

A Santidade Episcopal e sua relação com o poder político e civil na Gália do século VI

Episcopal Holiness and its relation to the civil and political power of sixth-century Gaul.

*João Paulo Charrone*¹

*Pâmela Torres Michelette*²

*Mário Jorge da Motta Bastos*³

Resumo

A hagiografia do período e da sociedade merovíngia afirma, entre outras coisas, que os bens monopolizados pela instituição eclesiástica indicam o caminho e o comportamento esperado para se atingir a salvação como algo único para superar as dificuldades terrestres e adquirir o direito de um julgamento favorável nesta vida, bem como a legitimação do poder episcopal junto a qualquer outro poder a que queria fazer frente.

Palavras-Chave: Hagiografia, Poder Político; Poder Civil; Bispos.

Abstract

The hagiography of the period and society Merovingian says, among other things, that symbols monopolized by the ecclesiastical institution indicate the path and expected behavior to achieve salvation as something unique to

¹ Professor Assistente I da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutorando em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis). Membro do grupo de estudos NEAM (Núcleo de Estudos Antigos e Medievais) da UNESP. E-mail: jcharrone@yahoo.com.br.

² Professora Assistente I da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutoranda em História Medieval pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis). Mestra em História Medieval pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis). Membro do grupo de estudos NEAM (Núcleo de Estudos Antigos e Medievais). E-mail: pamelamichelette@yahoo.com.br.

³ Professor Associado II da Universidade Federal Fluminense (UFF), onde atua nos cursos de graduação e pós-graduação em História. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisador do *Translatio Studii* e do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (Seção Pré-Capitalismo), ambos da UFF, e coordenador brasileiro do convênio internacional "Centros Associados de Pós-Graduação Brasil-Argentina (CAPG-BA-Capes – Universidade Federal Fluminense – Universidad Nacional de La Plata). E-mail: velhomario@gmail.com.

overcome difficulties acquiring land and the right to a favorable judgment in this life as well as the legitimacy of episcopal power with any other power that wanted to tackle.

Key-Words: Hagiography, Political Power, Civil Power; Bishops.

Com o intuito de facilitar o entendimento do papel que o santo bispo assumiu na sociedade merovíngia, sentimos a necessidade de mencionar alguns referenciais teóricos propostos por P. Bourdieu (1989; 2003), os quais adotaremos no desenvolvimento do artigo. Esse sociólogo desenvolveu vários conceitos em seu trabalho para analisar e discutir a sociedade, porém são centrais o campo e o *habitus*⁴. No que tange especificamente à questão da formação e estruturação do campo religioso, ele destacou que a legitimidade só poderia ser atingida e garantida através da formação de um corpo de especialistas agregado à constituição de um conjunto de práticas que definam e transformam o grupo, sob condições de uma autonomia relativa. Em outras palavras, como destacou M. Bastos (2006, p. 136.):

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

Dada a possibilidade que qualquer um, qualquer coisa ou qualquer lugar pode ser considerado como santo na sociedade merovíngia, o problema era como localizar as genuínas santidades (VAN DAN, 1985, p. 188-89). Esses

⁴ Entendemos por *habitus* como as possibilidades de apreensão da realidade e ação prática específicas de cada grupo social. Conceito desenvolvido pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu em sua Teoria da Ação Prática (BOURDIEU, 1989).

processos serão promovidos especialmente pelos membros da elite desse campo. A tal grupo cabe a “venda” e a “administração” de bens exclusivos e que sejam reconhecidos por toda a sociedade: a salvação ou o sagrado, ou seja, em nosso caso assistimos, no período merovíngio, aos bispos, a elite do campo, “vendendo” a salvação e o sagrado, o bem monopolizado pela Igreja e reconhecido por todos, para a sociedade através das hagiografias que formavam práticas e comportamentos por meio da *imitatio sancti*.

Pode-se concluir que os trabalhos de evangelização são um *locus* onde claramente se percebe a valorização do sagrado e da salvação no discurso religioso da Igreja frente à sociedade. Em outras palavras, se os santos eram acessíveis a todos, reproduziram-se ao redor deles, como se articulou o benefício a aqueles que dominavam o seu culto – as relações de dependência e submissão que estruturavam a sociedade de então.

