

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

LÍLIAN SALABER SOUZA E SILVA

**A ATUAÇÃO DOS MONGES IRLANDESES NA GÁLIA MEROVÍNGIA: 590-
650 d.C.**

Uma comparação entre a *Vita Amandi* e a *Vita Columbani*

NITERÓI

2010

LÍLIAN SALABER SOUZA E SILVA

**A ATUAÇÃO DOS MONGES IRLANDESES NA GÁLIA MEROVÍNGIA: 590-
650 d.C.**

Uma comparação entre a *Vita Amandi* e a *Vita Columbani*

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Social. Setor Temático: História Antiga e Medieval.

Orientador: Prof. Dr. EDMAR CHECON DE FREITAS

Niterói

2010

LÍLIAN SALABER SOUZA E SILVA

A ATUAÇÃO DOS MONGES IRLANDESES NA GÁLIA MEROVÍNGIA: 590-650 d.C.

Uma comparação entre a *Vita Amandi* e a *Vita Columbani*

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Social. Setor Temático: História Antiga e Medieval.

Aprovada em março de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. EDMAR CHECON DE FREITAS – Orientador
UFF

Prof. Dr. MÁRIO JORGE DA MOTTA BASTOS
UFF

Prof.^a Dr.^a LEILA RODRIGUES DA SILVA
UFRJ

Niterói

2010

A Moacir de Souza e Silva e Maria Mendes dos Santos, com amor e gratidão eternos. A lembrança do apoio e confiança deles foi a principal motivação desta obra.

AGRADECIMENTOS

A Deus,

Aos meus mestres,

Aos meus pais,

À Universidade Federal Fluminense,

Ao Professor Doutor Edmar Checon de Freitas,

Ao Professor Doutor Renan Frighetto,

Ao meu noivo, cuja lealdade se mostrou presente em todos os momentos deste trabalho.

RESUMO

Este trabalho investiga a *Vita Columbani* de Jonas de Bobbio e a *Vita Amandi*, cujo autor é desconhecido, estabelecendo uma comparação entre os textos com base na metodologia da análise de conteúdo. A análise busca situar as opções estilísticas presentes em cada texto nas tradições de escrita hagiográfica irlandesa e gaulesa, as quais foram relacionadas ao contexto da atuação dos monges irlandeses na Gália merovíngia da primeira metade do século VII. Dentre estes o que alcançou maior destaque foi São Columbano, homem que, tendo chegado à Gália em 590 d.C., desde logo estabeleceu relações diretas com as casas reais merovíngias. Sua inserção no ambiente aristocrático atraiu discípulos francos que em breve se lançaram a pregar, fundar mosteiros afiliados à linha irlandesa e/ou patrociná-los, instaurando assim uma nova fase na história monástica gaulesa altomedieval. Santo Amando, um dos principais nomes desta geração, representa bem esta tendência, motivo pelo qual ficou conhecido como “o bispo viajante”.

Palavras-chave: Columbano, Amando, Irlanda, Gália, Monasticismo.

ABSTRACT

This paper investigates the *Vita Columbani* of Jonas from Bobbio and the *Vita Amandi*, whose author is unknown, establishing a comparison between these texts based on the content analysis' methodology. The analysis aims to situate the stylistic options of each text in the Irish and Frankish hagiographic writing traditions, which are related to the activities of the Irish monks living on the Merovingian Gaul on the first half of the seventh century. Among these monks the most notorious was Saint Columban, who arrived at Gaul in 590 d.C and soon had close connections with the royal Merovingian family. His familiarity with the aristocratic environment attracted Frankish disciples who later started to preach, found monasteries of the Irish line or to support them, this way opening a new phase in the Frankish monastic history. Saint Amand, one of the main names of this generation, illustrates this trend, and that's the reason why he became known as the "traveling bishop".

Keywords: Columban, Amand, Ireland, Gaul, Monasticism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO,	9
2. O MONAQUISMO IRLANDÊS NO SÉCULO VI,	30
2.1. ASPECTOS GERAIS,	33
2.2. A CONVERSÃO AO CRISTIANISMO,	36
2.2.1. LUZ E SOMBRA NO DEBATE HISTORIOGRÁFICO,	39
2.3. OS PENITENCIAIS IRLANDESES,	48
2.3.1. O PENITENCIAL DE SÃO COLUMBANO,	52
2.4. OS MOSTEIROS IRLANDESES,	57
2.4.1. UMA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA,	57
2.4.2. A FORMAÇÃO INTELLECTUAL DOS MONGES IRLANDESES,	60
3. OS PEREGRINOS IRLANDESES NA GÁLIA,	66
3.1. O IMPACTO DE COLUMBANO,	67
3.1.1. FONTES DISPONÍVEIS,	68
3.1.2. PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS,	72
3.2. COLUMBANO E A ARISTOCRACIA MEROVÍNGIA,	79
3.3. AS CRÔNICAS DE FREDEGÁRIO,	86
3.3.1. A SEXTA CRÔNICA DE FREDEGÁRIO (LIVRO IV),	88
3.4. SANTO AMANDO: O BISPO VIAJANTE,	93
4. HAGIOGRAFIA: ESPECIFICIDADES DO CONCEITO,	96
4.1. OS CONCEITOS DE SANTO E SANTIDADE SOB PERSPECTIVA,	101
4.2. CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS,	107
4.2.1. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS,	107
4.2.2. HAGIOGRAFIAS: UM GÊNERO?,	114
4.3. HAGIOGRAFIAS IRLANDESAS E CONTINENTAIS: UMA COMPARAÇÃO,	116
4.4. CONCLUSÃO,	126
5. VITA COLUMBANI E VITA AMANDI: UMA COMPARAÇÃO,	129
5.1. APRESENTAÇÃO E JUSTIFICATIVA DAS CATEGORIAS,	133
5.2. ESTUDO CRÍTICO DAS FONTES,	139
5.3. CARACTERÍSTICAS GERAIS DOS TEXTOS,	141
5.4. APLICAÇÃO DA GRADE DE CATEGORIAS,	148
5.5. ANÁLISE DOS RESULTADOS,	154
5.5.1. GRUPO UM,	154
5.5.2. GRUPO DOIS,	164
5.5.3. GRUPO TRÊS,	171
5.6. CONCLUSÃO,	178
5.6.1. COLUMBANO E AMANDO COMO AGENTES HISTÓRICOS,	183
6. CONCLUSÃO,	182
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS,	195
7.1. OBRAS CITADAS,	195
7.2. OBRAS CONSULTADAS,	196

1. INTRODUÇÃO

Nos anos de 640 d. C, Agilberto, um nobre franco que terminaria seus dias como bispo de Paris, viveu por alguns anos como estudante na Irlanda. Sua visita é instigante porque nesta época os Francos ainda eram o povo mais poderoso da Europa Ocidental, enquanto a Irlanda era considerada como um lugar próximo ao fim do mundo. No entanto ele foi apenas o primeiro de vários visitantes estrangeiros na Irlanda que foram mencionados pelo historiador nortumbriano Beda.¹

A viagem de Agilberto foi uma consequência de outra jornada anterior, em sentido reverso, da Irlanda para a Gália: a peregrinação do monge irlandês Columbano (540-615). Esta peregrinação não se destinava à visita de algum templo; tampouco se tratava de uma viagem a um lugar santo em que orações eram proferidas e depois retornava-se ao lugar de origem. A viagem de Columbano não objetivava retorno: era uma jornada pensada para afastar-se de tudo o que lhe fosse familiar, como a terra natal ou os entes queridos. O resultado mais direto foi a fundação de três monastérios, sendo dois deles localizados ao Norte da Burgúndia – Annegray e Luxeuil – e um ao Norte da península itálica, em Bobbio. De acordo com Charles-Edwards, a partir de tais bases Columbano chegou à posição de eminente homem santo dos reis merovíngios e de sua

1 CHARLES-EDWARD, T. M. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.10.

aristocracia na primeira metade do século VII – “controverso, sem dúvida, mas santo ainda assim.”²

Agilberto, o nobre franco ao qual nos referimos acima, foi enterrado em Jouarre, um monastério próximo a Paris que fora fundado por uma das mais influentes famílias a dar suporte ao trabalho de Columbano. Do ponto de vista de Charles-Edward, sua viagem evidencia que os elos entre Gália e Irlanda não haviam sido quebrados até então. O ponto de partida para a construção destes vínculos se deu com a chegada, em território gaulês, de um grupo de doze monges irlandeses conduzidos pelo próprio Columbano, no ano de 590 d. C.

A viagem de Agilberto não representa um caso singular e isolado dentro do contexto sócio-cultural franco da primeira metade do século VII. Ao contrário, não foram poucas as pessoas que, naquela época, passaram algum tempo como estudantes na Irlanda. Tais viagens refletem o fato de que muitas famílias francas de renome começaram a vivenciar, a partir de 590, uma atmosfera religiosa então dotada de alguns novos traços, oriundos, em boa medida, das idéias e práticas monásticas irlandesas que chegaram ao continente por meio de seus monges. Tal é o contexto imediato do objeto de pesquisa deste trabalho, porém para fins introdutórios é necessário situá-lo em um quadro ainda mais amplo, a saber, o processo de implantação e consolidação do cristianismo em território franco.

A conversão oficial dos invasores germânicos da Gália, Espanha e, posteriormente, Itália, ao catolicismo, permitiu à Igreja levar muito adiante a cristianização do campo.³ Os Francos, embora tenham sido os últimos invasores da Gália, foram os que lograram maior êxito. A história de sua conversão tradicionalmente se inicia com a conversão de um indivíduo: Clóvis, o rei guerreiro que consolidou boa parte da expansão territorial franca sobre a Gália entre os anos de 481 e 511 d.C. Sabe-se que a tradição de atribuir à conversão de Clóvis o caráter de pedra fundamental do processo de conversão dos Francos remonta ao registro de Gregório de Tours, porém não interessa aqui a discussão sobre o grau em que o cristianismo estava implantado nesta sociedade antes ou depois da conversão de Clóvis. Para nosso objetivo basta deixar claro que a con-

2 Ibid. p. 11.

3 HILLGARTH, J. N. (ed). *Christianity and paganism, 350-750: the conversion of Western Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, p.137.

versão deste povo foi um processo bastante gradual, o qual progrediu em distintas velocidades em distintas partes do mundo franco. Deste heterogêneo mundo destacaremos, para nossos propósitos, a região Nordeste da Gália, área em que vivia uma grande proporção do povo franco e em que os processos de migrações e estabelecimentos haviam desestruturado totalmente o arcabouço diocesano.⁴ Aqui a conversão dos Francos e a reconversão ou conversão dos Galo-Romanos ainda estavam em pleno curso em meados do século VII.

De acordo com Edward James, nesta região, embora sejam conhecidos alguns eclesiásticos Galo-Romanos que trabalharam como reorganizadores e talvez missionários, a atividade missionária de bispos parece ter sido reduzida até o século VII; a partir de então, a maior parte desta atuação associa-se ao movimento monástico iniciado por São Columbano, o líder do primeiro grupo de monges irlandeses que desembarcaram em território gaulês.⁵ Por esta razão, delimitamos nosso recorte temporal entre o ano de chegada ao continente deste grupo, em 590 d.C, e o ano de 750 d.C, visto que a partir de 730, aproximadamente, a Regra de São Bento começou a predominar, inicialmente ao lado da de São Columbano. Pouco tempo depois, porém, a Regra de São Bento assumiu o papel principal no cenário monástico da Gália, sendo que o predomínio foi praticamente completo antes do fim do século VIII.⁶

A importância do processo de expansão cristã na Gália, a nosso ver, reside no fato de que aí vem a se estabelecer a primeira monarquia católica do Ocidente, para o sucesso da qual a aliança entre a Igreja e a casa real desempenhou um papel fundamental. Além disso, a Gália franca converteu-se no novo centro político e econômico do Ocidente, após a desagregação definitiva do Império Romano nessa região.⁷ O universo cultural dentro do qual essas transformações se deram esteve profundamente associado à religião cristã, e daí a necessidade de uma melhor compreensão dos sucessos e reveses por ela enfrentados em seu estabelecimento definitivo nessa porção do Ocidente. Naturalmente, uma das formas de se buscar entender como o cristianismo

4 JAMES, Edward. *The Franks*. Nova York: Basil Blackwell, 1988, p.128.

5 Ibid., p. 135.

6 BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999, p. 128.

7 Cf. LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1995, cap.1 e 5.

avançou em tal região é identificar as distintas contribuições e inspirações existentes no processo, o qual pode ser comparado, nesse sentido, a um rio que se torna mais caudaloso e imponente à medida que recebe o aporte de seus vários afluentes. Uma de tais contribuições foi, sem dúvida, o aporte trazido pela atuação dos monges irlandeses na Gália, como tentaremos demonstrar neste trabalho. Evidentemente, não foi o único, nem tampouco o principal, mas deixou marcas específicas e profundas que validam o intento.

É preciso, todavia, mencionar as distintas posições historiográficas existentes acerca do alcance efetivo da influência irlandesa sobre a Gália e do grau de originalidade da proposta monástica trazida por Columbano em relação às formas monásticas já conhecidas ali. Para tanto, optamos agora por reproduzir, sucintamente, a análise do eminente altomedievalista contemporâneo Ian Wood⁸, cujos estudos apontam, com notável sensatez, os possíveis limites da influência irlandesa sobre a Gália da primeira metade do século VII e sintetizam as discussões sobre o assunto.

Ian Wood afirma que um dos mais notáveis traços dos primeiros anos das invasões foi o desenvolvimento do monasticismo na Gália meridional. Os patronos do movimento monástico eram, em sua maioria, membros da aristocracia galo-romana, e destes o mais influente foi Honorato, o fundador do célebre monastério da ilha de Lérins, na costa sul da Gália. Para o autor, Lérins foi importante em duas maneiras: primeiro, como promotor dos ideais monásticos na Gália; segundo, como local de formação de uma sucessão de bispos que tiveram grande impacto sobre a aristocracia galo-romana e, posteriormente, franca. Todavia Lérins não foi o único centro monástico de destaque na Gália. Wood se remete também a Martinho, bispo de Tours que estabeleceu, em fins do século IV, uma tradição ascética em Toraine e Poitou; e João Cassiano, um oriental com largo conhecimento do ascetismo egípcio que, embora ligado a Lérins escreveu, em Marselha, dois clássicos da literatura monástica, intitulados *Les Institutes* e *Les Conferences*. Assim, em larga medida, a tradição do ascetismo aristocrático teria se espalhado pela Gália como resultado das carreiras episcopais de alguns monges formados em Lérins.

