-se de suas virtudes para afirmar-se perante os contrários do que seria o idealmente cristão e demonstram os exemplos a serem seguidos pelos fieis, delimitando as fronteiras da vida cristã. Dificilmente os casos narrados pelos hagiógrafos se dão sem narrativas violentas ou mesmo com a presença da eliminação física daqueles que não respeitam as normas. A tentativa de convencimento por parte dos religiosos é sempre com as maiores armas possíveis.

### **c. Taumaturgia.**

Talvez uma das características mais destacadas da santidade como um todo e da própria literatura hagiográfica desde os primórdios da Idade Média, a taumaturgia é um dos temas que mais demonstra a virtude dos santos e com quem eles se relacionam.

As passagens concernentes às realizações taumatúrgicas de Martinho de Tours, na *Vita Martini*, podem não ser muito extensas, mas pontuam caracteristicamente ambas as intenções de Sulpício Severo na construção da santidade do bispo, e as relações produzidas entre o santo, o milagre e o indivíduo que recebeu a benção.

No capítulo da obra intitulado “Curas efetuadas por São Martinho”, Severo reivindica claramente os poderes curativos do santo para diversos casos, tal que “dificilmente qualquer pessoa doente que fosse até ele por ajuda sairia sem ser restaurada imediatamente” (VM, XVI). A narrativa que se coloca então, citada logo acima, mas com outro propósito, da cura da menina paralisada em todos os membros, ressalta a santidade e a fama de Martinho, pelo pedido encarecido de ajuda, a humildade do santo e o caráter sempre constrangedor dos outros bispos presentes (VM XVI).

Igualmente, quando um possuído se encontra na casa de Tetradius, um pró-consul, temos o pedido encarecido e o reconhecimento da santidade de Martinho por parte do homem que pede a intervenção divina (VM XVII). O bispo expulsa o demônio do corpo do homem possuído, que sai pela sua barriga, deixando um defluxo infecto para trás (VM XVII), mostrando, portanto, sua verdadeira forma. Ainda teríamos o caso de como um beijo haveria limpadado completamente um leproso (VP XVIII).

As seguintes narrativas de Severo ressaltam o poder de Martinho através de objetos. Uma carta de Martinho teria sido capaz de curar a filha de Arborius, um ex-prefeito. Este, agradecido, oferece a garota, ainda virgem, ao serviço de Deus (VM

XIX). Paulino, amigo de Severo e também entusiasta do ascetismo, teria sido agraciado duas vezes pelo santo. Na primeira vez, Martinho teria curado seu olho com um pincel. Na segunda situação, Paulino haveria estado entre a vida e a morte, e suas orações o salvaram (VM XIX).

Já havíamos mencionado estas passagens no primeiro capítulo, mas resgatamos elas aqui para pontuar de forma enfática seu significado. A cura do olho de Paulino, utilizando um pincel, poderia remeter a alguma prática da época ou, como sugere Jacques Fontaine, segundo Edmar Checon de Freitas, refere-se a uma analogia ao *Evangelho de João* ou outras passagens bíblicas (FREITAS, 2000, p. 139).

Ambas as passagens de Tetrádio e do beijo dado no leproso, entretanto, invocam fortes passagens neotestamentárias. Uma das formas de autolegitimação encontradas por Severo foi a utilização de formas narrativas dos apóstolos e mesmo de Cristo para Martinho. A forte caracterização deste como “apostólico”, conforme enfatizamos no primeiro capítulo conforma-se a este quadro. As duas passagens que mencionamos remetem aos Evangelhos e se colocam exatamente no momento anterior ao caso do banquete real, quando Martinho desafia o Imperador e não cai na bajulação real, restando apenas nele a autoridade da Igreja (FREITAS, 2000, pp.119-124).

As narrativas taumatúrgicas presentes na *Liber Vitae Patrum*, por outro lado, possuem algumas características primárias bem diferenciadas. Primeiramente, os reclusos e os abades que escolheram uma vida de monge iriam se apresentar como grandes curandeiros em seus locais de reclusão, onde Gregório sempre narraria que muitas pessoas lá iriam para receber bênçãos das mais diversas. Temos também as curas proporcionadas pelos demais santos em vida para as pessoas, como não poderia deixar de ser. Contudo, a maioria destas narrativas limita-se à indicação dos poderes curativos dos santos, em frases curtas, e não em narrativas exemplares.

As narrativas mais extensas são, de fato, aquelas que Gregório diz serem as virtudes mais importantes, aquelas provenientes dos túmulos. De todos os relatos, a maioria se resume a apenas uma frase, referente à tumba, ao santo e ao tipo de cura, sejam febres, paralisias ou afins. Entretanto, há a predileção destes relatos por parte de Gregório para os bispos, tanto em quantidade dos relatos quanto aos detalhes das bênçãos.

As curas de Ilídio demonstram as conexões dos santos de Gregório de Tours com a nobreza. O tio de nosso autor, Galo, ainda teria administrado a cura de nosso autor com relíquias deste santo (VP II 2), e um conde teria alcançado a restauração de

sua visão (VP II 2). As relíquias de Ilídio ainda teriam rendido a um diácono um sonho, consegue então salvar a Igreja de um desabamento (VP II 4).

Os próprios caixões e locais por onde os santos passam parecem exalar virtudes. Galo teria movido o próprio caixão (VP VI 7). O bispo de Langres, Gregório, haveria deixado um rastro de sacralização por onde quer que seu caixão tenha passado na procissão de seu corpo e em seu local de repouso (VP VII 5, p. 48). Mesmo a simples contemplação de uma tumba seria considerada por Gregório de Tours como digna de um milagre (VP VIII 6).

Nestas grandes narrativas taumatúrgicas sempre haveria como fundo a intenção de realizar uma narrativa exemplar. Mais que isso, segundo Peter Brown, a cura promovia socialmente uma relação de dependência e, portanto, a partir da benção realizada por um santo (através da intervenção deste ou através de uma relíquia) se daria o início de uma relação social. A convivência com os santos estaria caracterizada pela agência do “amigo de Deus”, de tal forma que o historiador o chamará de “companheiro ideal” (BROWN, 1982b, p. 228). Lembrando também da reflexão de Raymond Van Dam, da via de mão dupla entre a legitimidade do santo e do bispo, poderíamos citar novamente a passagem em que Gregório afirmaria utilizar as relíquias dos santos, espalhando seus poderes por outros locais: “Eu tenho colocado mais dessas relíquias nos altares de outras igrejas, e lá aqueles possuídos confessam o santo, e a oração cheia de fé frequentemente obtém seu efeito” (VP VIII 8, p. 59).

Havia outras formas deste “companheiro ideal” se manifestar. Podemos minimamente ilustrar esta concepção que Brown apresentou quando Gregório, ao narrar as diversas formas pelas quais São Juliano havia realizado milagres, ainda apresenta a noção clara de que apenas os patronos devem ser procurados para perpetuar algum tipo de cura. Ao se referir ao caso exemplar de um garoto que havia sido levado a adivinhos, mas morreu, e outro que foi levado à tumba de São Juliano e sobreviveu, há a arguição de Gregório: [...] que procurem o patronato dos mártires, de cujos milagres de cura são proclamados, e peçam a assistência dos confessores, que são merecidamente chamados de amigos do nosso senhor. Então receberão o que desejam (VSJ, 46a).

Para além das benesses concernentes à saúde corporal, outras formas de provisão podem ser encontradas, também de caráter imediato. Um destes exemplos pode ser vislumbrado no caso do retorno de um cavalo perdido ao seu dono por intermédio da ação de São Juliano mártir, durante o festival em seu nome (VSJ, 21). O fato de um milagre ocorrer no festival do santo também não se encontra aqui sem motivo. Tanto os

religiosos como a população local eram admoestados pelos concílios a comparecer aos festivais. Milagres ocorrendo neste momento faziam parte da conformação da comunidade local<sup>42</sup>. Outra forma de se estabelecer esta benesse seria através de sonhos envolvendo a revelação da tumba de um mártir, como no caso de Genésio de Clermont. Este mártir teria aparecido em sonho a um camponês para lhe revelar onde estariam os bois que havia perdido – mesmo local onde estaria sua tumba. Após a localização dos bois e da tumba do mártir, estabelece-se uma igreja consagrada a este pelo bispo local, além de um festival também em nome do mártir (GM, 66).

A taumaturgia, entre Sulpício Severo e Gregório de Tours, pronuncia-se de forma demasiadamente diferenciada. O Martinho de Tours descrito por Severo torna-se um bispo grandioso e poderoso a partir da sua narrativa de constância de monge e seu caráter apostólico. As curas efetuadas por ele referem-se apenas como mais uma das narrativas possíveis de aproximá-lo das narrativas neo e veterotestamentárias. Para Gregório de Tours, as narrativas de curas são parte essencial da santidade, momento em que as virtudes do santo mais apareceriam. Ainda mais poderosas aquelas curas que provém dos túmulos, por tratarem de bênçãos que não podem ser manchados por qualquer erro em vida.

#### **d. Ascetismo.**

Ao começarmos as análises das concepções de santidade em Sulpício Severo, no primeiro capítulo desta dissertação, e de Gregório de Tours, no segundo, após realizarmos as devidas reflexões que situassem ambos os autores em seus contextos, consideramos interessante observar primeiramente as visões “gerais” de santidade com base no que seria tido como o “gênero de vida” dos santos. Distribuído desta forma o corpus documental, colocávamos em destaque as várias formas pelas quais os próprios hagiógrafos ressaltavam como, e por intermédio de que ações, alguns indivíduos viriam a ser considerados santos.

De certa forma, era com base no “gênero de vida” que os exemplos e os milagres eram referenciados. Agora, teremos de retornar às concepções do ascetismo para realizar a comparação a um tema não apenas caro a Sulpício Severo, mas sim o mote da *Vita Martini*. Como Gregório de Tours decidiu encarar esta concepção de vida, a partir

---

<sup>42</sup> Aqui, inclusive, veríamos os possíveis *tempo* e *espaço* hostis, como indicou Gurevich, sendo aplacados e santificados pelo mártir e pela comunidade.

de seus diversos santos, com suas cargas de importância diferenciadas a cada um deles é um dos elementos mais claros que se pode analisar as continuidades e rupturas (mote deste capítulo) relativas às concepções da atuação dos santos. E entre continuidades e rupturas, encontramos as especificidades e a historicidade do fenômeno que nos propomos analisar, a santidade.