O desenvolvimento do culto dos santos na Cristandade Ocidental se iniciou logo nos primeiros séculos do cristianismo e ganhou grande projeção a partir do quarto século, período que ocorreu a apropriação desses cultos pelos bispos (ZÉTOLA, 2007, p. 8). No mundo franco marcado pelas fortes rivalidades, a fonte primária de unidade de forças competidoras dentro da sociedade era a busca do controle do “sagrado”, ou seja, “o controle dos santos pelos bispos não era concedido sem desafiar o resto da sociedade ou sem dúvida os próprios santos” (GEARY, 1988, p. 137.).

Segundo P. Brown, a chegada de uma relíquia ou o estabelecimento de uma festa era um ácido teste de alinhamento de uma comunidade (BROWN, 1982, p. 238), percebemos isso claramente nos esforços de Gregório de Tours, por causa de sua origem auvergiana, em integrar sua própria devoção pessoal a são Martinho, o antecessor bispo de Tours (BRENNAN, 1997, p 125-26.). Além disso, a chegada e a solene recepção das relíquias eram lembretes ao fiel cristão de que sua vida tinha que ser uma luta, era uma poderosa lembrança das grandes obras de Deus feitas para a salvação dos homens, pois ela recordava

aos crentes, em determinado tempo e lugar, a misericórdia de Deus (MARKUS, 1997, p. 101-2).

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

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

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

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

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

Também é importante lembrar que a corte que cercava o rei tinha pouca importância, uma vez que o soberano tomava suas decisões capitais sozinho, eventualmente ele era aconselhado por personagens privados, desta forma, os únicos que tinham alguma possibilidade de limitar o poder do rei eram os bispos (DURLIAT, 1997, p. 189-90). E mais, segundo M. Heinzelmann (s/d., p. 549-50), os trabalhos de Gregório de Tours revelam que ele era consciente de seu poder, de seu valor e de seu papel público junto à comunidade cristã como o *sacerdos Domini* uma vez que endereçou a história em primeiro lugar aos reis.

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

Na efetivação desse processo o santo representava a instituição e objetivava garantir a seus membros a legitimidade frente à sociedade, dado que o santo era visto como o representante de Deus neste mundo e membro da Igreja, o que conferiu aos clérigos um estatuto privilegiado frente à sociedade e, conseqüentemente, aos poderes civis e políticos. Ou seja, embutidos no discurso hagiográfico encontramos ações de caráter político-ideológico, com o objetivo essencial de consolidar uma estrutura de organização social, ou melhor, uma

representação que deveria por meio da atuação de um aparelho ideológico (as hagiografias), inculcar nos fiéis como parâmetros básicos a construção de uma auto-imagem social. Isso, em outras palavras, corresponderia à garantia sobre o monopólio das formas de pensar e agir naquela sociedade por parte do episcopado.

Dessa forma, neste tópico usaremos as hagiografias para demonstrar como os indícios do discurso religioso interferem e interagem na sociedade merovíngia. Especialmente motivadas pelas referências encontradas nos trabalhos de Venâncio Fortunato, buscamos destacar as relações dos santos bispos com o poder civil e político presentes nos textos. Dado que, como salientou W. Klingshirn (1985, p 202), estamos lidando com uma sociedade cujas ações dos bispos ecoam, concomitantemente, nos diversos sistemas de valores.

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

Assim o objetivo é sempre o mesmo: compreender o texto enquanto tal, não despojando seu caráter intrínseco em áreas através de uma busca de explicação de suas causas ou de suas consequências (GUIANCE, 2006, p. 35). Além disso, não podemos nos esquecer também de que nossa concepção de mundo é distinta da percepção e da visão de mundo dos homens da Idade Média. Em uma porcentagem significativa, suas ideias e atos não só nos são alheios, mas também, de difícil compreensibilidade. Assim, é absolutamente real o perigo de atribuir aos homens desse período motivos que não eram os

seus e de interpretar de maneira errônea os verdadeiros motivos que os animaram em sua vida e prática (GURIÉVICH, 1984, p. 52.).