Quanto à localização geográfica dos mosteiros, Wood também salienta que a maioria dos monastérios já existentes na Gália do século VI estava locali-

8 WOOD, Ian. *The Merovingian Kingdoms: 450-751*. Nova York: Longman, 1994.

zada na Provença, Aquitânia e Burgúndia e eram mais urbanos que rurais. Mas o autor chama atenção para a necessidade de considerar que a dimensão assumida pelo monasticismo nas áreas ao Norte da Gália provavelmente foi sub-representada nos registros históricos, posto que as fontes sobreviventes tendem a ser menos informativas sobre as regiões Norte e Nordeste do que as demais.⁹

Sobre este pano de fundo introdutório, o historiador britânico nos alerta para o fato de que Columbano não representou a única figura a trazer novas influências para o monaquismo merovíngio; mesmo em termos de influências irlandesas sua atuação não significou um monopólio.¹⁰ Entre outros irlandeses vivendo na *Francia* destacaram-se os irmãos Fursey e Foilan, os quais, em um momento posterior, também estiveram relacionados com importantes famílias nobres, como a de Pepino I. Além disso, Wood observa que, de várias maneiras, os sucessores francos de Columbano foram mais influentes do que ele próprio. A distinção entre duas tradições monásticas de origem irlandesa – a dos irlandeses na Gália e a de seus discípulos francos – corrobora a tese de que, em lugar de juntar todos os múltiplos elementos presentes na história monástica da Gália no século VII em um único movimento, é mais prudente pensar em termos de diversidade de influências. Como consequência, é preciso manter em mente que Columbano, embora tenha passado à história como uma das personagens de maior destaque na história monástica da Gália do século VII, não representou a única forma de monaquismo irlandês lá encontrado. Para I. Wood, Columbano sequer teria desempenhado o principal papel na expansão da influência de Luxeuil, já que esta teria ocorrido após sua morte e pelas mãos de francos, mais do que de irlandeses, e em um momento em que Luxeuil já havia modificado a legislação dada por seu fundador.¹¹

Embora o recorte espacial aqui efetuado privilegie o Nordeste da Gália, é mister observar que a influência irlandesa também foi sentida sobre a Gália meridional. Neste sentido, Michel Sot¹² faz duas importantes considerações, em sentido oposto ao defendido por I. Wood. A primeira delas salienta que, em um

9 WOOD, 1994, p. 185.

10 Ibid., p. 190.

11 Ibid., p. 192.

12 SOT, Michel; BOUDET, Jean-Patrice; GUERREAU-JALABERT, Anita (orgs.). *Histoire culturelle de la France*. Paris: Éditions du Seuil, 1991. 4v.

primeiro momento, o monaquismo columbiano atingiu mais os aristocratas que os eclesiásticos, sendo os jovens aristocratas os que se juntaram aos irlandeses. Dos grandes nobres saíram os monges ou fundadores de mosteiros, como por exemplo Arnulfo, ancestral dos carolíngios, que se tornou padre em Metz em 620 e fundou um mosteiro columbiano naquela cidade. Através destas personagens, as quais participaram da corte dos reis merovíngios Clotário II e Dagoberto, o espírito columbiano atingiu o sul da Gália, embora em menor medida. Michel Sot chega a afirmar que uma certa unificação cultural da Gália se operou pela espiritualidade e monaquismo columbianos, o que não significa, vale ressaltar, que os mosteiros fundados pelos discípulos do monaquismo trazido por Columbano se restringissem à obediência dos preceitos de tal regra. Em realidade, neste momento, as regras seguidas pelos mosteiros caracterizavam-se pela coexistência de elementos oriundos de regras distintas, algumas anteriores à de Columbano e que ainda floresciam. A própria regra columbiana, inclusive, não era hostil a outras tradições monásticas, e a história do começo do desenvolvimento da regra beneditina esteve intimamente ligada a mosteiros influenciados por Luxeuil.

O segundo ponto destacado pelo autor se refere ao papel desempenhado pela primeira geração de monges irlandeses na história cultural gaulesa. Sot observa que a chegada dos mesmos não provocou diretamente uma renovação dos estudos clássicos mas uma renovação da consciência religiosa. Entretanto, ressalta o autor, na história do cristianismo é de se notar que

toda reforma ou renascença religiosa implicou um retorno aos textos e por conseguinte uma grande exigência acerca da qualidade da leitura, da cópia e portanto da escrita. Toda reforma religiosa implica uma renovação dos estudos [...], sendo assim, o monaquismo columbiano teve uma influência decisiva na história cultural da França no século VI e na primeira metade do século VII.¹³

Os estudos de Patrick Geary corroboram estas observações. Geary destaca que os efeitos da influência religiosa irlandesa não se limitaram ao rei, à corte neustriana e à aristocracia do norte da Gália. Nobres do sul, habituados ao ambiente da corte, como Desidério de Cahors, foram afetados, e

13 SOT, 1991, v.1 (*Le Moyen Age*), p. 320.

à medida que o amálgama de várias tradições aristocráticas gaulesas se tornou mais notável, o movimento se espalhou pelo leste e sul assim como no norte [...]. Pela primeira vez na história ocidental, a maré da cultura religiosa mudou de direção. Depois de séculos de formas mediterrâneas de cristianismo gradualmente penetrando no norte, uma nova e vigorosa forma de cristianismo, intimamente ligada aos interesses reais e aristocratas e às bases de poder, se expandia do norte, gradualmente transformando o sul romanizado.¹⁴

Além disso, P. Geary destaca que os mosteiros fundados por membros da aristocracia não eram apenas centros de devoção. Eles foram integrados à vida política e social das famílias que os fundaram, isto é, tornaram-se pontos de sustentação das unidades políticas de controle familiar. Alguns de seus membros, servindo como os primeiros abades ou abadesas destas fundações, passaram, com o tempo, a ser reverenciados como santos, adicionando dessa forma um elemento poderoso de prestígio à tradição familiar. Deste ponto de vista, Columbano e sua tradição monástica teriam fornecido a base religiosa comum sobre a qual as redes sociais e políticas dos aristocratas francos, em especial os do norte da Gália, puderam unir-se.¹⁵

De fato, não é possível desvincular a atuação dos missionários irlandeses na Gália do contexto político que então vigorava, e o impacto de Columbano deve ser situado dentro de um quadro social e político bastante específico. Afinal, ao desembarcarem no continente em 590 eles encontraram um cenário de guerras civis e neste meio passaram a atuar. O historiador contemporâneo Marcelo Cândido ressalta que as guerras civis que assolaram o *Regnum Francorum* desde a morte de Clotário I, em 561, até o ano de 613, alteraram significativamente as relações entre a realeza e as aristocracias laica e eclesiástica, e contribuíram para o aumento da importância dos bispos e dos grandes no edifício político franco.¹⁶ O período termina com a vitória de Clotário II, o qual foi, após mais de sessenta anos, o primeiro rei franco a governar ao mesmo tempo os três *regna*: Austrásia, Nêustria, Burgúndia. Para nossos objetivos o que interessa destacar do período são, por um lado, suas repercussões nas re-

14 GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Nova York: Oxford University Press, 1988, p. 288.

15 Ibid., p. 290.

16 SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 231.

lações entre reis, aristocratas, bispos e santos - já que é especificamente nesse contexto político que deve ser situada a atuação dos monges irlandeses-; por outro, os contatos estabelecidos entre as casas columbianas e a corte real . Conforme foi dito, para Marcelo Cândido é evidente que as guerras civis beneficiaram a aristocracia laica e a aristocracia eclesiástica da Gália, na medida em que esses grupos puderam ampliar sua influência diante das divisões do poder real. Assim, durante a segunda metade do século VI, os grandes do reino teriam exercido um papel bem mais importante no *Regnum Francorum* que durante os períodos precedentes. Para M. Cândido, as minoridades de Childeberto II, de Clotário II, de Teuderico II e de Teudeberto II proporcionaram a esses grupos uma experiência ímpar e a prática do exercício do poder nos três *regna*. Durante a primeira metade do século VI, esse fenômeno teria sido mais raro.¹⁷

Feitas tais considerações, cabe agora definir com precisão o propósito que nos guia. Dado o relevante papel do monaquismo irlandês na Gália merovíngia da primeira metade do século VII, decidimos estabelecer uma comparação entre as hagiografias de Columbano e Amando, homens cuja reputação foi aureolada com o atributo da santidade e que são, respectivamente, marcos da influência dos monges irlandeses na Gália e da expansão deste legado. A opção por Amando é justificada tanto por sua trajetória quanto por suas relações: ele fora um nobre franco que, embora nascido na Aquitânia, teve conexões com os discípulos de Columbano e atuou em regiões mais ao norte. A decisão de passar a vida “em exílio”, tomada cedo em sua vida, está diretamente na tradição irlandesa de “peregrinação em nome de Cristo” - uma tradição por ele compreendida, conforme diz seu testamento, como uma missão “por todas as províncias e nações por amor a Cristo”¹⁸. A jornada de Amando pelo Danúbio para evangelizar os eslavos e suas pregações aos bascos ilustram sua convicção. A isso são adicionadas as conexões com Roma, evidentes nas duas viagens de Amando a esta cidade, e com os governantes merovíngios, na medida em que as duas missões remotas de Amando - aos eslavos e aos bascos - dirigiram-se a povos sob a influência (embora não sob o controle) dos francos.

Deste modo, nosso objetivo é perceber, nos textos, a existência ou não de ecos da relação cultural estabelecida entre Gália e Irlanda, expressa, sobre-

17 SILVA, 2008, p. 270.

18 HILLGARTH, J. N, op. cit., p. 156.

tudo, no meio monástico. Identificar tais possíveis reflexos e relacioná-los com as forças sociais em jogo no período mostra-se, portanto, desejável e pertinente. Para tanto, optamos pela adoção da metodologia própria da análise de conteúdo, em virtude de sua adequação ao trabalho com textos de cunho narrativo, definidor, em primeira instância, do chamado gênero hagiográfico. Vê-se, portanto, que é indispensável discutir conceitos como o de santo, santidade, cultura e religiosidade popular, motivo pelo qual reservamos a discussão dos dois primeiros ao terceiro capítulo, dedicado às particularidades e necessidades da abordagem histórica das hagiografias, ao passo que os últimos iniciam, aqui, a apresentação dos conceitos teórico-metodológicos – bem como do tratamento historiográfico que tem sido dispensado aos mesmos – que nortearam a pesquisa.

A discussão sobre os conceitos de religiosidade e cultura popular na Idade Média inscreve-se no próprio curso do desenvolvimento de distintas abordagens históricas do milênio medieval, sendo parte de um movimento historiográfico moderno que defende uma história mais democrática e diversificante. A aproximação entre história e antropologia, defendida pela corrente historiográfica francesa conhecida como *Escola dos Annales*, gerou uma multiplicação de trabalhos que buscaram revalorizar as manifestações religiosas populares, quer sob a rubrica da *história das mentalidades*, quer sob a da *história cultural*. Alguns destes trabalhos foram elaborados de forma claramente séria, outros tem alcance mais duvidoso. De qualquer maneira, um estudioso da cultura medieval já não pode, hoje, ignorar a questão muito delicada da religiosidade popular, ainda que ela não constitua seu principal objeto de análise.

Nesse âmbito, embora a percepção da existência de distintos níveis culturais sempre estivesse presente, as divergências se deram – e ainda se dão – no que se refere às relações entre estes níveis. Há abordagens que podem ser definidas pelo foco nas relações de oposição, resistência ou bloqueamento, seja das camadas superiores ou das camadas inferiores da sociedade altomedieval. Todavia, também destacaram-se muitos autores que optaram pela via da influência mútua entre estes níveis culturais. Passaremos agora à exposição sucinta dos principais argumentos de uma e outra posição, escolhendo para

isso alguns dos principais medievalistas que têm se debruçado sobre o assunto. Salientamos desde já que a divisão acima feita entre os historiadores que dão primazia às relações de oposição cultural, por um lado, e aqueles que a concedem à assimilação e influência mútuas, por outro, tem um fim meramente didático e introdutório, visto que em uma e outra perspectiva existem divergências e não se pode tão facilmente enquadrar as inúmeras pesquisas existentes sobre o tema nestas categorias esquemáticas. Porém, cremos que, se mantivermos isso em mente, esta forma de apresentação é eficaz para visualizarmos o atual estágio do debate historiográfico.

Vejamos, para começar, a contribuição de Jacques Le Goff sobre o assunto. Referindo-se à Alta Idade Média, em um de seus textos o autor afirma que as duas formas essenciais que agiram sobre as relações entre os meios sociais e os níveis de cultura foram o peso da massa camponesa e o monopólio clerical.¹⁹ A primeira diz respeito à emergência da massa camponesa como grupo de pressão cultural, já que, embora ela se mantivesse afastada do universo cultural, fazia pesar sobre esta cultura uma ameaça que obrigou os clérigos a promoverem um movimento para ela direcionado, ou seja, de “cima para baixo”. Quanto ao monopólio clerical, Le Goff chama a atenção para dois aspectos. Por um lado, o fato de que a clivagem cultural não coincidia com a estratificação social, pois a cultura intelectual se tornou monopólio da Igreja. Desta forma, apesar das diferenças no grau de cultura dos clérigos, a linha essencial de separação era a que separava os clérigos dos leigos. Por outro, o autor destaca que a despeito da tendência para a regionalização, esta cultura eclesiástica teve, mais ou menos por todo o lado, a mesma estrutura e o mesmo nível, dando como exemplos desta similitude Isidoro de Sevilha e a cultura visigótica no princípio do século VII e a cultura monástica irlandesa de Ynis Pyr, na primeira metade do século VI. Segundo Le Goff, o que esta cultura eclesiástica encontrou à sua frente foi, mais do que uma cultura pagã do mesmo nível e do mesmo tipo de organização, “uma *cultura de caráter mais guerreiro entre a aristocracia militar dos povos germânicos na alta Idade Média* [grifo nosso] e de matiz sobretudo camponês no conjunto das camadas inferiores ruralizadas”²⁰.