A *Vita Martini*, quando foi escrita por Sulpício Severo, foi concebida, desde de seu início, para ser um retrato da defesa do modo de vida asceta. Falar desta obra é automaticamente falarmos da defesa deste modo de vida na Gália do século IV. A vida de monge é reivindicada para Martinho quando este ainda era soldado e não havia nem mesmo recebido o batismo (VM IV). A constância do santo é uma constância de monge asceta do início ao fim de sua vida, e sua santidade é sempre manifesta quando manifesta é seu estilo de vida. Acompanhamos no primeiro capítulo e na primeira tabela que realizamos o quanto a santidade de Martinho tem essa íntima relação, acompanhando este termo sendo utilizado quando o santo, ainda criança, manifesta sua vontade de ir ao deserto (VM II), em sua caridade para com um mendigo (VM III), no serviço militar, conforme citamos acima (VM IV), e nos dois casos de ressuscitação subsequentes (VM VII e VIII). Posteriormente, veremos sua santidade ser invocada somente quando o caráter asceta manifesta-se de forma prática (mas não que tenha sido “deixado de lado” em nenhum momento), na fundação de um monastério, instruindo novos monges (VM X). Outro momento marcante de sua característica asceta, na sua constância de monge, é o momento em que não responde à bajulação real (VM XX), conforme já mencionamos inclusive neste capítulo.

Outro elemento importante no ascetismo de Martinho de Tours é o seu martírio brando, na concepção de Sulpício Severo. Se este deixou claro que Martinho fazia-se mártir por ter resistido aos diversos percalços e desafios, por seus “votos e virtudes”, que certamente teriam lhe garantido esta honra não fosse a “característica de nossos tempos” (Epis., p. 45), vemos valorizado agora justamente as mortificações, a forma pela qual o santo haveria sofrido. Há dois tipos, claro. Martinho mortifica-se, por exemplo, quando pede a Deus ajuda para destruir um templo pagão (VM XIV), e tem uma mortificação “imposta” todas as vezes que era golpeado, literalmente, pelos pagãos e hereges, ou por palavras e atitudes, como no caso dos demais bispos em relação a sua pessoa. Novamente, temos as comparações destas últimas como provas que o santo deveria passar, realizando analogias com os sofrimentos dos apóstolos e mesmo de Jesus (FREITAS, 2000).

Para Gregório de Tours, contudo, o martírio poderia ser encontrado também a partir da luta moral diária, cuja expressão de resistência aos vícios é proeminente, concomitantemente com o testemunho da palavra de Deus (GM, 50, 106) conforme a obra *Glória aos Mártires*. Sua definição de confessor caminha passo a passo com a de mártir, e só vai encontrar uma definição propriamente dita no documento que mais analisamos, a própria *Vitae Patrum* que, coincidentemente, é um livro mais “didático”, conforme viemos salientando até agora ao apontar os diversos pontos pelos quais a busca sistemática por uma vida pia, a autocomiseração e o controle dos vícios levam a uma vida santa (VAN DAM, 2004a, p. XVII).

Indo mais a fundo na interpretação da *Liber Vitae Patrum*, percebemos uma clara predileção por parte de Gregório de Tours pelos santos que levavam uma vida de monge de forma “discreta”, ou tão somente “para si mesmo”. Quer dizer, aqueles santos que de fato viveram uma vida mais próxima à de Martinho de Tours, retratados dentre os reclusos, principalmente, e alguns abades, não são, ao mesmo tempo, os santos mais valorizados pelo bispo de Tours. São santos que por vezes necessitam do auxílio de outrem para vencer os desafios diabólicos, ou mesmo seus prefácios indicam a necessidade de ajuda de seus irmãos (VP X, XI, XIII e XX). Os bispos, por outro lado, brilham como “eremitas em meio ao mundo”, num estilo de vida extremamente humilde, mas ao mesmo tempo velado (VP VII).

Desta forma, se pensarmos nas diversas virtudes dos santos que Gregório busca descrever a exaustão, o caminho para um martírio diário, pessoal e de autocontrole frente às tentações terrenas, seria um erro simplesmente afirmar que não há, por parte de Gregório, uma renovação ou mesmo valorização do tema. Aos bispos, tão poderosos em seus túmulos, poderíamos não ter as menções à humildade tão grandiosa. A continuidade que encontramos aqui é também uma mudança: Gregório apropria-se da concepção de Severo, mas amplia-a para a luta diária e cotidiana, de preferência mais para este tipo de conduta do que necessariamente um estilo de vida total, tal qual defendia Sulpício Severo.

### **3.2. Agentes: santos; bispos; abades; clérigos; eremitas...**

Seria um grande erro considerar as tantas temáticas presentes na literatura hagiográfica, como representantes de diversas visões de mundo e concepções sociais e culturais (como são) e ignorar que elas sempre condicionadas a algum tipo de agência.

Obviamente que o grande agente e protagonista das hagiografias é o santo cuja vida e milagres são descritos. Entretanto, aqui referimo-nos a duas formas diferentes de encarar e analisar os agentes: a categoria que o santo ocupa, e como os textos hagiográficos mencionam a atuação de outros tipos de religiosos próximos, em contato ou opositores ao santo.

Há alguns motivos que nos levam a esta comparação pelos agentes. Primeiramente, vemos na própria *Vita Martini* o bispo ser colocado como um cargo que a santidade de Martinho alcançou e como reside apenas nele uma verdadeira autoridade episcopal. Vemos, ainda na visão de Severo, a caracterização pejorativa dos demais bispos ao redor de Martinho. Na *Liber Vitae Patrum*, por outro lado, acompanhamos que as origens de cada santo (sejam eles bispos, abades ou reclusos) em muito influem na escrita de Gregório de Tours e na importância de suas vidas. Igualmente podemos dizer aos demais religiosos que se relacionam com estas três categorias.

Outro motivo da nossa preocupação pelos agentes nos textos hagiográficos que analisamos refere-se às preocupações conciliares de ambos os séculos IV e VI. Nos concílios gauleses do século IV percebemos a preocupação com o quadro eclesiástico, como vimos anteriormente na questão da territorialidade e autoridade dos bispos, mas também existia a preocupação com as autoridades e deveres dos diáconos e demais sacerdotes. No século VI, tais questões intensificam-se, com as inúmeras determinações aos bispos, seus encargos em relação às riquezas da igreja e obrigações em cumprir o calendário litúrgico. Todas estas determinações acrescidas à administração de seus subalternos, os diáconos, arque-diáconos e demais na cadeia hierárquica.

Poderíamos começar lembrando de algumas funções relativas aos mais baixos nesta rede de atuação, os diáconos, abades e reclusos. Na *Vita Martini*, de fato, temos poucos representantes destas categorias (diferentemente dos bispos). Começando pelo próprio Martinho, vemos o santo ocupando a função de exorcista quando se torna pupilo de Hilário de Tours. É somente então que vemos os poderes do santo em ação; antes tínhamos apenas indicado sua constância de caráter de monge. Em outras duas passagens, vemos a enganação diabólica. O primeiro caso refere-se à morte de um monge, provavelmente causada (e depois revelada a Martinho pelo próprio) pelo demônio, e a tentativa de enganar um jovem presbítero, de nome Clarus. Neste último caso, temos relatado que um homem realizava afirmações de ser sagrado, e quando Clarus quis leva-lo até Martinho, pôde-se descobrir a verdadeira natureza da questão (VM XXI e XXIII). Sulpício Severo relata os inferiores a Martinho com certa

debilidade, mesmo que por vezes, como o caso de Clarus, ressalte suas qualidades. Em outro momento, quando Martinho ensina o perdão ao diabo, vemos o bispo defendendo seus irmãos de calúnias diabólicas (VM XXII).

Os abades, reclusos e diáconos presentes nos escritos de Gregório de Tours possuem diversas funções e agências. De fato, muitos inclusive são santos. Entretanto, há um papel presente na *Liber Vitae Patrum*, mas principalmente em outros escritos de Gregório, que merece uma pequena atenção. Mencionamos anteriormente às formas tanto de determinação e santificação de um *tempo* e *espaço* hostis, como de criação de laços de dependência entre os santos e aqueles que receberam suas bênçãos. É aqui que também se faz uma importante agência dos eclesiásticos. Através de alguns milagres dos santos, vemos uma comunidade agraciada com a perspectiva de sobrevivência. Uma narrativa que demonstra o poder do santo neste quesito é encontrada no livro de Gregório dedicado aos mártires. Havendo no território de Limoges uma fonte de água que se esgotara (provavelmente por ação diabólica) e deixara a aldeia padecendo a seca por três anos, as relíquias de um mártir, utilizada pelo abade Arédio de Limoges<sup>43</sup> em conjunto com o canto dos salmos, faz a água verter novamente:

Depois do canto dos salmos ele [Arédio] se ajoelhou em oração e colocou as relíquias sagradas na fonte d'água. Imediatamente o fluxo de água reapareceu na fonte, expelindo tanta [que] encheu e transbordou os bancos que anteriormente a continha. As pessoas ficaram impressionadas e deram graças ao Senhor, que havia apresentado o poder do mártir e se dignou a conceder a oração de seu fiel (GM, 36).

Podemos nos apoiar, novamente, em Peter Brown para melhor interpretar esta passagem. A chegada ou o descobrimento de uma relíquia – certamente um dos assuntos principais da *Glória aos Mártires* – era algo muito importante em si, mas que nunca “ofuscava” o bispo (ou abade, ou diácono, etc.). A chegada da relíquia se convertia em um especializado e habilidoso diálogo do clero<sup>44</sup> com a relíquia e o respectivo santo e, posteriormente, talvez mais importante ainda, o diálogo direto deste grupo com a comunidade, atendendo ao pedido e superando a dificuldade do momento (BROWN, 1982b, p. 240). A santidade e o poder que provinha das relíquias por intermédio dos santos se dava principalmente a partir da forma como era utilizada e

---

<sup>43</sup> Certamente o mesmo que deu os relatos à Gregório para a composição da vida de Nicétio de Trier.

<sup>44</sup> Como as diversas relíquias trazidas à Gália a pedido de Gregório ou entregues como presente pela realeza, descritas, em sua maioria, na *Glória aos Mártires*.

sacralizada por parte do clero, realizando o movimento que verificamos acima na passagem citada.