Como vimos às hagiografias narram as vidas dos santos, vários dos quais foram bispos. O que permite concluir que no sexto século o poder miraculoso dos santos era exclusivamente ligado aos representantes eclesiásticos, tais como os preladados, uma vez que a santidade de um rei permaneceu apenas como uma metáfora. Tais características aumentaram a dicotomia existente entre o poder divino dos santos e da Igreja frente ao poder civil e secular dos reis (HEN, 1995. p. 219-20), pois “apenas quando um rei agia como um ‘bom bispo’, era possível que uma cura real ocorresse” (GREGÓRIO DE TOURS, IX, 21). Deve-se destacar, segundo M. Bloch (1993, p. 55-58), que o único rei merovíngio, cujas fontes nos narram (GREGÓRIO DE TOURS, IX, 21), que realizou um milagre foi Gontrão. Apesar desse milagre, não devemos concluir que os merovíngios acreditavam em uma linhagem de taumaturgos, tal evento maravilhoso deveu-se porque Gontrão era considerado pessoalmente como santo.

O rei mais frequentemente mencionado nas *Vitae* escritas por Venâncio Fortunato é Childeberto I. Esses textos mostram a amizade que o rei mantinha com os santos Paterno de Avranches (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria, Vita s. Albini*, cap. 38) e, especialmente, Germano de Paris. Na hagiografia de são Germano o poeta narra a caridade do rei e do bispo, em que ambos competiam no serviço aos pobres (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria, Vita s. Germani*, cap. 13. “Erat ergo expectanda contentio inter sacerdotem et principem”). Segundo M. Reydellet (1981, p 327), encontramos através dessa passagem o tema do *rex-sacerdos*. De acordo com esse mesmo autor, foi Venâncio Fortunato que introduziu verdadeiramente a teoria de uma realeza cristã, uma vez que ele estava livre dos preconceitos de Gregório de Tours (REYDELLET, 1981, p. 343-344). Cabe destacar também que Venâncio Fortunato, em seus trabalhos, nunca usou o título de *Augustus* para nenhum dos reis merovíngios (empregou esse qualitativo apenas para o Imperador

Bizantino Justino II), pois utilizava sempre *rex, princeps e rector* (BRENNAN, 1984, p 4).

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

A imagem do santo bispo que se opõe ao soberano é encontrada em Hilário de Poitiers. Porém, este santo pertence a um passado distante (século IV). Em outras *Vitae* a comparação entre o santo e os magistrados são mais tênues ou em forma de metáforas. Os episódios mais significativos recordam a questão da liberação de prisioneiros que constituía um dos milagre mais “político” de toda hagiografia merovíngia. Esse evento prodigioso acontece na *Vita s. Radegundis* (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, 38-49) cujos indivíduos prisioneiros atestam a santidade de Radegunda.

Essa ajuda aos prisioneiros foi tema inclusive de um dos principais sínodos do período merovíngio, o quinto concílio de Orléans (549). Tal reunião episcopal determinou a obrigatoriedade do arcebispo de visitar as prisões e levar o apoio espiritual e material aos presos (Orléans V (549): cânone 20). É pertinente aqui fazer uma pequena ressalva, visto que não podemos esquecer que, apesar dos componentes caritativos e políticos ligados a este evento, também havia uma dimensão pastoral: era concomitantemente a liberdade individual dos fiéis e seu cristianismo nicênico que estavam sendo protegidos (DUMEZIL, 2005, p. 360).

Mas com relação ao milagre “político” nas hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato, o maior destaque é dado na *Vita s. Germani* (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, 11-27), na qual as libertações servem para opor o bispo Germano aos representantes do poder civil e sublinhar a vitória do primeiro sobre o segundo. Ou seja, notamos aqui que o santo agiu como um “defensor público”, um ofício que pertencia originalmente a alçada da jurisdição civil. A utilização de tais episódios sugere um esforço de Venâncio Fortunato em construir a “propaganda” do santo em todos os níveis sociais, pois o hagiógrafo estava jogando com a insatisfação existente daquele grupo, os cativos, com os poderes civis, dessa forma, tentando atraí-los, através dos milagres dos santos, para a Igreja. Obviamente que era do interesse de qualquer bispo merovíngio estabelecer uma ampla gama de relações, visando aumentar seu *status* dentro dessa coletividade.