19 LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. São Paulo: Editorial Estampa, 1993, p. 208.

20 LE GOFF, 1993, p. 211.

Mais ainda, o autor salienta que nos séculos VII e VIII é possível observar o ideal aristocrático invadir a literatura hagiográfica a ponto de lhe impor um tipo aristocrático de santo. Esta observação será retomada e analisada no capítulo IV desta dissertação, quando formos comparar as hagiografias de Columbano e Amando.

É interessante observar que, na busca de analisar a atitude da cultura eclesiástica perante a cultura popular, Le Goff se refere a esta como “cultura folclórica”. Citemos sua definição da mesma:

Por cultura folclórica entendo sobretudo a camada profunda da cultura (ou da civilização) tradicional (no sentido de A. Varagnac) subjacente em toda sociedade histórica e, parece-me, aflorando ou prestes a aflorar na desorganização que reinou entre a Antiguidade e a Idade Média. O que torna a identificação e a análise desta camada cultural particularmente delicadas é ela ser recheada de contribuições históricas discordantes pela idade e pela natureza [...]. São, se se quiser, os dois paganismos da época: o das crenças tradicionais de muito longa duração e o da religião oficial greco-romana.²¹

Vale ressaltar que não obstante o autor tenha, no texto acima transcrito, estabelecido uma distinção entre o paganismo oficial e as crenças tradicionais cuja origem perdia-se no tempo - ambos ainda presentes e atuantes no universo cultural de então, mesmo que não isentos de transformações -, ele admite que os autores cristãos da Baixa Antiguidade e da Alta Idade Média não a tinham em mente e pareciam mais preocupados em combater o paganismo oficial do que as velhas superstições, as quais mal distinguiam.

Le Goff afirma que houve, sem dúvida, um certo acolhimento deste folclore na cultura clerical. Este acolhimento teria sido favorecido por certas “estruturas mentais” comuns às “duas culturas”, em especial a confusão entre o terrestre e o sobrenatural, o material e o espiritual, possível de ser observada, por exemplo, na atitude perante os milagres e no culto das relíquias. Outra razão seria a tática evangelizadora, já que sua prática reclamava um esforço de adaptação cultural do clero que se manifestou na língua (*sermo rusticus*), no recurso às formas orais (sermões, cantos) e a certos tipos de cerimônias, tais como as procissões, ladainhas e a cultura litúrgica. A cultura eclesiástica, mui-

21 Ibid., p. 212.

tas vezes, inseriu-se nos quadros da cultura folclórica, como nos casos da localização das igrejas e oratórios e das funções pagãs transmitidas aos santos.

Porém, para o autor, a iniciativa foi a recusa desta cultura folclórica pela cultura eclesiástica, de tal forma que a oposição foi mais fundamental do que os amálgamas e as simbioses. E em que consistia este fosso cultural? De acordo com o autor, na oposição entre o caráter fundamentalmente ambíguo e equívoco da cultura folclórica, isto é, na crença em forças simultaneamente boas e más, a qual ia de encontro ao “racionalismo” da cultura eclesiástica, herdeira da cultura aristocrática greco-romana. Esta, em contraposição, pressupunha a separação do bem e do mal, do verdadeiro e do falso, da magia negra e da magia branca, sendo o maniqueísmo propriamente dito evitado apenas pela onipotência de Deus. Por este motivo, a barragem que a cultura clerical opôs à cultura folclórica provinha não somente de uma hostilidade consciente e deliberada, mas também da incompreensão. Em outras palavras, o fosso que separava a elite eclesiástica da massa rural era sobretudo, para Le Goff, um fosso de ignorância, ainda que “a formação intelectual [daquela elite], origem social e implantação geográfica (quadro urbano, isolamento monástico) a tornassem permeável à cultura folclórica”²².

Sob sua perspectiva, então, o que assistimos, no Ocidente da Alta Idade Média, foi mais “um bloqueamento da cultura inferior pela cultura superior, uma estratificação relativamente estanque dos níveis de cultura, do que uma hierarquização, dotada de órgãos de transmissão que garantam influências uni ou bilaterais, entre os níveis culturais.”²³ Naturalmente, é possível notar que, embora a tenhamos exposto como símbolo de uma posição historiográfica que concede maior peso às relações culturais de oposição, o trabalho de Le Goff não apenas menciona e justifica a inter-relação entre os distintos níveis culturais – por ele denominados “superior” e inferior” –, como também apresenta suas próprias ambiguidades e limitações. Ao mesmo tempo em que o autor trata a existência de certos traços culturais comuns a ambos os níveis - a saber, a ausência de uma delimitação precisa entre os mundos terrestre e sobrenatural - como um fator facilitador do acolhimento da “cultura folclórica” pela cultura eclesiástica, ele identifica na oposição entre o caráter ambíguo da cultura fol-

22 LE GOFF, 1993, p. 215.

23 Ibidem.

clórica e o racionalismo dualista da cultura eclesiástica a principal razão do “fosso cultural” existente.

De fato, o dualismo popular/elitista é, talvez, um dos mais persistentes legados do foco que a história cultural jogou sobre os caracteres não cristãos da religiosidade medieval, tão logo a visão predominante no século XIX - segundo a qual o milênio medieval teria sido um período dominado pelo catolicismo oficial – passou a ser alvo de ferrenhas críticas. O processo de revisionismo obteve maior vigor a partir da década de 1970 com os esforços de historiadores como Jean Delumeau ²⁴ e, à medida que o interesse na cultura popular trazia à luz mais exceções à regra, isto é, evidências de magia e paganismo, toda a noção de uma sociedade cristã foi posta em xeque e limitada a uma minoria da sociedade medieval.

Desta maneira, a oposição entre popular e elitista subsistiu também nos trabalhos que se orientaram sobretudo no sentido de perceber uma produção cultural ativa, desafiando, ou mesmo sobrevivendo, à pressão das elites dominantes. Simplesmente, nestes trabalhos, invertem-se os termos da questão, permanecendo, contudo, a mesma visão dicotômica. Estudiosos como Raoul Manselli ²⁵, Michel Vovelle ²⁶ e Delaruelle ²⁷ trabalharam com o paradigma da religiosidade popular em reação ao modelo tradicional de uma igreja dominante, observada desde o ponto de vista institucional e teológico, e definiram, portanto, a religiosidade/cultura popular em oposição à elite dominante. Para tanto, lançaram mão de diferentes polos classificatórios: religião erudita e popular, religião oficial e não oficial, intelectuais e as massas, letrados e iletrados etc.

P. Brown já nos alertava para este fato, detectando uma simplificação muitas vezes levada a efeito pelos estudiosos do culto aos santos: a introdução do culto aos santos e às suas relíquias na Igreja configuraria uma capitulação das elites cristãs perante a pressão do “vulgo”. ²⁸ A crise da sociedade romana no século III teria enfraquecido as lideranças tradicionais do Império, abrindo

24 DELUMEAU, Jean. *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse: Privat, 1979, 2 v. 461 e 481p.

25 MANSELLI, R. *La religion populaire au Moyen Age: problèmes de method et d'histoire*. Montreal: Institut d'Études Médiévales, 1975. 234p.

26 VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987. 414p.

27 DELARUELLE, E. *La piété populaire au Moyen Age*. Turim: Bottega d'Erasmus, 1980. 561p.

28 BROWN, op. cit. p. 17.

espaço para a ascensão de novos grupos dirigentes. Estes teriam sido responsáveis pela introdução de crenças folclóricas e superstições as mais diversas no universo religioso romano. A ascensão do cristianismo, principalmente após o governo de Constantino, acabou produzindo conversões em massa, o que teria conduzido essas mesmas crenças vulgares para o interior das comunidades cristãs. Após um processo de acomodação, tais crenças acabaram recebendo a chancela oficial da Igreja.

A crítica de Brown dirige-se especificamente contra a visão dicotômica que distingue uma religião popular e outra de elite. Segundo o autor este modelo de apreensão da realidade cultural fraciona a sociedade, pois entende as transformações culturais como transferências de idéias e crenças de um segmento para o outro e, por isso, uma noção de religião popular que esteja assentada sobre esse modelo ficaria prisioneira de uma visão estática da realidade. Ao se enfatizar, por exemplo, a absorção pelas elites de tradições folclóricas - portanto populares - perde-se de vista o caráter dinâmico das transformações culturais, reduzidas a simples assimilações ou acomodações. Em suma, a análise acaba sendo conduzida do ponto de vista das elites.²⁹

A obra de André Vauchez³⁰ também testemunha a guinada historiográfica em direção às práticas religiosas populares. Segundo Vauchez, é certo que as clivagens que se estabeleceram no seio da Igreja fizeram do sagrado o apátnio dos clérigos e dos monges, únicos que tinham a possibilidade de dedicar-se à oração, à recitação de salmos e à leitura das Sagradas Escrituras. Sem dúvida, uma elite de leigos letrados, no seio da alta aristocracia, imitava esse estilo de vida religiosa, como mostra a existência de *Libelli precum*, libretos de preces para uso dos fiéis estreitamente inspirados na prece litúrgica. Mas as massas não tinham acesso a esses textos e se contentavam com algumas práticas religiosas, no contexto de uma vida que não era religiosa: abster-se de relações conjugais nos tempos prescritos, jejuar na quaresma, assistir à missa dominical e pagar o dízimo. Para o autor, “o desejo do divino que podia existir neles não ficava satisfeito com esse programa de perspectivas limitadas.

29 Ibid., p.19

30 VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séc. VII – XII*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975. 176p.

Assim, ficavam tentados a procurar em outro lugar uma resposta para suas expectativas”³¹.

Com a publicação das obras destes e de outros autores abriu-se, então, todo um leque de possíveis investigações dentro do âmbito da cultura e religiosidade populares. Através de testemunhos indiretos, especialmente de condenações formuladas por concílios ou contidas nos penitenciais, muitos historiadores pressentiram que a vida espiritual das massas transbordava dos limites obrigatórios da instituição eclesiástica e, por vezes, do dogma cristão. Outros, estudos demonstraram que isso não valia apenas para regiões recém arrancadas do paganismo: mesmo nas áreas cristianizadas de mais longa data, a religião oficial era apenas, em muitos casos, um verniz que recobria superficialmente elementos heterogêneos qualificados de “superstições” pelos clérigos. Não que o paganismo antigo ou germânico tivesse sobrevivido como um corpo de doutrinas coerente, o que aliás ele nunca fora. Mas toda uma rede de instituições e de práticas, das quais algumas deveriam ser muito antigas, constituíam a trama de uma vida religiosa que se desenrolava às margens do culto cristão.

Atualmente, uma síntese dinâmica entre o cristianismo e a cultura popular vem sendo postulada. No Ocidente, tal modelo teve suas primeiras formulações melhor apresentadas na obra de Carlo Ginzburg, em que o autor formula o conceito de *circularidade cultural*. Ginzburg caminha no sentido de superação da dualidade estática presente em trabalhos de cunho cultural e que ele identifica em duas vertentes. A primeira delas vem a ser a identificação da cultura *produzida* pelas classes populares com a cultura *imposta* às massas, posição que ele identifica com os trabalhos de Robert Mandrou. A outra visão vem a ser quase que o oposto desta, ou seja, a caracterização da cultura popular como algo original e autêntico, independente da pressão das elites, o que Ginzburg associa aos trabalhos de Geneviève Bollème. No primeiro caso é atribuída uma “*completa passividade cultural*” às classes populares. No segundo, confunde-se a produção popular com aquela *destinada* às massas.³²

31 VAUCHEZ, 1975, p. 23.

32 GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p.11-34.

A alternativa proposta por Ginzburg inspira-se nos trabalhos de Mikhail Bakhtin sobre cultura popular medieval e renascentista. A hipótese de Bakhtin, destacada por Ginzburg, é a de que existe uma influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura das classes dominantes, a qual teria funcionado especialmente durante a Idade Média e até a metade do século XVI.³³ Assim, tanto ocorreria a presença de elementos populares na produção cultural da elite – caso da obra de François Rabelais, analisado por Bakhtin – quanto muitas formulações da cultura popular revelariam a releitura de idéias oriundas das elites dominantes. Contudo, o próprio Ginzburg reconhece a permanência da polarização popular/elite, como atestam suas palavras: “[...] temos, por um lado, dicotomia cultural, mas, por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica, particularmente intenso na primeira metade do século XVI.”³⁴

A este respeito, concordamos com a noção de que o

modelo Ginzburg-Bakhtin tem a vantagem de focalizar a atenção não em um dos pólos culturais que pressupõe, mas sim no jogo que permite apropriações de um por outro. Evidentemente ocupa lugar de destaque nesse modelo a compreensão das estratégias que viabilizam tais apropriações. É mantido, pois, o dualismo entre popular e elitista, embora seu caráter estático tenha, a nosso ver, sido aqui superado.³⁵

Isto porque, também a nosso ver, a fragilidade da abordagem de Ginzburg reside no fracionamento do universo cultural mediante categorias que remetem à estratificação social, já que a dualidade entre cultura popular e de elite aqui aparece sob a forma da oposição entre classes subalternas e classes dominantes. Trata-se de uma posição facilmente adotada a partir da observação de que cada grupo social apresenta uma visão de mundo específica, com um grau maior ou menor de originalidade, que origina produtos culturais também específicos. Entretanto, há na associação de ambas as premissas um fator que

33 GINZBURG, 1987, p.16-17.

34 Ibid., p.21.

35 FREITAS, Edmar Checon de. *Martinho de Tours: o apóstolo da Gália. Monaquismo e evangelização na Vita Martini de Sulpício Severo*. Niterói, 2000. 189f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000. p. 18.

costuma passar despercebido, pois elas não são o mesmo que afirmar que os recortes sociais são suficientes para explicar a diversidade e todas as direções de interações presentes num dado complexo cultural. De fato, é essa projeção do social sobre o cultural que enrijece o modelo proposto por Ginzburg também aos olhos de R. Chartier e R. Vainfas.³⁶

Um segundo passo nesta direção intermediária foi dado por Aron Gurevich em seu trabalho sobre a cultura popular na Idade Média. Para esse autor russo, a noção de cultura popular também é revestida de importância na compreensão do universo cultural medieval, mas ele discorda da definição do universo popular em oposição ao da elite, a qual faria com que a religiosidade popular medieval acabasse sendo tratada como uma versão vulgarizada do cristianismo.³⁷ A perspectiva de Gurevich é a de que cultura popular não pode ser tratada como algo homogêneo; ao contrário, apresenta-se bastante fracionada dentro da sociedade medieval. Sua proposta é trabalhar no campo de interação entre os dois níveis culturais, o popular e o oficial, de forma que as oposições estáticas – entre povo e elite, letrado e iletrado e outras similares – sejam substituídas por uma interação dinâmica. Certo é que Gurevich não deixa de manter uma espécie de oposição funcional na sua concepção de cultura popular, visto que esta é contrastada com a cultura dita “oficial”, mas sua ênfase é posta na percepção de que a compreensão de ambas não pode ser feita pela análise isolada de cada uma. O enfoque pertinente é, para ele, sempre integrador.