Estes milagres direcionados diretamente à vida cotidiana dos crentes pode refletir um aspecto marcante das legislações conciliares (e das preocupações da Igreja): a organização, ou melhor, a tentativa de organizar e centralizar a vida religiosa da diocese e da sociedade como um todo. Ao ver-se multiplicar oratórios privados, igrejas de domínios de grandes proprietários com seus servos, isto ocasiona dificuldade no controle dos cultos pela hierarquia, como atestado em diversos concílios (Orleans I, c. 17, 25; Clermont, c. 15; Orleans IV, c. 7, 26; Chalon, c. 14). Destacar os diversos milagres que ocorreram a partir da agência de religiosos sob a influência do poder divino ou dos túmulos dos principais santos poderia ser uma estratégia para centralizar a devoção cristã em prol do bispo e do episcopado. Quando os concílios obrigam o clero a estar presente nas grandes festividades e Gregório escreve sobre diversos milagres destes patronos em suas respectivas datas festivas, temos outra forma de tentar aproximar cada vez mais os fiéis e manter minimamente um controle sobre eles.

Na *Liber Vitae Patrum*, diretamente, as ações de abades e outros religiosos demonstram-se em grande parte na fundação de mosteiros (que estaria relacionada a sua reclusão ao a seu serviço para a Igreja, posteriormente sua santidade sendo ressaltada a partir de então) ou atendendo à população, também de classes sociais mais baixas, através de curas e benesses. Desta forma, podemos citar, por exemplo, o abade Abraão, cuja primeira ação ao chegar na Gália seria fundar mosteiro em Auvergne (VP III 1). Bráquio, livre de suas obrigações com seu senhor, funda dois mosteiros em seguida (VP XII 3). Uma das poucas ações na curta descrição de Urso é a fundação de três mosteiros e um oratório (VP XVIII 1).

O atendimento destes para com as pessoas, de formas taumaturgicas, abordamos na sessão, justamente, intitulada “Taumaturgia”. Lembra-se, entretanto, que estas virtudes surgem em muito condicionadas com a escolha de seu estilo de vida, do qual muitas vezes as curas se fazem no local de reclusão.

Para abordarmos a categoria significativa dos chefes do episcopado, entretanto, temos de atentar que o tipo de agência não é apenas diferenciado como em muito deixa mais claro as mensagens gerais das obras que analisamos.

Se olhássemos a sequência de eventos da *Vita Martini*, sem nenhum tipo de leitura prévia ou crítica da documentação, iríamos registrar a ascensão de um poderoso bispo: converte-se, encontra um mestre (o também bispo Hilário de Tours), torna-se

exorcista e, ao ascender ao episcopado, funda monastérios e converte as populações locais. Entretanto, a concepção de Sulpício Severo, como viemos acompanhando até então, demonstra claramente o contrário. O episcopado de Martinho é apenas o coroar de sua já extensa santidade e poderosas virtudes. Mesmo, uma vez bispo, este mantém-se mais monge e assegura a sua “autoridade apostólica”. O restante dos bispos, contudo, é tão antagonista quanto os Imperadores e o próprio demônio. A única exceção que temos para o caso são as menções de Hilário de Poitiers.

Temos algumas narrativas onde vemos os bispos nestas condições negativas: na aclamação de Martinho ao episcopado, no caso de uma cura, no banquete do Imperador, na citação que abrimos o primeiro capítulo e referenciamos no início deste, e, finalmente, nas últimas reflexões de Severo.

Na aclamação de Martinho, um dos casos mais emblemáticos, vemos os bispos se opondo ao que podemos identificar ser inclusive um ataque ao ascetismo, ou como Raymond Van Dam irá ver, a ascensão de um bispo estrangeiro (VAN DAM, 1985). Os bispos lá presentes na ocasião acusam Martinho de ter cabelo e roupas ruins, além de postar-se indignamente (VM IX). No caso da cura que relatamos anteriormente, Martinho pratica a humildade, dizendo não ser digno de demonstrar algum milagre pela graça de Deus. O santo muda seu pensamento, novamente, pelo constrangimento criado pelos bispos presentes (VM XVI). No banquete na presença do Imperador Máximo, Severo lamenta a decadência da Igreja e a bajulação real. Desacredita todos os membros do episcopado, exceto a Martinho, que se mantém, como já citamos diversas vezes, com sua “autoridade apostólica” (VM XX). A citação que referimos demonstra como mesmo bispos, na Hispânia, não souberam identificar um falso profeta, uma enganação diabólica cujos últimos capítulos da *Vita Martini* ficou tão bem demonstrado o santo ser capaz de realizar (VM XXIV). As últimas considerações de Severo vão ao encontro de tudo que referimos, onde ele lamenta que dentre os perseguidores de Martinho (mais uma vez a indicação de seu martírio brando), estavam bispos (VM XXVII).

Para fazer a ligação e passarmos à visão dos bispos na obra de Gregório de Tours, podemos realizar um interessante exercício e resgatar os *Diálogos* de Sulpício Severo, na crítica ao sucessor de Martinho, Brício, primeiramente. Aqui, podemos ver mais claramente manifestas as diferenças e as mudanças do contexto e das concepções de ambos os hagiógrafos. Severo, após a morte de Martinho, narra a experiência que o santo havia tido com seu discípulo, futuro sucessor no episcopado de Tours, Brício. A figura que temos deste futuro bispo de Tours é completamente negativa. Sua aparição é

indicada a partir do chamamento de dois demônios, que Martinho havia avistado. Como se não fosse suficiente ser “apresentado” por dois demônios, sua primeira ação é xingar Martinho por uma reprimenda anterior. Segundo Severo, ele ainda haveria acumulado bens a ponto de não apenas “possuir cavalos e comprar escravos”, como ter adquirido garotos bárbaros e moças de “graciosa aparência”. Às agressões de Brício, Martinho respondia sempre com a benevolência e constância que já apresentamos no primeiro capítulo. Severo acredita que, neste momento de agressões de Brício a Martinho, o pupilo do bispo estaria sendo conduzido por demônios, sendo apenas sua paciência e oração capaz de afastá-los. Severo ainda narra que mesmo depois deste caso, Brício teria sido acusado de vários outros crimes, sendo que Martinho se recusava a retirá-lo de seu presbítero com a justificativa de que: “Se Cristo teve se suportar Judas, porque eu não poderei suportar Brício?” (Dialog. XV). Brício é apresentado, se ao mesmo tempo de forma muito rápida, também de forma extremamente dura por Severo. Ele transforma-se em tudo aquilo que Martinho não era na *Vita*: dominado por demônios, incapaz de controlar seus sentimentos, rico e próspero, pairando ainda uma dúvida sobre seu celibato. Brício, mesmo sagrando-se bispo após a morte de Martinho, é apresentado por Severo como a imagem completamente oposta do ascetismo construído na *Vita Martini*.

Gregório de Tours menciona Brício apenas uma vez e, não por acaso, sua menção não se encontra nos seus diversos livros de milagres. A referência ao sucessor de Martinho encontra-se justamente no *Decem Libri Historiarum*. Apresentado já como diácono, Gregório de Tours também insere Brício em narrativas nada favoráveis, como quando chama Martinho de louco e, logo em seguida, nega haver proferido tal palavra. Martinho não apenas o repreende por tal ação, como prevê que Brício seria seu sucessor, mas que sofreria diversos percalços – previsão esta que é ridicularizada pelo diácono. Contudo, em seu trigésimo terceiro ano de episcopado, seria revelado um caso de suposta gravidez envolvendo Brício. Mesmo que o bispo tenha sido bem-sucedido em fazer o bebê revelar que não era seu filho, a população quis agredi-lo. Brício, então, resolve mostrar sua inocência colocando carvões em brasa em seu roupão ao caminhar até o túmulo de Martinho. Mesmo sendo novamente bem-sucedido, sem ter sofrido queimaduras, a população resolve agredi-lo e expulsá-lo do episcopado, realizando então a previsão de Martinho sobre os percalços de Brício. O bispo viveria exilado em Roma lamentando-se por ter desrespeitado o santo de Tours. Outros dois bispos o sucederam. Quando da morte do segundo, Brício retornou à cidade de Tours, entrando

por uma porta enquanto o corpo do bispo falecido era retirado por outra. Brício reocupou o cargo de bispo permanecendo no mesmo, segundo Gregório, por sete felizes anos (LH, II, 1).

Uma versão muito diferente do sucessor de Martinho nos é apresentada nos escritos de Sulpício Severo. Severo não viveu para ver todo o episcopado de Brício na cidade de Tours. Contudo, a imagem que ele constrói do então presbítero é a pior possível: de completa antítese do ascetismo e inclusive sendo comparado por Martinho a Judas. Em Gregório de Tours, entretanto, o que temos é um diácono caluniador, que não reconhece a santidade de seu bispo e lhe desonra. Brício demonstra uma clara *rusticidade* ao não acreditar na profecia do santo e, justamente por isso, passa por severas provações. Entretanto, se Brício é um religioso de moral duvidosa, não passa disso, pois não temos presente em seus atos nenhum crime: a acusação de acumular posses, a compra de escravos e mesmo a sua fornicação são negadas por duas ordálias. Podemos ressaltar dois motivos para explicar a mudança de foco promovida por Gregório de Tours.

Dispor de posses e manter as da Igreja era parte das funções episcopais e, se Severo acusa Brício de acumular possessões, temos de lembrar que as posses da Igreja são muito bem cuidadas por todos os santos de Gregório, inclusive o patrono Juliano, Martinho de Tours e muitos outros. Temos, inclusive, a indicação de milagres que renderem mais posses. A outra explicação seria a própria natureza das intenções dos textos, que vimos salientando. Temos acompanhado o quanto a visão de santidade de Sulpício Severo encontra-se calcada a partir das discussões teológicas e das disputas dos modelos de vida cristã, ao passo que Gregório busca a todo custo moldar a comunidade cristã a partir das atitudes cotidianas, do tempo, e da devoção diária. Para isto, lança mão de diversas relíquias que podem ser vistas pela população, dos túmulos dos santos que agora operam em território gaulês e de seu episcopado, que deveria garantir e permitir o acesso a elas. A crítica a Brício não é teológica, é moral.