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

Contudo, não faltaram episódios que representam a dramática confrontação entre os santificados bispos e reis ou oficiais reais. Segundo Bastos (2006, p. 150), as fontes da Primeira Idade Média referem-se, com frequência, à ameaça da intervenção punitiva de Deus no curso da história. As hagiografias não estão alheias a estas características, pois não é incomum encontrar o santo pedindo a intervenção de Deus em proveito de seus interesses frente aos reis. Concordamos com S. Castellanos (1996, p. 82) que entende que as confrontações funcionavam para que imagens dos bispos como líderes das suas comunidades fossem constantemente renovadas.

Toda vez que Venâncio Fortunato coloca frente a frente o rei e o santo, ele permanece fiel ao esquema habitual da hagiografia merovíngia, ou seja, os eventos são sempre resolvidos divinamente no qual o *ordo laicorum* acabava adulando o santo e os interesses episcopais (REYDELLET, 1981, p 327). Dessa forma, era sempre o bispo que levava vantagem e era sua *auctoritas* e poder espiritual que são mostrados para serem superiores em qualquer exibição de força ou afirmação do poder secular. E mais, percebemos nessas hagiografias que as ações do episcopado, frente ao poder civil e político, pretendiam a valorização dos bens simbólicos que o clero pode oferecer: o sagrado e a salvação.

As relações entre o rei e os representantes do poder civil com o santo nas hagiografias de Venâncio Fortunato sugerem que o poder temporal episcopal funcionava como uma mediação entre seus poderes espirituais, pois quando o bispo não tem êxito em fazer valer sua autoridade temporal frente aos poderes civis da sociedade merovíngia, tais representantes do poder civil são punidos com milagres, obrigando-os a ocupar uma posição suplicante diante do santo bispo até que se “realizem as ordens do servo de Deus”

(VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria, Vita s. Paterni*, cap, 15. “*servi Dei issua complevit...*”). E mais, para C. Leonardi (1989, p. 281), a luta contra o arianismo tinha em parte apagado o aspecto humano de Cristo – a preocupação de mostrar que ele tinha essa mesma qualidade divina do Pai onipotente. Por todos esses motivos a misericórdia, isto é, o amor ao próximo não é a virtude principal do santo Alto Medieval; é certamente uma virtude quase desconhecida.

O melhor exemplo que temos desses episódios encontra-se na *Vita s. Germani* (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria, Vita s. Germani*, cap. 23) no qual Venâncio Fortunato o caracteriza como aquele que era acostumado a prevalecer sobre os próprios reis: *regibus triumphare*. Quando não estava de acordo com o rei Clotário, o santo passava a noite em vigília e em oração,

concomitantemente, o rei era atormentado por febre e dor. Como resultado desse episódio, temos o rei implorando para que Germano visitasse seu palácio, onde o rei confessava seus pecados e o bispo curava a doença que o estava afligindo (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria, Vita s. Germani*, cap. 23).

R. Collins interpretou esses episódios como uma maneira camuflada pela qual os bispos desenvolviam seu poder político. Visto que, face às perigosas revoltas do período, tal autoridade não poderia ser declarada abertamente, então como estratégia, os prelados anunciavam gradualmente ao seu público, por meio de um texto religioso de forte teor persuasivo, no qual os homens interpretavam tais episódios, a subordinação dos representantes dos poderes civis, como uma ação divinamente santificada (COLLINS, 1981, p 115-16). Em outras palavras, o caráter eminentemente moral de uma autoridade pública exercida pelos bispos torna-se evidente em um contexto de penetração religiosa na sociedade; os fundamentos morais desta participação no poder são inseparáveis dos instrumentos e das instituições civis (HEINZELMANN, 1994, p. 43.).

Entretanto, não podemos esquecer que a autoridade episcopal era questionada. Uma vez que encontramos nos trabalhos de Gregório de Tours várias evidências da precariedade e periculosidade desse posto, como destacamos no primeiro capítulo: rivalidades episcopais, rivalidades eleitorais; oposição real ou da população; dependência dos prelados aos reis, e etc.