Adotaremos neste nosso trabalho um modelo ou definição de religião popular que “mantém a ênfase no aspecto dinâmico da produção cultural, como o fazem Gurevich e Ginzburg, mas vai além, rompendo os limites do dualismo entre popular e elitista.”³⁸ Tal modelo é proposto por Karen Louise Jolly para a análise da relação entre paganismo e cristianismo na ilha britânica da Alta Idade Média. Ela define religião popular da seguinte forma:

36 CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988; VAINFAS, R. História das mentalidades e história cultural, p. 153-154. In: CARDOSO, Ciro F., VAINFAS, R. (org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 127-162.

37 GUREVICH, Aron. *Medieval popular culture: problems of belief and perception*. Cambridge: University Press, 1993, p.xiv.

38 FREITAS, op. cit. p. 20.

Religião popular, como uma faceta de uma cultura mais ampla e complexa, consiste nas crenças e práticas comuns à maioria dos crentes. Esta religião popular engloba a totalidade do Cristianismo, incluindo os aspectos formais da religião assim como as experiências religiosas gerais do cotidiano. Estas práticas populares incluem rituais que marcam os ciclos da vida (nascimento, casamento e morte) ou que combatem situações misteriosas (doenças e perigos) e garantem segurança espiritual (a vida pós-morte). As crenças populares foram refletidas em rituais e em outros símbolos exibidos pela sociedade, tais como pinturas, templos e relíquias.³⁹

O conceito de Jolly, cuja essência reside na idéia de totalidade, se ajusta muito bem, enquanto ferramenta teórica, ao que Chartier define como propósito definidor história cultural, e que inspirou o desenvolvimento deste trabalho:

O estudo dos processos com os quais se constrói um sentido. Rompendo com a antiga idéia que dotava os textos e as obras de um sentido intrínseco, absoluto, único – o qual a crítica tinha a obrigação de identificar-, dirige-se às práticas que, pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo.⁴⁰

Nota-se que na definição de Jolly o popular aparece como uma realidade englobante, incluindo os aspectos formais e não formais. Naturalmente, cabe aqui a crítica de que se trata tão somente de um jogo de palavras cujo papel é o de revestir o dualismo anterior por outro, agora envolvendo os pólos popular/formal. Contudo, a questão não se afigura assim. Se os aspectos formais da religião são os que dizem respeito, no caso do cristianismo, à Igreja institucional, com sua estrutura hierárquica e construções teológicas, ao passo que os aspectos não formais são aqueles que não dependem de tais formulações racionais, ligando-se a crenças e práticas religiosas desenvolvidas por um dado grupo social sem a preocupação de sistematização doutrinária⁴¹, então a esfera popular é capaz de englobar ambos os aspectos, ou seja, os diversos rituais religiosos significativos para as sociedades cristãs são revestidos de características formais e não formais.

39 JOLLY, Karen Louise. *Popular religion in late Saxon England: elf charms in context*. The University of North Carolina Press, 1996. p. 9.

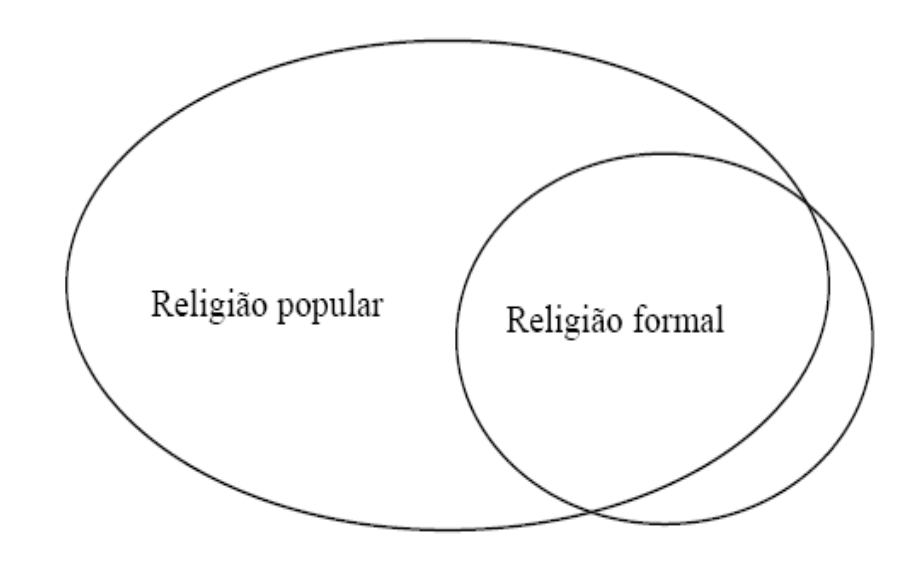
40 CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1988, p. 54.

41 JOLLY, loc. cit.

Um exemplo concreto ilustra melhor este raciocínio. A própria Jolly dá-nos o exemplo da veneração dos santos e de suas relíquias. Ninguém pode conceber que as multidões que acorriam - e ainda hoje acorrem – aos locais de culto, o fizessem tendo em mente todos os detalhes da doutrina católica sobre o papel intercessor dos santos. Os peregrinos tinham cada um os seus motivos e formas próprias de devoção, compartilhadas certamente com outros de seu meio. Entretanto, dentro dos santuários, os ritos ordenavam-se justamente segundo o pensamento formal eclesiástico. O padre que preside o culto e o fiel que dele participa estão imersos numa mesma crença: o santo pode proporcionar milagres. Essa crença incorpora tanto a doutrina e os ritos formais quanto a totalidade de crenças sobre o poder do santo, não necessariamente amparadas numa formulação da Igreja, as quais podem ser professadas tanto pelo sacerdote quanto por seu público. Isso é *religião popular* segundo a concepção por nós adotada.

Assim, o modelo proposto por Jolly define assim um campo de interação profunda entre os mais diversos elementos culturais, porém nem todo o conteúdo formal de uma religião pode ser inserido no campo popular. Isto significa dizer que há uma região de sobreposição que não inclui a totalidade de ambos, do que resulta a existência de caracteres formais que escapam ao enquadramento popular. Tal fenômeno geralmente ocorre com as abstrações do pensamento teológico: a formulação nicena segundo a qual o Pai e o Filho são substanciais é estritamente formal, mas a idéia de que Cristo é Deus pode ser colocada no campo popular para o cristianismo da Alta Idade Média. O diagrama ⁴² a seguir resume essa idéia:

42 Reproduzido de FREITAS, op.cit., p.22.



Esta concepção nos parece bastante apropriada para se empreender o estudo da influência irlandesa sobre as hagiografias selecionadas. Isto porque, na primeira metade do século VII, o universo religioso da Gália mostra-se complexo, em virtude das diversas fontes que alimentavam continuamente a esfera da cultura religiosa: o paganismo clássico nos núcleos urbanos mediterrâneos, o paganismo céltico dos camponeses e as contribuições oriundas dos povos germânicos. Se, como destacaram Ramsay Macmullen e James Russel,⁴³ não lidamos com o cristianismo e o paganismo como dois sistemas religiosos independentes que se chocam em uma renhida disputa, da qual o cristianismo sai vitorioso, percebemos que as “crenças e práticas comuns à maioria dos crentes”⁴⁴ que constituem justamente o universo religioso popular incluíam ritos, atitudes e formas de se relacionar com o religioso de extração não cristã. Por conseguinte, necessitamos de uma ferramenta conceitual que dê conta destes elementos sem taxá-los de superstições ou permanências pagãs, pois neste caso estaríamos nos posicionando desde o ponto de vista da religião formal.

Naturalmente, intervém aqui um jogo de forças sempre presente na história cristã. A Igreja institucional necessita para sua própria sobrevivência deter um crescente controle sobre a prática religiosa, o que a conduziu a um significativo esforço de formalização das diversas crenças presentes na sociedade

43 MACMULLEN, Ramsay. *Christianity and paganism in the fourth to eighth centuries*. New Haven: Yale University Press, 1997; RUSSEL, James C. *The germanization of Early Medieval Christianit: a sociological approach to religious transformation*. Nova York: Oxford University Press, 1994.

44 JOLLY, op. cit. p. 9.

ocidental. A ação formalizadora separa elementos aceitáveis dos não aceitáveis para a ortodoxia cristã, sendo não somente um trabalho de eliminação mas também de reelaboração de idéias. Tal processo pode ser abordado desde diferentes pontos de vista, mas será tratado aqui não como uma barreira que se ergue entre as esferas popular e formal da religião, senão que dentro da perspectiva da construção daquilo que K. Jolly define como *pontes* entre os dois campos.⁴⁵

O principal meio de formalização de conteúdos religiosos populares parece ter sido a fixação por escrito de tradições orais. Ao dar forma escrita às tradições populares, a Igreja transferia para seu controle os conteúdos em questão, dando-lhes a aplicação mais conveniente a seus propósitos. No nosso caso estaremos justamente lidando com a produção, por parte de clérigos, de textos que tratam de uma temática popular: a vida e os feitos de homens que foram considerados santos. Por esta razão, acreditamos que o conceito de cultura popular tal como é trabalhado por Jolly mostra-se apto para o enfoque comparativo estabelecido pela pesquisa, o qual, como veremos, pôs em relevo tanto os elementos formais quanto os informais presentes nos textos.

Introduzido o objeto de pesquisa, justificada sua relevância e apresentada a estrutura teórica do trabalho, segue o conteúdo extraído do trabalho, organizado em quatro capítulos: os dois primeiros voltam-se para o aprofundamento da situação histórica vivenciada pela Irlanda e pela Gália, respectivamente, ao passo que o terceiro e o quarto foram dedicados à conceitualização do gênero hagiográfico e ao tratamento efetivo das fontes, ao qual se segue a conclusão.

45 JOLLY, 1996, p.21-24.

2. O MONAQUISMO IRLANDÊS NO SÉCULO VI

A religião cristã alcançou a Irlanda mais tardiamente, no século V, momento em que já se encontrava em processo de expansão em boa parte do Ocidente Medieval. Configurada como uma religião de minorias neste primeiro momento, em um intervalo de dois séculos o quadro mostraria-se bastante alterado, com o cristianismo elevado à condição de nova religião das mais importantes famílias aristocráticas.¹ Foi ao longo dos séculos VI e VII que a Igreja estabilizou-se no território, alcançando “uma força cultural dominante devido a uma considerável ampliação das fundações eclesiásticas e da rede de mosteiros.”² Temos, assim, mais uma peça do mosaico formado pelo cristianismo em expansão no período, descrito por Peter Brown como uma “manta de retalhos”, um conjunto marcado pela heterogeneidade das comunidades cristãs que o compunham: os “microcosmos do cristianismo”³.

A noção de micro-cristianismos locais põe em xeque alguma suposta universalidade da religião cristã na Alta Idade Média, centralizada em Roma. Não que esforços não tenham sido empreendidos no sentido da unificação e padronização, mas o que se pode observar é a predominância de particularismos e localismos no contexto da expansão do cristianismo no Ocidente Medie-

1 BROWN, Peter. *Ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 216.

2 FARRELL, Elaine Cristine dos Santos P. Conversão cristã e religiosidade popular na Irlanda (séculos VI-VII). In: ENCONTRO REGIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 2.; ENCONTRO DO NÚCLEO DIMENSÕES DO MEDIEVO (*Translatio Studii*), 1, Niterói. *Idade Média: abordagens multidisciplinares*. Rio de Janeiro: PEM, 2009. xii, 220f. p. 90-97.

3 BROWN. op. cit. p. 232-248.

val. O aprofundamento do olhar sobre o caso da Irlanda fornece um ilustrativo exemplo destas tendências centrífugas. Como era de se esperar, a nova religião se deparou com todo um universo de conceitos,

práticas sociais e cultos locais no processo de enraizamento na ilha. Neste contexto foi ali criado um tipo bastante específico de literatura normativa cristã, os penitenciais. Surgidos já na virada do século V ao VI, os penitenciais eram uma espécie de manual de confessores no qual se encontravam listados diferentes tipos de pecados com a prescrição de suas respectivas penitências e que parecem ter sido produzidos por abades ou grupos de eclesiásticos. Nos textos do século VII se deu, inclusive, a intervenção laica no processo. Com efeito, uma grande proximidade existiu entre o monasticismo irlandês e a camada aristocrática laica da sociedade. Na discussão do grau em que as famílias líderes dos clãs influenciaram a organização das casas monásticas, porém, é preciso também considerar fatores originados fora do ambiente religioso. Nesse sentido, uma das singularidades que mais chama a atenção é o fato de que a Irlanda era normatizada por meio de uma legislação secular, ao contrário do que se dava nas demais regiões. Tal legislação continuou a justificar, por exemplo, a poligamia. Muita embora a sociedade cristã irlandesa não fosse nem um pouco permissiva – havia nos Penitenciais, como veremos, várias punições ao adultério –, ela era legalmente polígama. Isto a Igreja não foi capaz de alterar e, como esta, outras concessões foram feitas aos interesses dos clãs, algo que dificilmente se nota no continente.⁴

Tendo já se popularizado nas terras da ilha britânica ainda no século VI, os penitenciais floresceram também em solo continental a partir do século VII, por meio da ação de missionários irlandeses. Ao mesmo tempo, a Irlanda possuía uma vivaz cultura nativa, expressada através de uma literatura vernacular que não foi obliterada pela sobreposição de caracteres romanizados. Com a vinda do cristianismo – uma religião baseada em escrituras – a tradição oral irlandesa então existente adquiriu uma forma escrita, a qual fez paralelo com os textos oriundos da fusão com a cultura latina. A existência, dentro de um mesmo território, de duas literaturas nativas em línguas distintas é um fenômeno incomum, observável primeiramente na Irlanda e só mais tarde, à medida que o

4 CORRÁIN, Ó. Irish Law and Canon Law. In: NEILL, Pádraig Ó. *Ireland and Europe: the early church*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. 458p. p. 157-166.

cristianismo avançou nestas regiões, na Inglaterra anglo-saxônica e na Germânia.⁵ Peter Brown também ressaltou a especificidade da relação entre cristianismo e as tradições nativas irlandesas, afirmando que no que tangia “ao passado pré-cristão, este continuaria com uma autoconfiança que seria inconcebível na Europa continental.”⁶

No que diz respeito à transmissão da cultura cristã, o mérito da Irlanda parece ter sido o papel exercido por seus monges como formadores de estudantes que vinham da Grã-Bretanha, e sobretudo pela vasta difusão de manuscritos e do amor pelos estudos, desde as Hébridas até Regensburgo e o mosteiro columbiano de Bobbio. Podem ter sido exageradas, às vezes, a profundidade e a extensão de sua cultura clássica; não há, por exemplo, uma prova evidente de que conhecessem do grego mais que provérbios e glossários; mas seu gosto pela poesia latina e sua influência na produção e circulação de textos clássicos latinos foram uma realidade.⁷

Enfim, a força com que o monaquismo se estabeleceu como pedra fundamental do cristianismo gaélico faz com que se torne bastante interessante pesquisar o encontro desta tradição com aquela presente na Gália, um dos principais destinos das viagens dos monges irlandeses. Todavia, é de nosso desejo deixar claro desde já que o quadro do desenvolvimento do cristianismo na Irlanda é multifacético e complexo, o que inviabiliza uma definição muito categórica a seu respeito. Dado o caráter limitado desta pesquisa, nos contentaremos em prover uma visão geral dos debates historiográficos acerca dos elementos mais marcantes desta cultura, elementos bastante heterogêneos em sua natureza. Isto significa que, embora nosso foco incida sobre a atuação dos monges de Columbano, não podemos deixar de ter em mente que “nenhuma regra, nem mesmo a de Columbano, adquiriu supremacia [na Irlanda], e as várias fundações [de casas monásticas] em diferentes estágios configuram um mosaico de ideais ascéticos muito distintos.”⁸

5 HILLGARTH, J. N. (ed). *Christianity and paganism, 350-750: the conversion of Western Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, p.118.