Na *Liber Vitae Patrum*, no entanto, encontraremos as narrativas das vidas de bispos que foram santos. Estará presente outro tipo de agência, nestes casos. Como buscamos deixar claro, na lógica do texto os bispos são aqueles mais ressaltados em suas santidades, virtudes e constância de caráter, mesmo que não sejam aqueles que mais extremamente mortifiquem-se ou busquem a mais profunda reclusão.

Os bispos presentes, para além das conexões com a família de Gregório de Tours e os seus milagres *post-mortem* a partir de suas tumbas e relíquias, são retratados na

maioria das vezes realizando aquilo que se esperava dos chefes de episcopado. Ilídio, no breve relato de sua vida, salva a filha do Imperador Máximo de uma doença (VP II 1). Quintiano, por outro lado, é visto como conspirador pelos Godos em favor dos Francos<sup>45</sup>, sendo nomeado ao episcopado pelo rei Teodorico (VP IV 2). Mas também é visto protegendo a cidade de um sítio através de suas orações e vigílias (VP IV 2). Entretanto, Quintiano é visto também se vingando por duas vezes. Um homem chamado Proculus havia roubado suas propriedades, ao que o bispo clamou, por citações bíblicas a vingança divina. Este homem morreu subsequentemente. De forma semelhante, quando um senador passou sentença contra um parente seu, o bispo amaldiçoou a família deste homem, com uma doença horrível (VP IV 2-3). Mesmo que a doença tenha sido depois afastada, mediante pedido de desculpas, Gregório de Tours utiliza esta maldição para explicar, nas *Histórias*, porque ninguém na família deste senador teria alcançado o episcopado (JAMES, 2007, p. 25). Galo, por outro lado, é visto desde o início articulando a sua ascensão ao episcopado com outro bispo, ao servir de mensageiro da sé episcopal ao rei Teodorico. Mesmo com a severa crítica de Gregório aos cargos episcopais negociados por famílias nobres e os reis merovíngios, não temos uma crítica a Galo ou a sua família – obviamente, pois é, neste caso, também a família de Gregório de Tours (VP VI 3). Este bispo também educa seus sacerdotes insubmissos, profetizando inclusive sua não aceitação no cargo episcopal e sua frequência a um dos concílios da igreja merovíngia (VP VI 4-5). Igualmente, tentou proteger a cidade a partir de orações (VP VI 6). Gregório, bispo de Langres, talvez seja o bispo mais afastado de narrativas onde seu cargo se faz minimamente aparente. Mesmo o exorcismo que administra é narrado para sublinhar sua humildade, visto que o sinal da cruz é feito sob suas vestes (VP VII 2). Nicétio, bispo de Lyon, tem seu episcopado indicado por seu antecessor<sup>46</sup>, Sacerdos<sup>47</sup> (VP VIII 1). O exorcismo que o santo realiza é também um caso de indisciplina, quando um diácono possuído o repreende (VP VIII 4). Por fim, Nicétio, de Trier, tem sua autoridade frente ao rei reconhecida por um possuído em uma missa, além de cuidar de sua sé episcopal mesmo no que tange a captura de peixes do rio (VP XVII 2-4).

---

<sup>45</sup> Em passagem que contradiz as *Histórias* do próprio Gregório de Tours, em termos de datas, locais e quem ocupava a cidade na ocasião (JAMES, 2007, p 22).

<sup>46</sup> Violando claramente uma das mais básicas disposições conciliares acerca da sucessão episcopal (Orleans V, Paris III).

<sup>47</sup> De quem Gregório de Tours descende.

Quando os bispos são vistos nas outras vidas presentes na obra, estão em posição sempre característica. Abençoando, ordenando e mantendo a vigília naqueles abades que caem no orgulho ou mostram-se insubmissos. Os casos mais emblemáticos seriam o de Pátrocolo, tendo sua iniciação pelo bispo Arcadio, de Bourges (VP IX) e Senóquio, recebendo instrução do bispo Eufrônio. O Interessante de Senóquio, inclusive, é a sua instrução por parte de Gregório. Quando este cai em vaidade, cabe ao nosso autor buscar a educação de seu abade (VP XV).

Considerando (de forma geral, em conjunto com os outros tópicos levantados) as diversas virtudes do santo, em que mesmo em suas bênçãos podem denunciar uma forma desviante, errônea e “rústica” de comportamento, a constante pregação das formas corretas de se portar é característica das hagiografias de Gregório. Os cânones do concílio de Losne (673-675), alguns anos após o de Bordeaux, iriam postular, finalmente, que os clérigos mantivessem uma vida de santidade, como “homens espirituais”, sem se envolverem em nenhuma matéria secular e sem se ausentarem de nenhuma obrigação de seu ofício (Losne, c. 1, 10). A aparente contradição entre a vida pia e as obrigações do episcopado, não só parece estar presente também em Gregório de Tours, como veremos ainda reproduzidas nos períodos seguintes pelos concílios.

### **3.3. Entre Bispos e Santos?**

Novamente, iniciamos uma sessão de um capítulo com uma pergunta. Trata-se também de uma pergunta que já anunciamos no título deste trabalho, mas o ponto de interrogação deu lugar aos dois pontos que indicavam seu subtítulo. Podemos tentar, primeiramente, a responder tal pergunta da forma mais convencional: “o que há entre bispos e santos?” Entre eles em termos de relações de adoração e legitimação recíprocas; entre eles em termos de processo. Nossa comparação entre a *Vita Martini* e a *Liber Vitae Patrum* tem, como principal objetivo, compreender que tipos de alterações e permanências se operariam nas concepções de santidade referentes tanto à função do santo, às suas formas específicas de atuação e as concepções religiosas expressas nas hagiografias. Por isso os temas e os agentes precisaram ser assim considerados. Novamente, vemos lado a lado suas relações nas tabelas abaixo.

Separamos, igualmente em duas tabelas da mesma forma que apresentamos as temáticas e os agentes presentes nas hagiografias, acima. Procuramos ressaltar, primeiramente as formas que se colocam nos textos cada elemento, indicando

minimamente as passagens a que se referem. Analisaremos propriamente cada uma a seu tempo, primeiramente a referente às temáticas.

**Tabela III: Temas. Relações na forma de utilização e compreensão entre as temáticas de *espaço*, *conversão*, *taumaturgia* e *ascetismo* e os hagiógrafos.**

	<b>Espaço</b>	<b>Conversão</b>	<b>Taumaturgia</b>	<b>Ascetismo</b>
<b>Sulpício Severo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>episcopus turonensis</i> (VM X).</li> <li>- <i>conuertio paganorum</i> (VM XII-XV).</li> <li>- Virtudes.</li> <li>- Autoridade episcopal.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>conuertio paganorum</i> (VM XII-XV).</li> <li>- Virtudes.</li> <li>- Martírio brando.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>gratia curationum</i> (VM XVI-XIX).</li> <li>- Virtudes.</li> <li>- Dedicada a nobres e amigos de Severo.</li> <li>- Analogias bíblicas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Atravessa a completude da obra.</li> <li>- Estilo de vida pleno, demonstra constância e santidade absoluta, “ultrapassa a condição humana”</li> </ul>
<b>Gregório de Tours</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Territorialidade expressa como consequência da atuação de abades e reclusos.</li> <li>- Bispos protegem fortemente as cidades.</li> <li>- Zonas de influência.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Desvios apresentados pelos fiéis.</li> <li>- Caráter edificante da obra e local para narrativas exemplares.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Momento máximo e por vezes único de demonstração das virtudes.</li> <li>- Manifestam-se mediante estilo de vida ou coroam a santidade plena.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Estilo de vida valorizado mais nos hábitos cotidianos e velados do que na reclusão plena.</li> <li>- recluso <i>versus</i> “eremita em meio ao mundo”</li> </ul>

A primeira leitura que podemos realizar com a tabela acima é perceber, nas três primeiras categorias temáticas, a mudança das mais importantes manifestações de virtudes de “espaço” e “conversão”, de Sulpício Severo, para “taumaturgia”, em Gregório de Tours. Necessário ressaltar, que na construção da *Vita Martini*, um dos momentos mais importantes da narrativa se faz no momento exatamente anterior à nomeação de Martinho ao episcopado de Tours em duas narrativas de ressuscitação. É naquele momento que paralelos bíblicos são realizados, as primeiras virtudes do santo se manifestam e ele ganha, então, seu título de “apostólico” por Sulpício Severo. Entretanto, tais narrativas firmam-se justamente, na *Vita Martini*, no salientar da santidade de Martinho, e não nas virtudes. Os relatos das virtudes do santo iniciam-se, propriamente, com a luta contra o paganismo. Embora os relatos de cura de Martinho também estejam na mesma sessão, a de virtudes, estabelecem-se com menos intensidade dentro da narrativa e não possuem o peso que Gregório de Tours lega aos seus santos. Os milagres de cura de seus santos são, provavelmente, os que mais manifestam os poderes divinos, principalmente, para a categoria dos bispos (como veremos adiante), os milagres provenientes dos túmulos.

Podemos ainda perceber, em Gregório de Tours, como as questões de “espaço” e “conversão” convergem. O bispo concede importância à delimitação do tempo cristão, referente aos castigos para aqueles que não se faziam presentes na cidade durante os festivais dos santos ou mesmo ou não dando a devida atenção às datas que deveriam ser resguardadas para a devoção religiosa. Relembrando novamente os concílios gauleses, em que a punição mais presente para os delitos citados era a exclusão da comunhão, temos de pensar que o controle do tempo é também uma conformação da comunidade, uma coerção social que colocava a população atenta às suas próprias atitudes.

Talvez seja nesse sentido em que Jean-Claude Schmitt tenha acertado ao afirmar, na *História das Superstições*, que as ações de Martinho de Tours nos textos de Sulpício Severo referem-se à conversão das populações e os sermões de Cesário de Arles à doutrinação (SCHMITT, 1997). Claro, o paralelo que o historiador francês realiza é um tanto forçado, pois a natureza dos documentos produzidos por Sulpício Severo e o bispo de Arles já possuem estas diferenças como características intrínsecas dos escritos. Contudo, visto que Gregório de Tours está aqui também caracterizado como hagiógrafo, e situado temporalmente no mesmo período que Cesário, podemos nos utilizar da afirmação. E isto claramente nos chama a atenção porque, além da justificativa contextual para esta diferenciação que acabamos de colocar, temos visto que o santo se justifica através do distanciamento de obrigações terrenas e “oficiais” (o Martinho de Severo), acaba não atuando no cotidiano da maioria da população para além de sua conversão ao cristianismo. Os milagres referentes ao restabelecimento da ordem, exorcismos e ressuscitação se realizam em prol de nobres e, também importante, estes milagres ocorrem, na lógica interna do próprio documento, durante o período referente ao auge dos poderes do santo.