Com efeito, nos prefácios percebemos que a maior parte das *Vitae* merovíngias eram dedicadas ou a um bispo, ou a um abade, ou a uma abadessa ou a toda uma comunidade monástica. Os religiosos a quem foram dedicadas às hagiografias, em geral, tinham encarregados os autores de redigir a hagiografia de seus santos predecessores. Como foi o caso do bispo Germano de Paris, sucessor de Marcelo e a quem Venâncio Fortunato dedicou a *Vita Sancti Marcelli* (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, 49-54).

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

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

Fato que encontramos nos dois bispos parisienses retratados por Venâncio Fortunato, Marcelo (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria, Vita s. Marcelli*, cap. 9) e Germano (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria, Vita s. Germani*, cap. 61), porque ambos se envolvem em episódios de libertação de prisioneiros. Ou seja, os patronos episcopais de Venâncio Fortunato requisitavam a esse autor uma imagem idealizada deles, a fim de que os leitores

ou os ouvintes reconhecessem uma intimidade de relacionamento que existiria entre o bispo e o seu “companheiro ideal”.

Como hagiógrafo Venâncio Fortunato era sensível a importância dos santos predecessores para seus bispos patronos como um modelo de ideal de comportamento episcopal. E mais, as virtudes dos santos predecessores forneciam e legitimavam as bases do poder social de seus sucessores episcopais (COLLINS, 1981, p 110). Percebemos, dessa forma, que os bispos fizeram da cultura escrita uma poderosa aliada no que tange à autoridade e ao poder, conforme destacou Fox (1998, p. 164):

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

Outro aspecto que nos chama atenção nas hagiografias de Venâncio Fortunato era a proximidade existente entre os santos e esse hagiógrafo. Das seis hagiografias compostas em prosa, podemos afirmar com segurança que o autor estabeleceu contato pessoal com pelo menos dois: Radegunda, a fundadora do convento de Santa Cruz em Poitiers, convento esse que o abrigou por muitos anos; e com Germano, o bispo de Paris, a quem endereçou poemas e a quem dedicou, como já dissemos acima, a *Vita Sancti Marcelli*. Acreditamos que a proximidade entre o santo e o hagiógrafo fornecia credibilidade aos textos, pois era uma forma por meio do qual os diversos segmentos sociais identificavam facilmente a santidade.

Percebemos também uma ação integradora do santo, ainda dentro do campo político. Para além da integração das populações dentro do campo

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

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

Os bispos, patronos de Venâncio Fortunato, potencialmente participantes da hierarquia dos santos, estavam comissionando uma consciente criação de seus precedentes – precedentes estes que uniam a *populi* em volta deles, bispos

considerados como líderes e modelos supremos. Através de uma linguagem, verbal e visual, mais próxima das realidades menos cultas e do uso sequencial dos milagres baseados na liturgia, os autores tornaram seus escritos hagiográficos um astuto meio de divulgação de longo alcance para os bispos que comissionaram tais textos.

Assim, o cristianismo desenvolveu certas características distintivas acentuadas. O bispo aumentou consideravelmente sua influência, nos primeiros séculos do cristianismo, particularmente no caso merovíngio a partir da segunda metade do século VI, em parte por causa das cidades, especificamente das sés, que assumiam vitais funções administrativas; em parte também, porque os aristocratas locais começaram a realizar os votos dos ofícios eclesiásticos como um meio de manter ou aumentar sua tradição e posição local; como também pelos trabalhos que realizava – entre eles a produção das hagiografias – no sentido de aumentar a proeminência das relíquias e do culto dos santos autóctones (VAN DAN, 1993, p. 3).

Nesse sentido, é que tais bispos participavam, junto com o hagiógrafo, da cuidadosa seleção material, que seria transmitida de um pequeno grupo de homens para uma larga audiência situada sobre suas jurisdições episcopais. Assim, percebemos a influência dos patronos episcopais na produção dos trabalhos hagiográficos. Temos um bom exemplo dessa participação episcopal na construção de uma das hagiografias de Venâncio Fortunato: a *Vita Albini*. O bispo Domitianus de Angres, sucessor desse santo, enviou ao hagiógrafo supracitado um de seus discípulos “nutrido de sabedoria” (VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria, Vita s. Albini*, cap. 3) com o intuito de fornecer a essência do relato.