6 BROWN, op. cit. p. 216.

7 Ibid. p. 169.

8 DAVIES, Oliver. *Celtic spirituality*. Nova York: Paulist Press, 1999, p. 38.

2.1. ASPECTOS GERAIS

Enquanto se desenrolavam os acontecimentos que levariam o Império Romano à derrocada, a Irlanda permaneceu uma sociedade céltica praticamente isolada e arcaica. Cidades eram inexistentes por lá até as invasões vikings do começo do século VIII, fato que conformou uma sociedade radicalmente descentralizada e que se organizava em pequenos reinos ou tribos que por sua vez eram compostas por grupos familiares denominados *septs*, o equivalente do germânico *sippe*.⁹ Assim, a despeito da exigüidade das fontes, a sociedade irlandesa da Alta Idade Média é normalmente descrita como habitando uma região ainda esparsamente povoada, essencialmente rural. Apresentava-se marcada por um porte familiar e composta por diversos clãs, sendo deste modo politicamente fragmentada entre os diversos reinos independentes.¹⁰

A organização administrativa da Igreja irlandesa modelou-se de acordo com esta estrutura local, estabilizando-se paulatinamente a partir do século VI, principalmente por meio de casas monásticas, como foi dito. Estas casas refletiam, em certa medida, o modelo de clãs dessa sociedade, pois apesar de pelo menos teoricamente os monges serem celibatários, a sucessão nos cargos eclesiásticos se dava entre parentes, havendo a manutenção do poderio dentro de uma mesma família.¹¹ Em um mundo de pequenas tribos, os monastérios constituíam pontos de referência, reunindo grupos de clientes ao seu redor. De igual forma, a Igreja parece ter-se ajustado ao caráter hierárquico da sociedade não somente entre os diferentes cargos eclesiásticos, mas também ao constituir uma relação relativamente hierárquica entre os diversos monastérios. Alguns destes esforçaram-se por manter uma situação de proeminência frente aos outros, como se deu com o monastério de Armagh, localizado ao Norte da Irlanda.¹²

A data exata da chegada do cristianismo à ilha é objeto de muitos debates, mas evidências lingüísticas mostram que alguns irlandeses já eram cris-

9 DAVIES, 1999, p.174.

10 Ó CRÓINÍN, Dáibhí. *Early Medieval Ireland: 400 – 1200*. Londres: Grupo Longman, 1995. p. 110.

11 NICHOLLS, Kenneth. *Gaelic and Gaelicised Ireland in the Middle Ages*. Dublin: Gill and Macmillan, 1972. p. 256.

12 Ó CRÓINÍN, op. cit. p. 154-156.

tãos em meados do século IV ou no começo do século V. Apesar disso, não havia bispos ou organização diocesana antes da primeira metade do século V, quando o bispo Palladius e pouco depois Patrício chegaram e deram início à organização da igreja, baseando-se no modelo da igreja gaulesa que ambos haviam conhecido no continente. Entretanto, enquanto o sistema de Patrício logrou êxito ao Norte, nas demais regiões a antiga forma de vida cristã, pré-episcopal, continuou, e após sua morte muito de sua organização administrativa desapareceu mesmo nas áreas nas quais ela mais se desenvolvera. Sem a tradição das cidades e da organização provincial romanas, a Irlanda dificilmente seria um terreno propício ao florescimento da igreja episcopal, o que pode explicar o fato de, no século VI, a igreja irlandesa ter se tornado uma federação de comunidades monásticas, cada uma correspondendo, grosso modo, a uma tribo e sob a jurisdição do “herdeiro” do santo fundador da região.

Assim, a primeira fase da evangelização parece ter sido levada a cabo por alguns homens tidos como santos, sendo que poucos deles eram bispos. As tradições posteriores descrevem esses primeiros indivíduos, não ligados a Patrício, como santos que levavam uma vida que alternava períodos de reclusão eremítica com pregações perambulantes. Apenas no século VI pode-se encontrar grandes comunidades de monges estabelecidas na Irlanda. Segundo Hillgarth, este desenvolvimento foi “provavelmente inspirado pelos contatos com a região Sul de Wales mas também com o sudoeste da França, Espanha e o mundo mediterrâneo em geral.”¹³ Tal hipótese leva em consideração que, nesta época, viagens por mar eram mais fáceis do que por terra, o que é corroborado por achados arqueológicos que atestam o comércio direto entre o Mediterrâneo e algumas localidades irlandesas, tanto seculares quanto monásticas. É, portanto, razoável apostar que as embarcações que traziam óleo e vinho transportavam também livros e idéias.¹⁴

Estes mosteiros deviam muito à tradição monástica oriental, provavelmente introduzida na Irlanda pelos contatos com o mosteiro gaulês de Lérins, mas radicalmente alterada para conformar-se à cultura irlandesa. Sua administração estava firmemente sob o controle do abade, um ofício hereditário

13 HILLGARTH, op. cit., p. 118.

14 BOWEN, E. G. *Saints, seaways and settlements in the Celtic Lands*. Cardiff: University of Wales Press, 1969, p. 30-44.

dentro do clã governante; inclusive, quando novos monastérios eram fundados por membros de casas preexistentes, eles permaneciam sob a autoridade do abade da fundação original. Dentro dos monastérios com freqüência encontrava-se um bispo, mas sua função era litúrgica e ritual, não administrativa. Diferentemente dos monastérios no continente, os quais eram comunidades de homens ou mulheres determinados a escapar do mundo, os monastérios irlandeses eram os centros da vida cristã e as principais instituições religiosas, bem como o foco e modelo das práticas religiosas leigas. Eles eram também, em grau considerável, centros de estudos latinos um tanto quanto singulares, visto que a língua latina era, na Irlanda, inteiramente divorciada daquela da vida diária. Sobretudo, os monastérios eram centros extremamente rigorosos de práticas ascéticas, tanto cenobíticas quanto de tipo solitário.

Uma característica central do monaquismo irlandês era a predisposição de seus monges por viajarem para terras estrangeiras. De fato, segundo Peter Brown, “na Irlanda a grande época dos santos e dos primeiros artistas cedeu lugar à dos emigrantes. A morte de São Columba em Iona, em 597, e a de São Columbano em Bobbio, em 615, marca o final do primeiro período de expansão.”¹⁵ Não se tratava de peregrinações no sentido moderno, qual seja, o de uma jornada de ida e volta a um templo específico, mas um ato cuja intenção era vivenciar a imagem da vida cristã como uma jornada em uma terra estranha no espaço de tempo compreendido entre o nascimento e a morte. Com tal motivação muitos monges irlandeses separaram-se de tudo que lhes era familiar e viajaram para a Escócia, Islândia e para o continente, tanto sozinhos quanto acompanhados por um pequeno grupo, talvez não com o objetivo de levar a cabo o trabalho missionário mas simplesmente o de viver como um peregrino monástico entre pessoas desconhecidas.

Mais tarde, já no século VII, a Igreja irlandesa costuma ser vista como dividida em dois partidos principais - “Romanos” e “Irlandeses” – por uma controvérsia que dominaria muito das discussões travadas no período: a datação da Páscoa. Os “Romanos”, cujos maiores centros localizavam-se na parte sul da ilha, tinham contato mais íntimo com o continente do que os “Irlandeses”, situados ao norte, e foram os primeiros a aderir à forma continental de cômputo, o que pode ter sido motivado pelo desejo de conformação aos padrões da Igre-

15 BROWN, op.cit., p. 169.

ja Ocidental, em lugar de seguir as antigas tradições locais.¹⁶ Em relação à datação da Páscoa, gradualmente eclipsaram a “Igreja Irlandesa”, porém, em outros aspectos, as tradições nativas prevaleceram.

2.2. A CONVERSÃO AO CRISTIANISMO

No ano de 431 d.C o cronista Próspero de Aquitânia escreve: *Ad Scottos in Christum credentes ordinatus a papa Caelestino Palladius primus episcopus mittitur*¹⁷ (“Consagrado pelo papa Celestino, Palladius é enviado como o primeiro bispo para os irlandeses que crêem em Cristo”). Para muitos autores, esta parece ser a única data confiável na história do cristianismo irlandês no século V; entretanto, ela levanta questões mais do que esclarece.

Primeiramente, salta aos olhos a menção à existência de cristãos na Irlanda antes mesmo do envio de seu primeiro bispo. Se já há bastante controvérsia sobre a atuação dos primeiros bispos da Irlanda, a questão de como o cristianismo adentrou a ilha pela primeira vez permanece ainda mais obscura, embora haja hipóteses que a relacionem com o cristianismo vindo via Wales. Isto porque as três igrejas fundadas por Palladius na Irlanda situavam-se em uma região, chamada Leinster, que dava bem de frente para a costa noroeste de Wales. Para Michael Richter, há boas razões para crer que Palladius tenha adentrado a Irlanda via Wales, assim como é sensato supor que o cristianismo tenha alcançado Leinster antes da chegada de Palladius, pela mesma rota.¹⁸ De qualquer modo, acreditamos ser esta uma questão de caráter fundamental para um estudo específico do cristianismo irlandês, mas secundária para nossos objetivos.

A segunda indagação que nos assalta se refere ao nome citado, Palladius. Qual foi seu exato lugar no processo de conversão da ilha, quando sabemos que a tradição atribui a São Patrício o status de evangelizador da Irlanda? De fato, sobre este ponto há um grande e belo debate historiográfico, o qual

16 NEILL, Pádraig Ó. Romani influences on seventh-century Hiberno-Latin literature. In: _____. *Ireland and Europe: the early church*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. 458p. p. 280-90.

17 Crônica de Próspero, apud Ó CROÍNÍN, 1995, p. 14.

18 RICHTER, Michael. *Medieval Ireland: the enduring tradition*. Nova York: Saint Martin's Press, 1988. p. 236.

tentaremos abordar sucintamente, na esperança de que ele possa nos ajudar a vislumbrar a bagagem histórica e cultural trazida por Columbano ao desembarcar no continente.

Para isso, voltemos ao ponto de partida. Em 431 Palladius, um diácono gaulês provavelmente da igreja de Auxerre, foi consagrado bispo e enviado à Irlanda pelo papa Celestino. Trata-se da primeira missão destinada a uma região além das fronteiras do Império Romano Ocidental. Dela há referências também em outros textos, um deles de autoria do próprio Columbano¹⁹ e o outro de Beda, o Venerável²⁰. Ambos os escritos, embora datados de mais de um século depois, se referem a Palladius como o primeiro bispo missionário da Irlanda, o que demonstra que havia, portanto, uma tradição sobre a conversão da ilha centrada na figura deste bispo enviado por Roma àquelas longínquas terras.

Todavia, para a maior parte dos irlandeses do século VII, o apóstolo por excelência da Irlanda era Patrício, cujas raízes estavam nas vizinhas terras bretãs. Por volta do ano de 600, um hino foi composto em sua honra e o descrevia como o “São Pedro irlandês”, o grande apóstolo da ilha.²¹ Esta visão parece ter se difundido consideravelmente no decorrer do século, e não apenas nas igrejas que atrelavam sua linhagem ao santo, como atestam outros documentos da época.²² Afinal, não mais do que uma geração depois da referida carta de Columbano ao papa Bonifácio, e já era São Patrício, e não Palladius, que era lembrado como a pedra de fundação da conversão irlandesa.

Percebe-se, então, que desde muito cedo a conversão dos irlandeses foi apreendida segundo distintos vieses. O historiador que busca acompanhar a trajetória do cristianismo na Irlanda depara-se com uma situação curiosa: há bastante material sobre a atuação de Palladius do ponto de vista de Roma, articuladora de sua missão, enquanto que a visão dos irlandeses sobre seu trabalho permanece obscura, já que o primeiro registro de um irlandês que se refere

19 Trata-se da carta de Columbano ao papa Bonifácio. In: WALKER, G. S. Murdoch (ed.) *Sancti Columbani Opera: scriptores latini hiberniae*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1957. 341p. Ep. v.3. p. 38.

20 COLGRAVE, Bertram; MYNORS, R. A. B. (eds.) *Bede's Ecclesiastical History*. Nova York: Oxford University Press, 1993. 618p. p. xx – xxiii.

21 STOKES, Whitley. *The tripartite life of S. Patrick, with other documents related to that saint*. Londres: Eyre and Spottiswoode, 1987. p. 392.