Essa territorialidade e conformação da comunidade foi mote de diferentes explicações por parte de pesquisadores, quando consideramos as concepções de santidade de Peter Brown na introdução (e ao longo do texto), principalmente através do estabelecimento da autoridade episcopal e da *reverentia* exigida (1982, 1982b, 1996), como Michel de Certeau, em sua caracterização da hagiografia como documento sociológico, busca relacionar a documentação como a expressão cultural de uma comunidade (1982), e, mesmo com Claudia Rapp, através de sua definição da autoridade tripartite dos santos bispos, principalmente relacionada aqui com a autoridade pragmática (2005). Além disso, Sofia Gajano já destacou que as hagiografias contêm, contrastando com a imprecisão temporal, uma grande precisão geográfica,

conforme citamos inclusive no início do capítulo (GAJANO, 2002, p. 454), sendo este um dos principais motivos que nos leva a considerar, a partir das citações acima, que ambos os textos compartilham da severa preocupação de uma ordenação da sociedade a partir das visões de seus autores. Em outras palavras, pelos diferentes interesses e concepções de Sulpício Severo e Gregório de Tours.

Os hagiógrafos, ao relatarem as diversas ações dos santos, buscam a construção do *espaço cristão*, tão importante para a criação da *comunidade* a que se refere. Os concílios de ambas as épocas por nós abordadas são claros nas questões de regionalidade, mais específicas ao território de cada episcopado, mas também são claros ao procurar delimitar o coletivo daquela população em torno de seus respectivos episcopados como uma comunidade coesa. Este atendimento das necessidades de seu rebanho seria impossível, por sua vez, sem o auxílio de homens santos, tumbas ou relíquias.

No quesito da territorialidade temos, claramente, a continuidade do assunto sob diferentes aspectos, com Sulpício Severo e Gregório de Tours. Se Martinho de Tours estabelece a territorialização cristã propriamente dita, no sentido de cristianizar o espaço (mais proeminente do que sua proteção à cidade de Tours, por exemplo), a concepção de espaço e a preocupação territorial gregoriana é mais extensa e detalhista. A comunidade cristã será algo que constantemente precisará ser definida e a própria concepção de *reverentia versus rusticitas* atesta isto. As passagens de narrativas de ajuda dos religiosos à população, o estabelecimento de diversos pontos com tumbas e relíquias de sua paróquia, a intenção de expansão para cidades e regiões mais afastadas conectadas à sede episcopal de Tours, além das primeiras narrativas da *Glória aos Mártires* nas quais as relíquias confluem para o território gaulês, e mesmo as peregrinações de Gregório por locais onde teriam ocorrido milagres, colocam-no como verdadeiro administrador da geografia cristã.

A comunidade cristã em desenvolvimento mostra-se, portanto, mais em uma tentativa de imposição e construção constante por parte do clero do que necessariamente existindo sólida e una. Neste processo, quais são as ações mais eficazes do santo? Atestamos em alguns dos milagres da nossa documentação algumas narrativas exemplares como um dos modos pelo qual o santo se faz presente nesta comunidade em formação. No entanto, precisamos retomar este ponto para considerar especificamente como os hagiógrafos moldavam seus santos em suas ações de contato direto com a população que correspondia a seu episcopado. As benesses terrenas faziam parte da

conformação desta comunidade, da legitimidade do poder dos santos frente às populações e mesmo de seu dever perante elas. Seria a partir da solução de problemas mais ou menos graves e pessoais (como doenças) ou de questões que ameaçavam toda a vida da comunidade (como secas ou invasões bárbaras) que a territorialidade, o poderio dos santos e a legitimidade do episcopado poderiam ser conformados e estabelecidos.

O modo de vida asceta também é uma das mudanças que mais salta aos olhos. Longe de ser preterido e não reivindicado por Gregório de Tours, certos parâmetros do ascetismo não mais são possíveis para um bispo do século VI. Não administrar as posses da Igreja (ou não ter as suas próprias!), não participar de audiências ou mesmo ser mensageiro real, todas estas questões, tão bem desdenhadas e colocadas como o oposto de Martinho na figura de Brício, conforme as narrativas de Sulpício Severo, agora não mais poderiam ser estabelecidas por Gregório de Tours. De fato, este bispo em muito também ocupou os espaços que acabamos de descrever acima. Envolveu-se nas intrigas da corte merovíngia e pertenceu a uma das famílias mais nobres da Gália (segundo o próprio reivindica). O ideal asceta deveria ser encontrado de outra forma. Gregório não consegue esconder a debilidade dos reclusos e abades que escolhem o deserto, mas reivindica o ascetismo enquanto cotidiano, velado, no auto-controle, na disciplina diária. Seria sim possível brilhar como um eremita. Mas escondido, em meio ao mundo.

Nas características expressas acima nas temáticas que separamos para a comparação, já fica em muito claro alguns dos papéis que cabem aos agentes presentes nos textos. A separação dos agentes, situada na tabela abaixo, privilegia o tipo de separação que utilizamos para os escritos de Gregório de Tours. Entretanto, podemos encarar de diversas formas as possibilidades de agência daqueles que estavam abaixo de Martinho de Tours na ordem hierárquica, ou à forma de vida do recluso, em paralelo com estes mesmo santo.

**Tabela IV: Agentes. Relações na forma de utilização e compreensão entre os principais agentes nas hagiografias, *bispos*, *abades* e *reclusos* e os hagiógrafos.**

	<b>Bispos</b>	<b>Abades</b>	<b>Reclusos</b>
<b>Sulpício Severo</b>	- Antagonistas da obra. “Bispos que ofereceram especial oposição” (VM IX). - “constrangido pelos bispos” (VM XVI).	- Melhor representados por monges e diáconos. - <i>Hilarii discipulus</i> (VM V-VIII). - Martinho defende seus monges do diabo (VM XX-XIV).	- Martinho por vezes isola-se: exilado (VM VI) ou por vontade própria (VM XX e XIV). - Ressalta-se a constância de caráter e o favor divino nos casos.
<b>Gregório de Tours</b>	- Sagrados em vida e <i>post-mortem</i> . - No episcopado, “suas virtudes aumentaram” (VP IV); “fardo do cargo” (VP XVII)	- Estabelecem monastérios e auxiliam a população (VP III, XII, XVIII). - Necessitam ser ordenados e por vezes corrigidos pelos bispos (VP XII, XV)	- Iguamente aos abades (VP X, XI). - Virtudes manifestas na reclusão, atendimento à população (VP X; XI; XIII; XX).

A primeira leitura da tabela já nos demonstra que a comparação mais fácil de ser efetuada é a de bispos entre os dois autores que trabalhamos, pela própria característica dos textos. Contudo, necessitamos analisar minimamente as outras figuras presentes, principalmente nos escritos de Gregório de Tours.

Temos na *Liber Vitae Patrum* uma interessante agência de abades e reclusos em diversos momentos. Na grande maioria das vezes, temos as narrativas girando em torno da fundação de monastérios e na ajuda às pessoas. Mas vemos também reclusos e abades iniciando outras pessoas na fé, como o antigo escravo Portiano, iniciado por um abade ou mesmo o recluso Emiliano que ensina as escrituras a Bráquio. Esta última característica é muito interessante de se notar também na *Vita Martini*. Martinho não exhibe nenhuma de suas virtudes até ser iniciado como exorcista por Hilário de Poitiers (o único bispo a ser bem representado na obra para além de Martinho), apenas é demonstrada a sua constância de caráter e episódios característicos de sua entrega total a fé cristã, como quando sai da guarda imperial. Na *Vitae Patrum*, temos, de forma geral, a mesma fórmula. Existe, nas duas obras, um recorte “institucional” da igreja gaulesa, sendo dignos de milagres e virtudes apenas aqueles diretamente ligados, de alguma forma, à comunidade monástica.

Dentro deste quadro que estabelecemos, e acompanhando a tabela por nós construída na comparação, fica mais evidente o papel fundamental dos bispos em ambas as obras. Vemos em quase todas as suas características uma mudança drástica fundamentada tanto em origens, modo de vida e manifestações de suas virtudes. Mas a *Vita Martini* deixa um legado que não foi, nos séculos seguintes, ignorado. A adoração

de São Martinho é palco de importantes manifestações do fenômeno da santidade, e mesmo Gregório de Tours, que construiu bispos tão diferenciados de Sulpício Severo, acaba reconhecendo seu antigo predecessor. Se o culto martiniano em um primeiro momento vacila, nos princípios do século V, com a desconfiança e mesmo a desaprovação do sucessor de Martinho por parte de Sulpício Severo, a partir do século VI, com proeminência inclusive da família de Gregório, seu culto consolida-se na cidade de Tours – como colocamos em ambas as contextualizações dos autores nos capítulos passados. O sucesso de um santo que se fez santo (comparável aos apóstolos) e por isso transforma-se em bispo é tal que Gregório constrói suas histórias pautando o nascimento e a morte de Martinho de Tours como importantes marcos fundantes de um novo tempo do cristianismo na Gália (FREITAS, 2014, p. 117-119).

Esta alta valorização por parte de Gregório de Tours manifesta-se na forma de um arranjo das virtudes e santidade por parte dos bispos de Gregório de Tours. A eles é necessário incorporarem todas as características típicas do ascetismo, a constância de caráter, a fundamental autoridade frente a enganações diabólicas, e a negação (pelo menos nas suas descrições) de toda e qualquer questão terrena. Vemos então Galo desdenhar suas posses como esterco, Gregório de Langres possuir a humildade sublime, etc. Gregório de Tours apropria-se das características que legam tão importante autoridade aos bispos – de fato, segundo Claudia Rapp, a própria “autoridade ascética” – mas deixa claro suas escolhas perante os modos de vida.