Sobre esse fato, concordamos com R. Collins (1981, p.108) que caracterizou esse evento como mais um fator que colaborava para a concepção que a hagiografia, além de seu caráter edificante, também contribuía para a glória e a autoridade dos bispos sucessores, pois, para esse autor, Venâncio

Fortunato agiu em associação com as diretivas específicas de Domitianus, uma vez que redigiu essa *vita* com as informações coletadas e trazidas pelo discípulo desse bispo. Porém, vimos que Venâncio Fortunato estava associado às diretrizes específicas do grupo episcopal na construção e legitimação da autoridade de seus patronos em todas as *vitae*, não apenas na dedicada ao santo Albino.

Assim, os milagres “fortunatianos” revelam uma dimensão adicional na medida em que sublinham, em sua maioria, a dignidade episcopal e sua vinculação com o âmbito urbano. O mecanismo mais utilizado para essa exaltação consiste em conectar a figura do bispo com o dos santos, os patronos espirituais das cidades. Logo, tais prelados estavam ansiosos para serem percebidos como herdeiros diretos de seus predecessores, perpetuando sua santidade e autoridade (COATES, 2000, p. 1113-14).

Tal patronagem espiritual também refletia no número e na quantidade de doações oferecidas às igrejas. Pois, além da remissão dos pecados, as doações possuem um outro apoio ideológico: a busca da intercessão divina de um santo ou mártir. Intervenção desejada e procurada independentemente de sua condição financeira, porém mais rentável quanto mais rico for o fiel (ZÉTOLA, 2007, p. 8). Em consequência, o sistema caritativo cristão constituía um processo de intercâmbio revelador e reprodutor de uma forma de organização social (MAGNANI, 2005, p. 269).

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

As conexões de Venâncio Fortunato e os bispos patronos revelam três elementos-chave. Primeiro, ao contrário de Sidonius ou Gregório de Tours, que promoveram, em parte, suas carreiras através das suas bem estabelecidas

ligações familiares, Venâncio Fortunato teve que promover através de suas relações estabelecidas, basicamente, com os ‘amigos’ cristãos. Segundo, tais conexões fortunatianas são responsáveis pela área geográfica das séis episcopais cobertas por seus trabalhos, ou seja, seus trabalhos refletem geralmente os horizontes geográficos de seus patronos. Assim, as *vitae* podem ser divididas entre aquelas de foco aquitano (*Vita Hilarii* e *Vita Radegundis*) e aquelas de foco neustrasiano (*Vita Albini*, *Vita Marcelli*, *Vita Germani* e *Vita Paterni*). Terceiro, muito de seus trabalhos respondem pelos desejos de seus patronos, servem tanto como agradecimento pela hospitalidade e amizade, como também revelam a forma como os bispos merovíngios promoviam uma construção coletiva e consciente da imagem dos seus papéis e *status*. Tais imagens refletem um compartilhado sistema de valores interessados na autoridade episcopal, tanto em termos de como isto era adquirido e de como ele era mantido (COATES, 2000, p.1114).

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

Referências

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

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

VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera poetica*. ed. LEO, MGH, AA IV/1, Berlim, 1881.

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

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

BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

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

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

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

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

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

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

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

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

DURLIAT, Jean. "*Episcopus, civis et populus* dans les *Historiarum Libri* de Grégoire". In: GAUTHIER, Nancy; GALINIÉ, Henri (Org.). *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrés international*. Tours, 3-5 novembre 1994. Tours: Associação Grégoire 94, 1997. pp. 185-193.

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

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

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

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

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

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

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

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

LEONARDI, Claudio. "Modelli di santità tra seculo V e VII". In: *Settimane di Studio del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo XXXVI. Santi e Demoni nell'Alto Medioevo Occidentale (Secoli V-XI)*. 7-13 abril, 1988. Spoleto: Presso la sede del centro, 1989. pp. 263-283.

MARKUS, Robert A. *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

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

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

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

ZÉTOLA, Bruno Miranda. "A Política da Caridade Episcopal na Hispania Visigoda". In: VISALLI, A. M.; OLIVEIRA, T. (Org.). *VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Anais*. Vol. III, 06 a 08 de julho de 2005. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2007. pp. 7-15.