22 CHARLES-EDWARD, T. M. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 166.

às atividades de Palladius é o de Columbano, escrito quase duzentos anos depois. Já a evidência contemporânea a São Patrício apresenta o quadro oposto. Não há praticamente nada sobre o santo escrito por alguém que não o próprio, cujos trabalhos ²³ são bastante reveladores acerca de sua personalidade, cultura e concepção de missão. Sobre seus dados biográficos e atividades, entretanto, muito pouco dizem. Vejamos, resumidamente, o que possuímos de informação factual sobre sua trajetória.

Patrício nasceu em terras bretãs como um homem livre. Seu pai foi um *decurio*, um funcionário civil romano. Aos quinze anos de idade, quando ainda não era cristão – sendo que não está claro se isso significa que ele ainda não tinha sido batizado ou se ainda não realmente professava sua fé – ele foi raptado por piratas que o levaram à Irlanda, onde trabalhou, em cativeiro, como pastor. Durante esta primeira estadia na ilha, a qual durou aproximadamente seis anos, ele tornou-se um devoto cristão após ter experimentado algumas visões místicas. Patrício conseguiu, porém, algum tempo depois, fugir e retornar à sua terra natal. Lá, anos depois, teve outra visão que ordenava que voltasse à Irlanda, para evangelizá-la. Obedecendo-a, Patrício trabalhou, por muitos anos, entre pessoas que nunca haviam tido contato com o cristianismo, tornando-se posteriormente um bispo que muito viajou para além das terras habitadas. Orgulhava-se de encorajar a todos que encontrava a aderir à vida monástica, sendo que em seus escritos encontram-se muita mais referências a monges e monjas do que às pessoas comuns que eram eventualmente batizadas. Ele enfatiza que sua posição de bispo foi conseguida segundo todos os ditames legais e se descreve como um “fugitivo por amor a Deus”, *profuga ob amorem Dei*.²⁴ Também deixa claro que tinha contatos com cristãos na Bretanha e na Gália.

23 Temos a *Confissão* e as *Cartas aos soldados de Coroticus*, cujas edições mais frequentemente usadas como referência são as de L. Bieler, *Libri Epistolarum S. Patricii Episcopi*, in *Classica et Medievalia*, Aarhus: University of Aarhus, 1950, n.2, p. 1-150, e 1951, n.12, p.79-214.

24 RICHTER, op. cit, p. 45.

2.2.1. Luz E Sombra No Debate Historiográfico

T. M. Charles-Edward²⁵ é um dos principais estudiosos contemporâneos que têm se debruçado sobre os detalhes do processo de conversão da Irlanda. Perseguindo esse intuito, o autor faz importantes observações acerca da *vita* de São Patrício²⁶, às quais nos referiremos aqui. A primeira delas diz respeito à situação enfrentada por Patrício em seu percurso evangelizador, personificada no encontro de Patrício com os magos pagãos, os *magi*. Charles-Edward afirma que neste texto os *magi* são, claramente, druidas, explicando que a palavra *magus* é frequentemente substituída por *druí*.²⁷ Estes magos irlandeses relacionavam-se com as famílias reais e, por terem supostos poderes sobre os nevoeiros e os ventos, foram taxados de pagãos. Um poder demoníaco, sem dúvida, mas com sutis diferenças em relação à associação entre paganismo e demônios presente nas hagiografias gaulesas, posto que o demoníaco aparece apenas muito ocasionalmente nas hagiografias de santos irlandeses.²⁸ Nos relatos irlandeses ele parecer ser mencionado com um distinto propósito: não, como na Gália, para revelar a origem divina do poder dos santos homens, mas para explicar e desmistificar o poder dos *magi*. Em outras palavras, para os primeiros missionários o passado pagão irlandês teria tido “utilidade como um repertório inócuo de divindades falidas.”²⁹

A partir daí, Charles-Edward segue orientando seus esforços no sentido de apreender o passado pagão da forma como ele era apreendido pelos missionários cristãos na Irlanda, tais como Palladius, Patrício e Columba, o contemporâneo de Columbano que partiu para as terras escocesas. O autor destaca a possibilidade de ter existido ao menos uma atitude de tom mais conciliatório em relação ao paganismo irlandês, na medida em que era possível ser pagão e ainda assim portar uma natureza bondosa. Tal aceção é explicitada desde o primeiro batismo realizado por São Patrício - o qual trouxe para o seio

25 CHARLES-EDWARD, op. cit.

26 MUIRCHÚ, Vita S. Patricii. In: HOWLETT, David. *Muirchu Moccus Mactheni's 'Vita Sancti Patricii'*. Dublin: Four Courts Press, 2006. 199p.

27 CHARLES-EDWARD, 2000, p. 169.

28 STANCLIFFE, C. The miracle stories in seventh-century Irish saints' lives. In: FONTAINE, J; HILLGARTH, J. N. (eds.). *Le septième siècle: changements et continuités*. Londres: Instituto Warburg, 1992. p.105-109.

29 CHARLES-EDWARD, 2000, p. 173.

da religião cristã “um homem bom por natureza, embora pagão”³⁰ - mas também é encontrada no relato da vida de Columba. Para o autor, é possível que a noção do bom pagão e do gentil profeta – ou seja, o profeta entre outros povos que não os judeus – tenha suas raízes nas preocupações do século V, especialmente nos círculos de onde Palladius provinha. Se a atitude demonstrada por Patrício e seus companheiros missionários do século V tinha um tom igualmente conciliatório, isso ajudaria a explicar tantas permanências do passado pré-cristão, como, além das já apontadas, a existência de videntes na Irlanda cristã, ainda que sob a forma de poetas letrados.

Um segundo ponto levantado por Charles-Edward diz respeito ao contexto da ida de Palladius à Irlanda, da qual ele elenca três objetivos principais: salvaguardar a ortodoxia dos cristãos irlandeses então existentes, já que havia atividade do partido “herege” pelagiano na Bretanha; satisfazer o desejo dos cristãos irlandeses por um bispo e, naturalmente, cristianizar a “bárbara” ilha irlandesa. Na visão do autor nenhum destes projetos era inconsistente com os demais, embora outros estudiosos assim o afirmem.³¹ Vejamos com mais detalhes cada uma destas motivações.

Em relação à controvérsia teológica que confrontou os adeptos da teoria pelagiana, por um lado, e Agostinho de Hipona e seus aliados, por outro, é suficiente aclarar que estes foram hábeis o suficiente para apelarem a duas das maiores fontes de autoridade então existentes no Ocidente europeu: o poder secular e o poder papal. Os resultados, vindos dos dois lados, não tardaram a aparecer. Em 418 d.C. o imperador Honorius promulgou a lei que definia que qualquer um que aceitasse a teoria pelagiana deveria ser trazido perante as autoridades civis e então ser mandado para exílio. Medida precisa mas de efetividade duvidável, visto que foi promulgada dez anos após a Bretanha ter se desligado do Império Romano Ocidental, o que inviabilizou seu alcance. O que podia escapar do poder secular, porém, nem sempre se mostrava capaz de fazê-lo em relação à Igreja. Quase ao mesmo tempo em que enviou Palladius à Irlanda, o papa Celestino ordenou a ida do bispo Germano de Auxerre à Bretanha, em 429, a fim de combater as idéias perniciosas de Pelágio. Ativo desde

30 HOWLETT, 2006, p. 67.

31 THOMPSON, E. A. *Who was Saint Patrick?* São Francisco: VNU Business Media, 1999, p. 64.

aproximadamente o ano de 400, Pelágio era um monge bretão que desenvolveu uma doutrina relacionada ao livre arbítrio humano que se chocava com a doutrina agostiniana da graça, motivo pelo qual foi declarado herético em 418. Com a adesão imperial ao partido agostiniano, muitos oponentes de Germano migraram para a Bretanha na década de 420. Ao cruzarem o Canal, eles colocavam-se fora do alcance imperial.

Nas terras bretãs, a situação já foi descrita como “pré-pelagiana”³², isto é, as concepções correntes sobre moralidade, graça e livre-arbítrio não estavam fundadas conscientemente em uma oposição às posições de Agostinho de Hipona, mas eram tais que estavam mais próximas da ideologia pelagiana e a ela se alinhariam caso a questão viesse à tona. Ou seja, o apoio a Pelágio teria sido implícito, e não formulado abertamente. Talvez por isso a crônica de Próspero afirme que os inimigos de Germano se refugiaram em sua ilha nativa, a Bretanha, já que eles haviam, num passado próximo, vivido em outras regiões, provavelmente a Itália ou a Gália.³³

A crônica de Próspero da Aquitânia é onde aparece o primeiro registro histórico de Palladius. Neste relato, Palladius se esforça para persuadir o papa Celestino a revestir Germanus de sua autoridade e enviá-lo à Bretanha, visando angariar o apoio da mesma para o grupo agostiniano. Vale destacar que Próspero da Aquitânia era o principal porta-voz das idéias agostinianas na Gália e autor de três trabalhos que tratam da atividade missionária além das fronteiras do Império, motivo pelo qual Charles-Edward sugere uma conexão entre os interesses de Palladius na questão pelagiana e na Irlanda. Uma razão para seu ordenamento como bispo da Irlanda pelo papa Celestino pode ter sido a preocupação de que o sucesso de Germano na Bretanha pudesse significar o refúgio dos pelagianos na Irlanda. Afinal, ao chegar na Bretanha, Germano utilizou a mesma estratégia adotada pelo imperador Honorius: a ameaça de exílio para os hereges. Assim, a tarefa de Palladius teria sido, em parte, salvaguardar a ortodoxia dos cristãos irlandeses existentes.³⁴ As atividades de Germano e Palladius, na Bretanha e na Irlanda, respectivamente, traduziam a mensagem

32 MARKUS, R. A. Pelagianism: Britain and the continent. *Journal of ecclesiastical history*, Nova York: Cambridge University Press, v.37, n. 12, p. 198-200, ago. 1986.

33 CHARLES-EDWARD, 2000, p. 204.

34 Ibid., p. 205.

emitida por Roma: o credo cristão não devia se restringir apenas aos participantes do Império romano ocidental.

Permanece, porém, o enigma sobre o alcance das atividades encabeçadas por Palladius. Não se pode defender o fracasso de sua missão à Irlanda com base no silêncio dos escritos de Patrício, a *Confessio* e a *Epistola ad Coroticum*.³⁵ É muito provável que a quase ausência de referências posteriores ao trabalho de Palladius, assim como a existência de passagens tentando removê-lo da cena anterior à chegada de Patrício, seja devida ao esforço dos biógrafos de Patrício para transferir aspectos da carreira de Palladius à de Patrício.³⁶ Na carta de Columbano ao papa Bonifácio, a referência à preservação, por parte da Irlanda, “da fé católica como nos foi transmitida por vocês, os sucessores dos santos apóstolos”³⁷ é entendida como uma referência à missão de Palladius. A julgar por isto, podemos pressupor que, quando Columbano deixou a Irlanda em 590, muito mais deve ter sido lembrado do primeiro bispo da Irlanda do que chegou até nossos dias. Entretanto, uma Bretanha e uma Irlanda sob a supervisão cautelosa do papado duraram apenas por um breve intervalo entre o fim da autoridade imperial e a devastadora expansão dos Saxões na década de 440. A conversão destes povos não ocorreu da forma que se esperava, e o próximo evento de peso na Europa Ocidental, a conversão de Clóvis, viu um rei franco preocupado em fortalecer suas relações não com o papa, mas com o imperador Anastasius.

Desta forma, com base nas duas principais testemunhas - Próspero sobre Palladius e Patrício sobre si próprio -, pode-se concluir que os dois maiores missionários da Irlanda pertenceram a distintas fases da conversão. Sobre Palladius, a informação mais segura é que ele foi o primeiro bispo residente na Irlanda. Mas a reivindicação de Patrício, segundo suas próprias palavras, é a de que ele foi o primeiro a levar o cristianismo às partes mais remotas, onde ninguém mais vivia. Há uma interpretação desta passagem segundo a qual Patrício estaria se referindo simplesmente à Irlanda ao mencionar as “terras remo-

35 BURY, John B. *The life of Saint Patrick and his place in History*. Londres: Charlesworth, 1998, p.144-48.

36 TODD, J. H. *St Patrick, apostle of Ireland: a memoir of his life and mission*. Dublin: Hodges, Smith & CO, 1964, p. 303; BINCHY, D. A. Patrick and his biographers. *Studia Hibernica*, Dublin: St. Patrick's College, 1962, n. 2, p. 27-31 e 142-144, set. 1962.

37 WALKER, 1957, p.38.

tas”, já que para qualquer um do Império romano a Irlanda seria remota.³⁸ Esta interpretação é compreensível, mas para Charles-Edward as palavras de Patrício se remetem ao fato de que os apóstolos de Cristo deram início ao movimento de expansão da fé para além da Palestina, em direção ao oeste, e ele, Patrício, sucessor dos apóstolos, completava este movimento, levando as palavras do evangelho até o extremo oeste do mundo então conhecido, onde ninguém havia vivido. Além disso, para este autor, o significado mais profundo desta conquista vinha logo em seguida, com Patrício citando Matheus 24: 14: “E o evangelho do reino [dos Céus] será pregado em todo o mundo e testemunhado por todas as nações; e então o fim chegará.”³⁹ Este era, segundo Charles-Edward, um dos textos mais importantes para Patrício, citado no capítulo 34 da *Confissão*, ao lado de uma frase tirada do primeiro sermão de Pedro no dia de Pentecostes⁴⁰, segundo os quais o começo e o ápice da missão da Igreja são justapostos. A leitura feita pelo autor é a de que, aos olhos de Patrício, sua missão participava do processo que levava ao apocalipse.⁴¹

Um terceiro elemento apontado por Charles-Edward e de interesse para nosso propósito é o que diz respeito aos relacionamentos de Patrício no seio da sociedade irlandesa. Nos séc. VIII e IX a sociedade irlandesa – constituída por diversos reinados que se justapunham, como vimos - possuía a prática dos reis maiores darem presentes aos reis menores, sem esperar um presente equivalente em troca. Dar, mais do que receber, era um atributo de poder e, mais geralmente, de uma íntima aliança, sendo que laços de adoção eram um dos principais traços desta sociedade.⁴² A norma implícita prescrevia que os pais adotivos recebessem dos pais naturais um presente pelos anos de esforço em educarem seus filhos; porém, muitas vezes, os pais adotivos não aceitavam este presente posterior, o que indicava um íntimo afeto entre os pais naturais, os pais adotivos e os filhos adotivos. Contudo, a não-reciprocidade no ato de dar presentes, ou pelo menos a não reciprocidade direta, significava coisas diferentes em contextos diferentes.