Os bispos não mais necessitam afastar-se do mundo e das lidas terrenas. Suas obrigações inclusive os deixam talvez mais próximos do rei e da corte do que quanto ao conjunto da população, conforme a própria narrativa hagiográfica. Gregório de Tours não estabeleceu, por exemplo, o sucessor de Martinho, Brício, como santo, mas não condenou (nem ao menos mencionou) o fato de manter posses como cavalos e escravos. Gregório constrói seus bispos santos com os propósitos de autolegitimação, de estabelecer a importância do próprio episcopado e de serem os maiores canalizadores do poder divino em terra. Realizando diversos milagres e diversas curas, ainda há a possibilidade de estes bispos santos se sentirem confortáveis com o poder episcopal, inclusive com a possibilidade de suas virtudes aumentarem no período e termos a alusão ao odor de santidade exalado ao ser consagrado no cargo.

Se todo texto mantém uma ordem de dívida com a realidade social da qual se origina, seguindo os preceitos de Patrick Geary (1994) impôs-se uma análise diacrônica dos motivos que levaram os personagens referidos nos textos a realizarem esta ou

aquela ação. Esta foi uma das intenções de nossa comparação, ressaltando principalmente a possibilidade de Gregório de Tours de moldar seus modelos de santidade através de preceitos do ascetismo de Sulpício Severo, como demonstra a aproximação entre as concepções de martírio brando e de confessor de ambos os autores.

Esta foi uma das principais preocupações que tivemos em estabelecer as explicações da reivindicação do ascetismo e de suas categorias moralizantes de Sulpício Severo por Gregório de Tours. Ainda mais: a capacidade com que o segundo podia transitar entre a reivindicação desta para a doutrinação da população e não necessariamente para a luta política, assim como para a própria legitimação do episcopado, através da categoria de Claudia Rapp (2005) de autoridade ascética.

Um dos riscos que corremos nesta pesquisa esteve associado à sua própria configuração estrutural. A estratégia da separação dos capítulos poderia ter situado, cristalizado e naturalizado nossas unidades comparativas. No entanto, cremos ter conseguido, a partir do nosso questionamento à documentação, perceber um fenômeno que é, ao mesmo tempo, próprio ao seu contexto, mas presente como movimento e construção social. Em cada capítulo, tivemos o cuidado de estabelecer as próprias aproximações e afastamentos do movimento histórico próprio aos seus contextos para podermos novamente comparar aquelas unidades móveis em sua natureza neste último capítulo.

Pensando também de uma forma mais processual, Ciro Flamarion Cardoso, ponderando acerca do conceito de cultura e dos estudos culturais propriamente ditos, afirmou que uma das principais características de um fenômeno cultural seria justamente a persistência deste fenômeno em diferentes períodos históricos com diferentes formas de manifestação (CARDOSO, 2005, p. 277).

Analisar o fenômeno da santidade tendo em mente os preceitos acima é permanentemente analisar as diferenças e semelhanças que cada momento e agentes sociais lhe atribuíram. Se o fenômeno da santidade como um todo segue, de Sulpício Severo a Gregório de Tours significando, em sua última instância a edificação da Igreja, a ponto de, no concílio de Losne (673-675), encontrarmos a explícita referência de que os membros desta mesma Igreja deveriam procurar uma vida de santidade exemplar (Losne, c. 1, 10), a indicação que tiramos a partir das permanências é a manutenção de modelos que são efetivos na realidade dos hagiógrafos. Se existe uma concepção de Michel de Certeau que muito vemos citada e com razão, é a de que “importa mais a

realidade do hagiógrafo do que a do santo em questão”. Esta afirmação configura, ao mesmo tempo, a santidade como um fenômeno social que persiste no decorrer do tempo, como também confirma e referenda as mudanças que vemos a cada período histórico. Não à toa vemos pesquisadores frequentemente citar e afirmar o “novo tipo de santidade” ou a “adaptação” de antigos tipos e modelos.

A contextualização da posição social de nossos hagiógrafos deve sempre ser lembrada, visto que, se comparamos os contextos em que ambos estavam situados, sua posição na sociedade faz parte intrínseca também da avaliação. Sulpício Severo era um nobre aristocrata galo-romano cujos escritos são dirigidos principalmente aos seus pares e ao clero em geral, na tentativa de promoção do ascetismo. As cartas já referidas à sogra Bassula e ao seu amigo Paulino de Nola nos colocam esta disposição de posição de Severo. Gregório de Tours é um nobre não apenas iniciado na fé, como o fora Severo, ele se encontra dentro do clero, em família de forte tradição eclesiástica. Ao fazer a promoção do próprio Martinho, por exemplo, não pode simplesmente separar este de suas características ascéticas. O que faz é adaptar estas características principalmente a um momento de estabilidade (inclusive sua própria) do clero e da Igreja gaulesa, amenizando as críticas da *Vita Martini* e demais escritos de Severo ao episcopado e direcionando-as a uma mensagem pretensamente universal de salvação a partir de modelos morais de ação (terrena) e reação (celeste).

Sulpício Severo estabelece, na santidade de Martinho de Tours, um agente canalizador do poder divino capaz de delimitar novas fronteiras da religiosidade cristã, terrenas e celestes ao mesmo tempo. Celestes principalmente antes de se tornar bispo, quando passa por todos os tipos de percalços (assalto, perseguição ariana, ingestão de ervas venenosas) e estabelece seus poderes (exorcismos e ressuscitação); e terrenas quando, uma vez bispo, funda um monastério asceta, converte populações pagãs e destrói seus templos.

A santidade de Martinho de Tours, construída por Sulpício Severo, provém de um momento de estabelecimento de diretrizes e normas de uma Igreja em inicial construção, recentemente estabelecida como religião oficial em um Império de grandes proporções. Se os concílios atestam, nesse momento, que as primeiras diretrizes das obrigações episcopais estavam principalmente alinhadas à territorialidade, conjuntamente com as preocupações de cunho teológico, a hagiografia de Severo (e posteriores diálogos e crônicas) constitui um paralelo interessante para uma espécie de “contraponto”. Severo não constrói Martinho como um santo que procura, aspira ou

mesmo potencializa-se para e através do bispado; ao contrário, faz esse derivar de seu vasto poder e autoridade junto à fonte divina. De fato, se listássemos os principais antagonistas da *Vita Martini*, estes seriam os pagãos, o diabo (e seus demônios), o imperador e os bispos. Severo configura Martinho como um santo que se opõe ao modelo de construção da Igreja cristã daquele momento – e de fato propõe um novo. Se, ao mesmo tempo em que podemos identificar nas passagens da *Vita Martini* diversos modos pelos quais Martinho atuou como bispo de Tours e achar seus correlatos nos concílios contemporâneos, isto se dá porque ambos os concílios e a hagiografia refletem os problemas de uma mesma época: a cristianização e conversão do espaço, a agência na comunidade, o contato do catecúmeno e bispo com camponeses e nobres etc. No entanto, a interpretação e a construção da santidade por Sulpício Severo se dava a partir da afirmação de um tipo de vida religiosa específico, não levando em conta a construção de um episcopado como o evento mais importante de uma vida santa.

Gregório de Tours, por outro lado, não se encontra apenas em uma sociedade cristã cujo papel do episcopado é debatido, encontra-se em uma sociedade onde seu papel está estabelecido e ademais marcado pela atuação em diversos pontos da vida social e administrativa da comunidade em questão. A multidão de santos que o bispo de Tours referencia, descreve e coloca em seus tomos permitem, com uma grande diversidade, avaliar o papel dos santos na vida cotidiana destas populações. Não apenas os milagres em questão na cura de diversas e epidêmicas enfermidades, ou na proteção contra os ardis dos demônios e do diabo: temos o santo presente na manutenção da vida cotidiana e produtiva daquela sociedade. Se, concomitantemente, os concílios atestam a maior e mais profunda preocupação com a vida cotidiana destas populações, associando o episcopado e suas funções administrativas com o cuidado constante com seu rebanho, os santos de Gregório de Tours, que mais partilham destas atuações são os abades e os reclusos. Uma vez que os bispos se encontram com encargos cada vez mais numerosos, desde a administração da sé quanto as administrações a eles legadas pelos reis merovíngios (como quando tornam-se mensageiros reais, como o próprio Gregório de Tours havia sido) além da administração de suas próprias posses, estes homens aparentemente, segundo a literatura hagiográfica, servem mais às populações quando em seus túmulos ou através de suas relíquias.

A afirmação acima pode também ser colocada como uma pergunta. Gregório dá mais poder a bispos mortos porque é sobre quem ele mais pode escrever (em termos de relatos de vida e milagres *post-mortem*), ou são eles a quem as pessoas mais procuram?

Pergunta que talvez não caiba nos propósitos desta dissertação, pudemos ver, entretanto, que o alto enobrecimento do episcopado ocasiona um afastamento do bispo do cotidiano de grande parte da população, como mencionamos acima. A certeza que temos para tal questão, ao menos, é a grande preocupação por parte de Gregório com os perigosos eremitas e reclusos. Estes facilmente poderiam criar heresias cheias de adeptos, com sua vida impressionantemente reclusa e cheia de milagres e bênçãos. Do outro modo, a preocupação do bispo de Tours gira em torno de demarcar, de todas as formas possíveis, o *tempo* e o *espaço*, dos locais de culto, das tumbas e das relíquias que facilmente podem ser encontradas nas suas comunidades através das cansativas referências a elas. Isto é certo, quando morto o santo, toda a população tem acesso aos seus milagres.

A santidade gaulesa em dois diferenciados séculos, em duas diferenciadas obras, em muito acabam por manter algumas características, alterando outras para manter sua existência, como é próprio aos fenômenos culturais. Entre Sulpício Severo e Gregório de Tours, e entre bispos e santos, encontra-se a manutenção e as formas de funcionamento de um fenômeno cultural que, de morto, contavam apenas os santos.

## Conclusão.

Estabelecemos esta dissertação com três pequenas provocações no final de cada capítulo: “Entre Santo e Bispo”, “Entre Bispo e Santo” e “Entre Bispos e Santos?” Assim, se vimos o episcopado de Martinho de Tours subordinado à sua santidade, conforme a narrativa de Sulpício Severo, também vimos as categorias e origens sociais em muito pautando as santidades expostas por Gregório de Tours. Não é incorreto dizer que a santidade gaulesa, nesses dois momentos, é marcada, de uma forma ou de outra, por essas figuras.