38 THOMPSON, 1999, p.80 e 87-8.

39 CHARLES-EDWARD, 2000, p.210.

40 Atos dos Apóstolos, 2:17.

41 CHARLES-EDWARD, 2000, p.215.

42 Ibid., p. 221.

Isto posto, o autor se lança a decodificar o comportamento de Patrício, já que, muito embora ele não se colocasse como um quase sobre-rei nem como um pai adotivo de reis pagãos, seus companheiros de jornadas foram, muitas vezes, filhos de reis. Charles-Edward afirma que, qualquer que tenha sido seu propósito, o fato de andar com filhos de reis certamente tinha uma mensagem política, pois as companhias de um homem, seu *dam*, eram marca de seu status; além disso, filhos de reis eram usados para garantir negociações dos mais altos níveis. Ou seja, a menos que a linguagem dos comportamentos sociais fosse bem diferente no séc. V daquela do séc. VIII, Patrício dispunha de uma boa rede de relacionamentos na sociedade.⁴³ Paradoxalmente, embora circulasse ao lado de filhos de reis pagãos, em seus escritos Patrício insiste que, ao vir pra Irlanda, teria perdido sua condição anterior, mais vantajosa:

Eu era um homem livre, nascido de um decurio (um pequeno nobre local). Pois eu vendi meu status nobre – eu não me envergonho e não me arrependo do que fiz – pelo benefício dos demais. Eu sou de fato um escravo de Cristo para um povo estrangeiro.⁴⁴

Descrição similar ele dá na *Confissão*. Patrício perdera sua liberdade duas vezes e de formas distintas: a primeira, quando jovem, ao ser vendido como escravo no mercado irlandês; a segunda, por desejo próprio, ao abrir mão da liberdade desfrutada na Bretanha. Neste ponto Charles-Edward faz uma observação importante, demonstrando que o contraste entre nativo e estrangeiro (*native* e *alien*), ou entre o familiar e o estranho, era um elemento intrínseco da prática ascética de *peregrinatio pro amore Dei*, o exílio por amor a Deus, como se desenvolveu no século VI, assim como da prática da penitência, também desenvolvida neste século. Coerentemente com a descrição de Patrício, no ideário monástico irlandês havia duas formas de se perder a liberdade, fosse por amor a Deus (exílio) ou por outrem (escravidão). Do exílio havia uma forma mais severa, a de ir para o além-mar, e outra menos severa, de ficar na Irlanda mesmo, só que em outro reino.⁴⁵

43 CHARLES-EDWARD, 2000, p. 222.

44 Ibid. p. 224.

45 CHARLES-EDWARD, T. M. The social background to Irish peregrination. *Celtica*, Dublin: School of Celtic Studies, v.11, n. 1, p. 43-59, jun. 1976.

Um dos aspectos mais incomuns do trabalho de Patrício parece ter sido a situação de insegurança para desenvolvê-lo, fator que é muito enfatizado em seus escritos e que se coaduna com o possível significado, já mencionado, de contar com filhos de reis como companheiros de jornadas. De fato, havia duas formas mais comuns de missão e conversão na Alta Idade Média.⁴⁶ A primeira foi a situação experimentada por Clóvis e os francos, em que um povo pagão adquiriu poderio militar em áreas do Império já consideravelmente cristianizadas, em circunstâncias nas quais lhes pareceu prudente ou necessário deixar quase intactas as estruturas administrativas preexistentes. Isso incluía a Igreja, razão pela qual os reis pagãos lidaram com bispos já estabelecidos como líderes em suas cidades. A segunda pode ser exemplificada pela situação do rei Ethelberto de Kent, na qual um rei pagão demonstrou interesse pelo cristianismo e por isso deu proteção aos missionários. Nos dois casos havia condições que em certa medida asseguravam a segurança dos desarmados missionários que se lançavam a converter guerreiros, mas com Patrício não parece ter sido assim. A julgar por seus próprios escritos, sua segurança estava sob um risco muito maior que a de Remígio de Reims perante Clóvis ou a de Agostinho de Canterbury perante Ethelberto.

Por fim, do estudo sobre a atuação de Patrício, cabe fazer uma última ressalva, de especial relevância para nosso tema. Seus escritos também nos informam sobre o monaquismo por ele disseminado. Segundo Charles-Edward, Patrício considerava que o celibato era a forma superior de vida cristã.⁴⁷ Velhos e jovens, casados e solteiros, livres ou escravos podiam adotar essa forma de vida. O apoio à conduta celibatária refletia na sua prontidão em desafiar a autoridade de famílias poderosas e donos de escravos para encorajar a adoção dessa forma de vida. No caso dos escravos, isso provavelmente teria a ver com a sua própria experiência anterior como escravo, durante a qual sua fé emergiu. Mais ainda, o autor afirma que é possível que o próprio Patrício tenha sido um celibatário, pois seu desejo de visitar centros monásticos na Gália era característico de monges aspirantes. Para Patrício o voto monástico era perfeitamente compatível com o trabalho missionário, mas ele era um bispo celibatário que promovia o celibato como parte de seu trabalho pastoral; e nunca se

46 FLETCHER, Richard. *The conversion of Europe*. Nova York: Henry Holt, 1998. p. 14.

47 CHARLES-EDWARD, 1976, p. 223.

enraizou em nenhuma comunidade cenobítica.⁴⁸ Ou seja, de seus estudos, o autor depreendeu que a emergência dos grandes monastérios na Irlanda do século VI – como Bangor, Clonmacnois, Clonard e Iona – é um fenômeno mais facilmente entendido quando se leva em consideração o apreço de Patrício pelo celibato.⁴⁹

A este respeito, Marilyn Dunn atenta para o fato de que há, nos escritos de Patrício, menções ao recrutamento de homens e mulheres de alto status para a vida monástica, embora não esteja claro se eles foram monges, um grupo de clérigos organizados em comunidades formais ou conversos ascéticos.⁵⁰ Para a autora, não há evidências do desenvolvimento de monastérios em terras doadas pelas famílias de conversos e talvez tenha sido apenas após a morte de Patrício que isso ocorreu. Enquanto alguns estudiosos afirmam que os escritos de Patrício não trazem muitas referências monásticas, outros encontraram ali ecos da *Confissão* de Agostinho e da *Regra* de Basílio. Os trabalhos de Cassiano – este especialmente estimado –, Basílio e Jerônimo eram conhecidos na Irlanda e podem ter chegado lá via Bretanha ou pelo vale do Rhône. A autora conclui que, se Patrício inspirou algumas conversões ao ascetismo e ao monasticismo, de forma geral foi pequeno o suporte ao movimento monástico nas áreas em que ele – Ulster e Connacht – e Palladius – Leinster – atuaram.⁵¹

Como vemos, o desenvolvimento monástico na Irlanda dos séculos V e VI não é fácil de delinear. É certo que os contatos com a Gália atuaram como fomentadores mas além deles se deram ainda as relações com a Bretanha, naturalmente uma fonte de idéias e literatura, sendo que ambas tiveram seu papel no desenvolvimento monástico irlandês. M. Dunn ressalta que em uma carta ao papa Gregório Magno no fim do século VI, Columbano – que havia sido educado em Bangor, não distante de Clonard - relata que ele havia lido trabalhos do clérigo inglês Gildas e que estava familiarizado com a correspondência entre Gildas e Finnian de Clonard, a qual tinha como tema os monges peregrinos. De fato, a região sul da Irlanda contava com monastérios cujo prefixo dos nomes,

48 HERREN, M. Mission and monasticism in the Confessio of Patrick. In: BREATNACH, Liam; MCCONE, Kim; Ó CORRÁIN, Donnchadh (eds.) *Sages, saints and storyteller*. Dublin: Maynooth, 1989, p. 76-85.

49 CHARLES-EDWARD, 1976, p. 224.

50 DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism: from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2000, p. 143

51 Ibid., p. 144.

desert, sugeria origem eremítica, sendo que provavelmente sofreram uma influência inicial da região ocidental da ilha britânica.⁵² Embora muitos autores defendam a tese da antiguidade destes monastérios, até agora não se pode dizer com precisão de quando datam tais nomes. O mais importante período de estabelecimento de casas monásticas, porém, parece, realmente, ter começado na primeira metade do século VI. Por volta de 550 foram fundados muitos importantes monastérios que floresceriam nos séculos VII e VIII. Clonard foi fundado por Finnian; Clonmacnoise por Ciarán; Clonfert e Birr por Brendan, o “super peregrino” que deixou em seu rastro a lenda de ter chegado às Américas. Ciarán e Brendan são tradicionalmente descritos como discípulos de Finnian de Clonard, mas alguns outros grandes líderes monásticos irlandeses foram Comgall de Bangor e Coemgen de Glendalough. Foi em Bangor que Comgall treinou Columbano e este de fato foi, ao que tudo indica, o principal peregrino irlandês a levar seu particular estilo de vivência monástica para o continente na década de 590.

Façamos agora, à guisa de conclusão, um balanço sobre o estágio das discussões historiográficas acerca da evangelização da Irlanda. De forma geral, reconhece-se que a conversão da Irlanda foi um processo gradual e do qual se conhece ainda muito pouco. O ponto central é que não há evidências de que Palladius tenha atuado fora da área conhecida como Leinster, a partir da década de 430. Por outro lado, as atividades de Patrício concentraram-se nas regiões do extremo oeste da ilha, próximas às costas do Atlântico. Patrício se via não como o apóstolo da Irlanda, mas como o apóstolo das extremidades ocidentais da Irlanda. O papel da missão de Palladius, porém, foi obscurecido quando, já no ano de 600, Patrício foi festejado como o apóstolo da Irlanda. Além disso, a memória de Palladius foi prejudicada pela vigorosa promoção de outro culto, também em Leinster, o da Santa Brígida de Kildare.⁵³ Durante o século VII, se não antes, ela se tornou a eminente santa daquela região. Columbano, nascido em Leinster na metade do século VI, ainda se lembrava de Palladius como o primeiro grande missionário da Irlanda. A evidência contemporânea de Próspero e do papa Leo o Grande indica que Palladius alcançou algum sucesso, o que pode ser situado em Leinster, devido às conexões desta região

52 DUNN, 2000, p. 146.

53 Ibid., p. 237.

com a Bretanha, de onde provavelmente vinha o suporte a suas atividades. Patrício, por sua vez, pregou em áreas ainda regidas por líderes pagãos, na segunda metade do século V. Na geração posterior a Patrício a estrutura essencial da igreja irlandesa já estava posta. Ela usava os clãs como arcabouço das sedes diocesanas, e os sobre-reinos como as jurisdições abarcadas pelos sínodos.

2.3. OS PENITENCIAIS IRLANDESES

Algumas das principais fontes disponíveis para o estudo da sociedade irlandesa alto-medieval são os Livros dos Penitenciais. Trata-se de um material muito rico e relativamente subutilizado pelas pesquisas correntes, razão pela qual julgamos válido reservar um espaço para os mesmos. Uma das principais razões para o parco uso desta documentação pode ser a visão negativa – resultado de uma abordagem rasa, em grande parte dos casos - que costuma acompanhar os estudos históricos sobre os mesmos.⁵⁴ Nesta visão, os Penitenciais são o reflexo de uma das facetas mais obscuras da Igreja medieval. Como sempre, o debate historiográfico produz seus contrapesos, e autores menos pessimistas foram capazes de enxergar no material a tentativa conjunta das autoridades eclesiásticas e monásticas de prover orientações às almas.⁵⁵ Não nos julgamos preparados para criticar tais juízos, tampouco para contribuir às indagações sobre a real ocorrência das práticas para as quais as penitências contidas nos livros foram criadas. Abordaremos aqui tão somente algumas considerações sobre a natureza dos livros, buscando através deles traçar os contornos da sociedade irlandesa que os produziu.

Para tanto, seguiremos primeiramente definindo em que consistem os Penitenciais. Esses documentos foram escritos por eclesiásticos, em sua maioria por abades, e são uma espécie de manual para uso dos confessores, no qual são estabelecidas as penitências para pecados específicos, tanto para o clero quanto para a população laica. Apesar da datação desses Penitenciais

54 MCNEILL, J. T.; GAMER, H. *Medieval Handbooks of Penance*. Nova York: Octagon Books, 1965, p. 47.

55 *Ibid.* p. 3.

ser difícil de precisar e ter sido ainda recentemente alvo de debate, estes documentos datam provavelmente dos séculos VI e VII, tendo sido apenas um produzido mais tardiamente, em meados do século VIII. A maioria deles foi escrita originalmente em Latim, sendo apenas dois destes em irlandês antigo, o *Old-Irish Penitential* e o *Old-Irish Table of Commutations*. Quando reunidos e contrapostos, os Penitenciais apresentam uma diferença significativa: aqueles datados por volta do século VI se destinavam basicamente aos monges, enquanto que os do século VII voltavam-se aos monges assim como ao clero secular e à população laica.⁵⁶

Uma primeira possibilidade de pesquisa aberta pelos Penitenciais refere-se ao estudo da própria organização e estruturação da Igreja na Irlanda. De fato, esta vem sendo a perspectiva predominante na utilização destes documentos, articulados a outras fontes. Os estudos pioneiros nesse sentido, como o de Kathleen Hugues e seus seguidores, datam das décadas de 60 e 70 e defenderam a tese de que os Penitenciais revelavam uma Igreja em processo de transformação do primeiro sistema baseado em bispados, implantados por missionários do século V, para o modelo monástico.⁵⁷ Mais recentemente, autores como Colmán Etchingham⁵⁸, cujos estudos voltam-se para a organização da Igreja na Irlanda e a relação entre esta e a sociedade, têm utilizado o material para o debate sobre a atuação pastoral da Igreja na Irlanda e para os estudos sobre a vida monástica irlandesa.

Havia, na legislação eclesiástica da Igreja Irlandesa do período denominado “irlandês antigo”, três tipos de documentações: primeiro, os cânones, promulgados pelos sínodos dos séculos VI e VII; segundo, os *cana*, geralmente atribuídos a santos específicos, que tratavam da manutenção da paz, da ordem e da proteção aos que não eram guerreiros; terceiro, os penitenciais, os quais, numa primeira leitura superficial, tinham por função a prescrição de penitências específicas para pecados específicos.⁵⁹ Para Catherine Thom, contudo, os Penitenciais eram revestidos de atributos mais complexos, os quais podem ser

56 HUGHES, Kathleen. *Early Christian Ireland: introduction to the sources*. Londres: The Sources of History, 1972, p. 68 e 83.