Nossa comparação foi realizada a partir do levantamento dos principais conteúdos e termos utilizados pelos autores para sua construção da santidade. Procuramos, em um segundo momento, considerar as situações nas quais estes termos estariam sendo utilizados a partir de temáticas e agentes específicos. Esta análise se calçou na tentativa de averiguarmos os níveis de importância dados ao restante da comunidade eclesíastica e ao redor daqueles autores. Averiguamos, principalmente, a permanência de conteúdos e alterações de formas.

Nossa intenção inicial com esta pesquisa era ressaltar as relações entre a concepção de santidade e as funções sociais acumuladas pelos bispos, averiguando se haveriam correlatos nas funções de um e de outro. Procurávamos entender se, no desenvolvimento da Igreja como força social, cultural e política, as concepções de um dos principais elementos de seu próprio sucesso iriam se desenvolver conjuntamente, isto é, se os santos seriam considerados, progressivamente, como formas celestializadas dos principais representantes do episcopado – e, porque não, vice-versa. Este tema longe estava de ser completamente original, mencionamos já pesquisadores conscientes das transformações da antiguidade para a idade média e da ascensão desta figura social que era o bispo.

As principais obras citadas, de Claudia Rapp, Peter Brown e Raymond Van Dam, já abordavam estas questões, com pontos de vista um tanto diferenciados, mas com resultados deveras interessantes. A historiadora Claudia Rapp construiu um sistema tripartite de legitimação que em muito nos ajudou a explicar e nomear alguns pontos constantes nas hagiografias. A análise da historiadora compreende a crescente importância do episcopado na época e a convergência de suas ações administrativas e espirituais como parte integrante de sua legitimação como representante da fé cristã. A concepção de Rapp da tripartite autoridade espiritual, ascética e pragmática, nos serviu

como uma ferramenta insuperável de análise, visto que podemos compreender através das três nuances das autoridades episcopais as próprias atitudes dos santos e também pelo fato de que a autora não utiliza em sua obra as hagiografias. Desta forma, ficou claro para nós que correlatos entre a figura do bispo e a santidade existiam inclusive para além da própria construção hagiográfica.

Peter Brown constitui-se em historiador insuperável nos estudos acerca da santidade, no que tange desde as primeiras leituras de história política da religião cristã até suas concepções acerca dos principais contornos do sucesso do cristianismo e da participação da santidade neste complexo processo histórico. Para nossa pesquisa, especificamente, a sua noção de *reverentia* versus *rusticitas*, reflexão derivada inclusive da leitura dos textos hagiográficos gregorianos, mostrou-se como um dos principais pontos tomados para avaliar as posições de Gregório de Tours frente à atuação dos santos para com seus fiéis, e um dos elementos mais importantes na comparação em si, principalmente. Quando tomamos os concílios merovíngios para compreender melhor esta categoria de análise de Brown, pudemos perceber a construção social dos religiosos contemporâneos a Gregório e explicar os principais motivos que levaram o bispo de Tour a valorizar aquelas aproximações em suas concepções da santidade.

Utilizando primariamente dois *corpora* documentais de hagiografias, precisávamos pensar em suas características próprias inclusive para aprimorar a comparação. As críticas que realizamos a Michel de Certeau, esperamos ter conseguido explicitar na nossa constante preocupação de não tomar aquelas comunidades às quais as hagiografias se referenciavam como prontas e isentas de contradições ou cisões. A definição de Certeau do texto literário, que continua a ecoar em diversos trabalhos acadêmicos, mesmo que nem sempre explicitamente, pode colocar o historiador no mesmo túmulo dos santos: o tautológico. Ao afirmar sem explicar, calcado em nada mais do que o próprio discurso dos hagiógrafos, as diversas características das hagiografias, poderíamos ter corrido o risco de não compreender, afinal de contas, o que o historiador Patrick Geary muito bem pontuou, isto é, que valores, de que sociedade e de que grupo social estariam estes textos reproduzindo?

Justamente a metodologia que escolhemos para tal trabalho foi propositalmente pensada para responder a questão que referimos. O movimento histórico que analisamos revelou-se de forma meândrica, e nossa comparação procurou demonstrar as permanências de conceitos e alterações de formas do fenômeno da santidade. Comparar

a *Vita Martini* de Sulpício Severo e a *Liber Vitae Patrum* de Gregório de Tours seria colocar lado a lado o iniciante de uma tradição de santidade na Gália, confrontando-o com outro que foi, senão um continuador desta tradição, ao menos um expoente do período seguinte, situando-se ambos no quadro do estabelecimento do “cristianismo gaulês”.

Através do questionamento que realizamos no conjunto da documentação, ressaltando os termos que buscamos trazer à tona para melhor caracterizar as concepções de santidade de cada um, buscamos, compreendendo as próprias movimentações históricas e construções específicas de cada contexto, tomar as ideias iniciais de Marc Bloch para uma comparação e compreender a ausência de modelos em um lado e a adição de novos, ou a mudança de aproximação a estes modelos, procurando iluminar um objeto a partir do outro. Mais do que simples correlatos, procuramos ressaltar o quão fluidos eram as concepções de cada momento em seus próprios contextos. Resultados que nos levam a ponderar o quanto é interessante perceber que nos desviamos, no decorrer da pesquisa histórica, dos caminhos colocados inicialmente. “Desviar” talvez seja uma palavra um tanto incerta. Mudamos, desenvolvemos, reavaliamos e reescrevemos. Contudo, mesmo com todos estes percalços, a pergunta e as indagações iniciais ainda nos levaram até pontos cuja reflexão é extremamente válida.

A hagiografia, como uma “tradição” cultural de um grupo específico, se referenciará e encontraremos correlatos de seus temas e assuntos destacados pelos concílios, além de permitir que seus moldes sejam alterados segundo a lógica da necessidade de cada época – assim como os próprios concílios abordam diferentes temas em contextos diferenciados – mas mantendo uma conformidade específica que a caracteriza como um fenômeno.

O outro ponto de comparação que cremos ter sido necessário foi da forma pela qual as santidades estabeleceriam seus confrontos justamente com o nível de “institucionalização” da figura do bispo, ou melhor, de inserção deste em todas as esferas da sociedade, inclusive da esfera de poder temporal. Em outras palavras, como ambos os hagiógrafos encaravam (negando de diferentes formas, ou afirmando) as relações “oficiais” que os bispos deveriam tecer em diversas situações, refletidas aqui como os correlatos ou disparidades de certas posturas, hábitos e determinações afirmados pelos concílios. Se, para as concepções de Sulpício Severo, Brício se tornava comparável a Judas, sendo corrompido por demônios, para Gregório de Tours este

catecúmeno, posteriormente bispo de Tours, torna-se uma figura moralmente duvidosa que é isentada de qualquer crime pelas ordálias e, embora não tenha se sagrado santo, após passar pelos mesmos percalços de vários pecadores referidos nas hagiografias, volta ao episcopado de Tours permanecendo lá por “sete felizes anos”.

A comparação da documentação (hagiografias e atas conciliares) permite uma importante conclusão: se afirmamos, a todo momento, que a santidade e o santo são construções sociais revelando muito das disputas contextuais, assim também o é a figura do bispo. É através deste ponto que se coloca propriamente dita a questão negativa da resposta às nossas perguntas: a santidade não converge diretamente com a valorização em si do episcopado, mas é moldada pelas necessidades imediatas deste, sendo algumas das negações dos anseios temporais e reivindicações ascéticas e celestiais caracterizadas justamente como parte integrante da legitimação destes mesmos bispos (aqui ecoamos Claudia Rapp). A preocupação com a vida eterna, com a alma, tornava mais importantes as orações, as mortificações, o respeito prestado aos amigos de Deus intrinsecamente ligado com a capacidade destas mesmas pessoas de decretarem à população como ou a quem estes deveriam prestar suas honras, sua obediência e reverência.

Analisando este mote, a maior inserção do bispo na sociedade como um todo, pudemos notar que nos primeiros concílios, por exemplo, a preocupação principal girava em torno dos dogmas da Igreja, com algumas questões de cunho disciplinar e prático do funcionamento da instituição. No fim do Império apresentam-se as leis que vão proibindo pouco a pouco o paganismo (todo o conjunto variado de sistemas de religião não-cristão), além daquelas que discriminam e igualmente proíbem outras formas de cristianismo (o caso mais clássico para o período, o Arianismo, cujo combate serviu de mote para a unificação da Igreja na Gália). Temos, portanto, o cristianismo como religião triunfante e iniciando um processo de organização interna – Martinho é o santo que afirma um novo modelo de santidade, de vida monástica e moral – e é a partir dele que Sulpício Severo considera menos importante o papel do episcopado, considerando-o mesmo como local de corrupção. Após estabelecer este poderoso agente do cristianismo, derruba-se toda e qualquer prática contrária e perigosa (em sua visão) ao estabelecimento da religião cristã, destroem-se templos, convertem-se populações inteiras e nobres de proeminência, ignoram-se as bajulações reais etc. Estabelecem-se, portanto, os contornos a partir dos quais a religião cristã prosperará em uma nova fase de glória.

Nas hagiografias de Gregório de Tours, portanto, temos o santo com diversas atuações em diversos campos de vivência direta das populações, desde o cotidiano mais mundano como a intervenção na ordem social ou produtiva, sempre com a intenção clara de estabelecer, entre seus fiéis, o modelo de reverência que acarretava acreditar que a reprodução cotidiana da vida não poderia ser realizada de forma bem sucedida e favorável sem a participação efetiva dos santos. Entretanto, ao mesmo tempo em que aumenta esta vivência e ela se torna de certa forma aceitável e “natural” (pelo menos segundo a tentativa de estabelecimento por parte das hagiografias), é quando, precisamente, Gregório de Tours coloca seus santos mais poderosos e agentes na realidade como sendo aqueles mais fáceis de *manipular* (com o sentido que colocamos no terceiro capítulo): o bispo morto, enterrado, agindo através de suas relíquias e túmulos. Concomitantemente, a figura dos bispos torna-se proeminente na sociedade, a figura mais poderosa ao canalizar o poder divino se afasta das populações. Ainda que seja justamente neste momento que as camadas mais baixas, para desfrutar deste poder maior, deverão ficar à mercê de bispos ou seus representantes para *manipular* o poder divino ao seu favor. Se a Gália agora está inundada de relíquias trazidas de todos os cantos do mundo, como descreve Gregório, esse se sente também na obrigação de espalhar a partir da Gália toda a glória de seus próprios patronos. Os túmulos dos santos também estão nos principais mosteiros e igrejas, agora se colocam todas as exigências em narrativas extremamente “pedagógicas” e mesmo de forte imposição do calendário litúrgico e da vida cristã, mostrando pessoas que não reservavam os dias santos perdendo suas posses terrenas, ou não recebendo bênçãos básicas, como a cura de ferimentos, quando não respeitam e honram devidamente seus santos.

O desenvolvimento da santidade, entre os bispos e os santos que a constroem efetivamente, através de permanências e rupturas, deve ser encarado conjuntamente ao desenvolvimento da categoria social dos produtores deste fenômeno cultural. Desenvolvimento, principalmente, no sentido de que a Gregório de Tours e aos demais bispos que agora se apoiavam em diversas concepções já elaboradas, de certa forma, por Sulpício Severo, podiam moldar seus principais valores para melhor estabelecer um novo momento diferente e cheio de especificidades. Desenvolvimento, obviamente, não significa linearidade, ecoando a célebre proposição de Hobsbawm (1998).

## REFERÊNCIAS

### Documentação primária:

CONCÍLIOS GAULESES DO SÉCULO QUARTO. In: GAUDEMET, J. (trad). **Conciles Gaulois du IVe Siècle**: Sources Chrétiennes, N° 241, 1977.

GREGÓRIO DE TOURS. DECEM LIBRI HISTORiarUM. In: BREHAUT, Ernest. **History of the Franks**. Nova York: Columbia University Press, 1916.

\_\_\_\_\_. The Sufferings and miracles of the Martyr St. Julian. In: VAN DAM, Raymond. **Saints and their miracles in late antique Gaul**. Princeton: Princeton University Press, 1993. pp. 163-195.

\_\_\_\_\_. The Miracles of Bishop St. Martin. In: VAN DAM, Raymond. **Saints and their miracles in late antique Gaul**. Princeton: Princeton University Press, 1993. pp. 200-303.

\_\_\_\_\_. Glory of the Confessors. In: VAN DAM, Raymond. **Translated Texts for Historians**, Vol. 5. Liverpool: Liverpool University Press, 2004a.

\_\_\_\_\_. Glory of the Martyrs. In: VAN DAM, Raymond. **Translated Texts for Historians**, Vol. 4. Liverpool: Liverpool University Press, 2004b.

\_\_\_\_\_. Life of the Fathers. In: JAMES, Edward. **Translated Texts for Historians**, Vol. 1. Liverpool: Liverpool University Press, 2007.

OS CÂNONES DOS CONCÍLIOS MEROVÍNGIOS (SÉCULOS VI-VII). In: BASDEVANT, B. & GAUDEMET, J. (trads). **Les canons des conciles mérovingiens (VI-VII siècles)**: Sources Chrétiennes, N° 353, 1989.

SULPÍCIO SEVERO. Life of St. Martin. In: SCHAFF, Philip; WALLACE, Rev. Henry. **A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church**: Second Series Volume XI. Nova York: Fathers Of The Church, 1894. p. 9-39.

\_\_\_\_\_. The Letters of Sulpitius Severus. In: SCHAFF, Philip; WALLACE, Rev. Henry. **A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church**: Second Series Volume XI. Nova York: Fathers Of The Church, 1894. p. 40-52.

\_\_\_\_\_. Dialogue. In: SCHAFF, Philip; WALLACE, Rev. Henry. **A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church**: Second Series Volume XI. Nova York: Fathers Of The Church, 1894. p. 53-119.

### Bibliografia Geral

ALFÖLDY, Géza. **A História Social de Roma**. Lisboa : Editorial Presença, 1989.

ANDERSON, P. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. Edições Afrontamento, Porto, 1982.

BARROS, José D'assunção. “*História Comparada: Um novo modo de ver e fazer História*”. In: **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, n. , p.01-30, mar. 2007.

BASCHET, Jerome. **A civilização feudal**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2004.

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.

BEAUJARD, Brigitte. “*Les cités de la Gaule Méridionale du III<sup>o</sup> au VII<sup>o</sup> S.*” In : **Gallia**, Paris, n. , p.11-23, 2006.

BERELSON, Bernard. *Content analysis in communication research*. New York: New York University Press, 1952.

BLOCH, Marc. “*Pour une histoire comparée des sociétés européennes.*” In: **Revue de synthèse historique**. Paris, n. 46. pp. 15-50.

\_\_\_\_\_. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70. 1979.

\_\_\_\_\_. **Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio. França e Inglaterra**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

BOURGAIN, P. & HEINZELMANN, M. “*L'oeuvre de Grégoire de Tours : la diffusion des manuscrits*”. In: **Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international (Tours, 3-5 novembre 1994)**. Tours : Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, 1997. pp. 273-317.

BROWN, Peter. **The cult of the saints: its rise and function in latin christianity**. Chicago : University of Chicago Press, 1982. xv, 187 p.

\_\_\_\_\_. **Society and the holy**. Los Angeles: University of California Press. 1982b.

\_\_\_\_\_. **A ascensão do cristianismo no ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios**. Bauru: EDUSC, 2005.

DE CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 1982.

DOSSE, François. “A hagiografia” In: **O Desafio Biográfico: Escrever uma vida**. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 137-151.

DUCHESNE, L. **Fastes Épiscopaux de l'ancienne gaule: tome deuxième l'aquitaine et les lyonnaises**. Paris: Fontemoing et C. Editeurs. 1910.

FILOTAS, Bernadette. **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature.** Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005.

FONTAINE, Jacques. “*La place particulière de la Vita Martini dans la littérature latine chrétienne*”. In: **Vita Latina**, N°172, 2005. pp. 53-59.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval.** São Paulo, Edusp, 1996.

FREITAS, Edmar Checon de. **Martinho de Tours, o Apóstolo da Gália: Monaquismo e evangelização na Vita Martini de Sulpício Severo.** 189 f. Dissertação (Mestrado) - Uff, Niterói, 2000.

\_\_\_\_\_. **Gregório de Tours e a sociedade crista na Gália dos séculos V e VI.** Niterói: Editora da UFF, 2014.

GEARY, Patrick. **Living with the Dead in middle ages.** Nova York: Cornell University Press, 1994.

GAJANO, Sofia. “*Il culto dei santi: Filologia, antropologia e storia*” In: **Studi Storici**, Anno 23, No. 1, , pp. 119-136 (Jan. - Mar., 1982).

\_\_\_\_\_. “Santidade”. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Volume II.** Bauru: EDUSC, 2002. p. 449-463.

GAUDEMET, Jean. “Introduction”. In: *Conciles Gaulois du IVe Siècle: Sources Chrésiennes*, N° 241, 1977.

GOFFART, Walter. **The narators of barbarian history (A.D. 550-800).** Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon. Princeton: Princeton University Press, 1988.

GOODMAN, Penelope J. “Temples in late antique Gaul”. In: LAVAN, Luke; MULRYAN, Michael (Comp.). *The archaeology of late antique 'paganism'*. Boston: Brill, 2011. p. 165-193.

GUREVICH, Aron I. **Categories of Medieval Culture.** Londres: Routledge, 1985.

HEFFERNAN, T. J. **Sacred Biography: Saints and their biographers in the middle ages.** Oxford: Oxford University Press, 1988.

HEINZELMANN, M. **Gregory of Tours: history and society in the sixth century.** Cambridge: University of Cambridge Press, 2001.

HEN, Yitzhak. **Culture and religion in merovingian gaul, AD 481-751.** Nova York: Leiden, 1995.

HILLGARTH, J. N. **Cristianismo e Paganismo: 350-750 A Conversão da Europa Ocidental.** São Paulo: Madras, 2004.

- HOBBSAWM, E. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- JAMES, Edward. "Introduction". In: *Life of the Fathers*, JAMES, Edward. *Translated Texts for Historians, Vol. 1*. Liverpool: Liverpool University Press, 2007.
- KLINGSHIRN, William E.. **Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 203-204.
- KUNZEL, Rudi & CHEVY, Françoise. "*Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de Méthode*". In: **Annales. Histoire, Science Sociales**. Paris, 47, 1992, pp. 1055-1069.
- LABARRE, Sylvie. "*La composition de la Vita Martini de Sulpice Sévère*". In: **Vita Latina**, N°171, 2004. pp. 102-120.
- LASSWELL, Harold D. *et al.* (org.). **Language of politics. Studies in quantitative semantics**. Cambridge (Mass.): Massachusetts Institute of Technology Press, 1965.
- LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Editorial Estampa, Lisboa, 1979.
- \_\_\_\_\_. **O Imaginário Medieval**. Editorial Estampa, Lisboa, 1994.
- \_\_\_\_\_. **A Civilização do Ocidente Medieval**. EDUSC, São Paulo, 2005.
- MOORE, Michael Edward. **A Sacred Kingdom: bishops and the rise of Frankish Kingdom, 300-800**. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2011.
- PIETRI, Luce. "*La Gaule chrétienne au IVe siècle*". In: **Vita Latina**, N°172, 2005. pp. 60-71.
- RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity: The nature of Christian Leadership in an Age of Transition**. Los Angeles: University Of Californis Press, 2005.
- ROBERT, André D. e BOUILLAGUET, Annick. **L'analyse de contenu**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- ROUSELLE, Aline. "*Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IVe siècle*". In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité T.** 89, N°1. 1977. pp. 333-370.
- SCHMITT, Jean-Claude. **História das Superstições**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.
- VAUCHEZ, A. **La espiritualidade del Occidente Medieval (Siglos VIII-XII)**. Medrid, Ediciones Cátedra, 1985.
- \_\_\_\_\_. "O Santo". In: LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**, Lisboa: Editorial Presença, 1989. pp. 211-230.

VAN DAM, Raymond. **Leadership and community in late antique Gaul.** Los Angeles: University Of California Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Saints and their miracles in Late Antique Gaul.** Princeton: Princeton University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. "Introduction". In: *Glory of the Confessors*, VAN DAM, Raymond (trad.). *Translated Texts for Historians, Vol. 5.* Liverpool: Liverpool University Press, 2004a.

\_\_\_\_\_. "Introduction". In: *Glory the Martyrs*, VAN DAM, Raymond. *Translated Texts for Historians, Vol. 4.* Liverpool: Liverpool University Press, 2004b.

WOOD, Ian. **The Merovingian Kingdoms 450-751.** Londres: Longman Group UK, 1994.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura.** 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.