57 Ibid. p. 71-72

58 ETCHINGHAM, Colmán. *Church organization in Ireland: AD 650 to 1000*. Co. Kildare: Leinster Leader, 2002, p. 291.

59 THOM, Catherine. *Early Irish Monasticism: an understanding of its cultural roots*. Londres: T&T Clark, 2006, p. 37.

entendidos segundo um esquema tripartite, tão afeito à cultura celta: “atingir o que há de mais plenamente humano; aspirar ao melhor que há na natureza humana, embora se reconheça seu lado obscuro, e trazer à tona o que as antigas ciências sugeriam na busca pelo resgate do equilíbrio.”⁶⁰ Neste último quesito, segundo a autora, esbarramos no contexto druídico que permeia a prática dos Penitenciais.

Um sistema penitencial de disciplina já existia na igreja cristã desde os primeiros tempos, sendo uma das características do mesmo a expulsão pública dos serviços religiosos por períodos variáveis de tempo; entretanto, o sistema de penitência pública não era tão rigorosamente aplicado na Europa Ocidental quanto o era no Leste. Os historiadores não são dogmáticos sobre onde e como o sistema privado de penitências surgiu, mas é inegável que a igreja irlandesa, em sua fase eminentemente monástica, o tornou uma prática geral. É um certo consenso entre os estudiosos que tal sistema foi uma prolongação e intensificação da relação entre o discípulo e seu mestre e “amigo da alma”, já que o estado de ânimo daquele, seus atos e pensamentos íntimos interessavam ao último e deveriam ser realinhados caso fossem contra as prescrições cristãs.

São, porém, os documentos mais tardios os mais ricos em detalhes, visto que neles apresentam-se melhor sistematizados os pecados dentro da conceituação dos oito pecados capitais. O fato de alguns autores dos penitenciais repetirem sanções de outros foi interpretado pelos historiadores através de dois vieses principais: enquanto alguns autores viram nisso uma mera “genealogia de penitenciais”⁶¹, outros observam que isto se deve à permanência de determinadas práticas contrárias aos dogmas cristãos. Por conseguinte, estes autores crêem que a recorrência das punições revela a perenidade da desobediência.⁶² Nesses documentos posteriores já não encontramos sancionadas apenas penitências, mas também outros tipos de punições, derivadas das leis civis,

60 THOM, 2006, p. 39.

61 BONASSIE, Pierre. Consumo de alimentos inmundos y canibalismo de supervivencia em El Occidente de la Alta Edad Media. In: _____. *Del esclavismo al feudalismo em Europa Occidental*. Barcelona: Crítica, 1993, p. 76-104.

62 PEREIRA, Elaine Cristine dos Santos. Os penitenciais como fontes para a história da Irlanda (séculos VI-VIII). In: ENCONTRO REGIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 1, 2006, Rio de Janeiro. *Atas do I Encontro Regional da ABREM – RJ*. Rio de Janeiro: H. P. Comunicação, 2007. p. 138-144.

pois, como apontou Kathleen Hughes, algumas leis civis foram reafirmadas nos Penitenciais.⁶³ Em um dos cânones de penitências, intitulado *Canones Hibernenses*, encontramos algumas partes nas quais nem mesmo são sancionadas penitências ou excomunhões, mas apenas outros tipos de punições, como por exemplo o pagamento do devido tributo para os casos de assassinato, tornando possível perceber nas condenações a intencionalidade da defesa dos interesses dos clãs: “O sangue de um bispo, um príncipe superior, ou um escriba que é derramado no chão, se for solicitado, que os homens sábios julguem se aquele que o derramou deve ser crucificado ou pagar com escravas.”⁶⁴

Isso nos permite supor que, no século VII, a influência da esfera laica já se fazia bastante expressiva nos sínodos em que os Penitenciais eram deliberados, o que, por sua vez, deixa margens para afirmar uma provável íntima relação já estabelecida entre o poder laico e o eclesiástico. Aproximação esta que talvez tenha se dado, em boa medida, devido ao costume das famílias entregarem um dos filhos, comumente os primogênitos, como dízimo, para a vida monástica. Esse dever é também assinalado nos *Cânones Hibernenses*, na parte concernente aos dízimos, em que fica exposto que “os dízimos não englobam apenas criaturas animais, mas também seres humanos.”⁶⁵

Patrocinando-se desta forma, a aproximação entre os interesses laicos e religiosos foi mantida através da atuação destes indivíduos.⁶⁶ Para além dos indícios das fontes, tal assertiva leva em consideração as afirmações análogas de André Vauchez para o caso francês sobre a atuação dos *oblatos*.⁶⁷ Por conseguinte, os representantes da Igreja, muitas vezes, tornaram-se também representantes da aristocracia, como foi o caso de Columba, que era membro da família real dos O'Neill, do Norte da atual Escócia, região intimamente relacionada ao reino dos O'Neill ao Norte da Irlanda.⁶⁸

Acerca das múltiplas influências presentes nos penitenciais, Oliver Davies chama a atenção para os traços orientais ali encontrados, como a ênfase na

63 HUGHES, op. cit. p. 70-71.

64 *Canones Hibernenses IV: 1*. Cf. BIELER, Ludwig. (ed. bilíngue latim-inglês). *The Irish Penitentials*. In: *Scriptores Latini Hiberniae*, V. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1963. p.164.

65 *Canones Hibernenses III*. Ibidem, p. 167.

66 PEREIRA, op. cit., p. 140.

67 VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 20.

68 BROWN, op. cit., p. 215-216.

freqüente confissão a um superior espiritual - o “amigo da alma”, *anmachara* em irlandês -, o conceito dos oito pecados mortais e o uso extensivo da concepção cassiana de “cura mediante os contrários”, uma noção proveniente da medicina egípcia. Para Davies, estas são todas indicações da influência dos desertos egípcios na formação do sistema penitencial irlandês.⁶⁹ Por outro lado, a comparação dos Penitenciais Irlandeses com Penitenciais de outras regiões, como a Bretanha e o continente, e com outros tipos de fontes eclesiásticas torna viável o estudo da relação entre a Igreja Irlandesa e as demais, bem como análise do desenvolvimento das regras monásticas no medievo. Podemos citar, por exemplo, o modelo dos oito pecados capitais utilizado pelos autores dos Penitenciais Irlandeses – gula, fornicação, avareza, ira, tristeza, languidez, vanglória e orgulho -, elaborado por Cassiano, que parece ter influenciado também as regras monásticas espanholas do século VII.⁷⁰ Outro exemplo válido nos é dado pelo penitencial anglo-saxão de Theodoro, o qual recebeu a influência dos primeiros penitenciais irlandeses e, por sua vez, influenciou a produção de penitenciais irlandeses posteriores. Além disso, em um dos penitenciais irlandeses mais tardios há menção a Isidoro de Sevilha.⁷¹

2.3.1. O Penitencial De São Columbano⁷²

O Penitencial de São Columbano será aqui tratado mais como uma fonte auxiliar do que como peça-chave da análise documental que empreenderemos. Vindo do monastério de Bangor, no norte da Irlanda, Columbano é considerado o maior missionário irlandês no continente por ter passado vinte e cinco anos pregando e fundando monastérios na Francia e no norte da Itália; no entanto,

69 DAVIES, op. cit, p. 39.

70 SILVA, Leila Rodrigues da. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA ABREM , 4., 2001, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC Minas, 2003. 768p. p. 649-657.

71 BIELER, L. (ed.). *Paenitentiale Bigotianum*. In: *The Irish Penitentials*. Scriptores Latini Hiberniae, v.5. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1963. p. 10.

72 Utilizamos a tradução de HILLGARTH, J. N. (ed.). *Christianity and paganism, 350-750: the conversion of Western Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1969. p. 131-137.

ele não foi o único a trazer consigo os penitenciais. Ademais, estes podiam – e de fato foram – ser adaptados aos costumes locais encontrados.

A lista de penitências para os distintos pecados, da qual o Penitencial de Columbano é um dos primeiros exemplares, pode parecer muito severa, mas alguns penitenciais o eram menos. O principal objetivo parece ter sido o de providenciar “remédios para as almas”. Por mais que a Igreja celta não tenha inventado a prática corporificada nos penitenciais, ela certamente os popularizou, e tal feito trouxe mudanças significativas na religião dos cristãos ocidentais, as quais têm sua influência perceptível até os dias presentes.⁷³ Vejamos, pois, aquilo que de mais significativo para a apreensão do monaquismo columbiano pode ser extraído do texto.

A verdadeira penitência não é cometer erros que mereçam penitência, mas sim lamentar tais atos cometidos. Mas como isso é rompido pela fraqueza de tantos, para não dizer de todos, as medidas de penitência precisam ser feitas conhecidas. Um esquema referente a elas foi passado pelos santos padres, para que, de acordo com a gravidade das ofensas, a duração também das penitências deva ser ordenada.⁷⁴

Com esta justificação é encerrado o primeiro parágrafo ou item do penitencial de São Columbano. A lógica apresentada pressupõe o reconhecimento da debilidade da natureza humana, incapaz de, por si só, arrepender-se das faltas cometidas e desta forma redimir-se delas. Portanto, faz-se necessário uma lista de penitências que leve o pecador a arrepender-se de seus atos mediante práticas específicas que variam de acordo com a gravidade dos pecados. Também salta aos olhos, no trecho acima transcrito, a naturalidade com que o autor se refere à origem dos penitenciais, associada à atuação dos “santos padres”. O autor utiliza o plural e desta forma deixa transparecer uma visão na qual interesses particulares inexistiram, visto que os “santos padres” parecem ter agido em uníssono no sentido de confeccionarem um guia destinado a orientar a população acerca do ideal de vida cristã. Ponto de vista não surpreendente, já que o documento foi redigido por um clérigo e destinava-se a outros membros da Igreja, mas que merece ser destacado.

73 HILLGARTH, 1969, p.120.

74 Ibid., p.131.

A seguir, Columbano estabelece a distinção entre os “assuntos de importância”, isto é, os pecados mais graves, e os “assuntos menores”, referentes a comportamentos desordeiros. Aqui reside um aspecto de fundamental interesse para o historiador: observar o que o autor considerava como mais ou menos grave e, ao situá-lo em seu devido contexto, isto é, ao levar em consideração o autor e para quem escrevia, vislumbrar quais os valores morais e sociais que permeavam aquela sociedade. Os mais sérios diziam respeito ao assassinato, sodomia, fornicação, deserção de monges, roubo, perjúrio, contendas, conspiração, gula, falso testemunho. Para estes as penitências variavam de 120 dias a dez anos se tivessem sido levados à prática; caso contrário, se os pecados tivessem ocorrido apenas em pensamento, os mais graves deveriam ser penitenciados por meio ano, ao passo que os menos graves o deveriam ser por quarenta dias, a pão e água.

Por sua vez, os chamados “comportamentos desordeiros” se referem às faltas cometidas em situações corriqueiras do ambiente monástico, como o ato de fazer algo por conta própria sem pedir ou envolver-se em difamações dos superiores. É nesse contexto que o autor faz a associação entre doenças do corpo e da alma, bastante comum nos escritos da Igreja medieval:

Aquele que desprezou seu superior por orgulho ou falou mal das leis deve ser expulso, a não ser que tenha dito imediatamente: ‘Lamento o que disse’; mas se ele não se desculpou honestamente, que se penitencie por quarenta dias, pois está *infectado com a doença do orgulho* [grifo nosso].⁷⁵

Raymond Van Dam, estudioso do culto aos santos em fins do século IV e V, estabelece importantes considerações acerca das implicações teológicas, sociais e políticas dos rituais de doença e cura. Para o autor, doenças geralmente pressupunham a violação de normas compartilhadas, enquanto curas envolviam a readmissão à comunidade. Por conseguinte, para Van Dam, as histórias sobre curas milagrosas, sobre as quais o autor se debruça, eram fundamentalmente meditações acerca da dinâmica das cidades da Alta Idade Média. Técnicas de cura – fossem pagãs, heréticas ou cristãs ortodoxas – criavam relações de dependência, por isso os santos e os bispos que os representavam

75 HILLGARTH, 1969, p. 132.

desafiavam a autoridade de reis e seus condes, os quais eram incapazes de realizar milagres de cura.⁷⁶ Cremos que é possível estender tal reflexão para o caso dos penitenciais, em cujo seio também figuram menções a doenças e curas. Afinal, não eram as penitências uma espécie de ritual destinado a restabelecer a saúde da alma? Considerando que sim, podemos admitir que o estabelecimento de penitências para a indisciplina dentro dos mosteiros reflete tensões e conflitos próprios da dinâmica da comunidade, microcosmos das relações sociais tecidas na sociedade medieval como um todo.

Um segundo ponto merece ser destacado do trabalho de Van Dam. O autor salienta que, em fins do século VI, as comunidades urbanas já eram maiores, portanto aqueles que pecavam transgrediam não mais apenas normas religiosas mas também as normas da comunidade, tornando-se eles próprios entes estranhos ao grupo, já que não participavam de suas atividades e tampouco para ele contribuía. Já que os pecados individuais afetavam toda a comunidade, o processo de cura era também um ritual público. Com o desenvolvimento do sistema penitencial, entretanto, as noções de pecado e reconciliação tornaram-se mais privadas e interiorizadas. Ao revés, no processo de doença e cura descrito nos escritos de Gregório, sobre os quais o autor se debruçou, o sofrimento do corpo inseria-se na manifestação pública de pecados e portanto requeria uma cura também pública; em contraste, no processo de confissão e penitência, o perdão pressupunha um sofrimento privado, na medida em que as pessoas torturavam seus corpos a fim de curarem suas almas.⁷⁷ A dor física não era mais uma manifestação da doença, mas um aspecto da cura, muitas vezes o “remédio” propriamente dito; em suas palavras, “os penitenciais almejavam que a alma do pecador fosse influenciada pelo sofrimento dirigido ao corpo”⁷⁸. Desta forma, como solução para os pecados, o sofrimento individual e privado aos poucos se sobrepôs à cura pública e comunitária.

De fato, é comum encontrarmos a associação da introdução dos penitenciais irlandeses no continente europeu com o desenvolvimento da prática da penitência privada em detrimento da prática pública, contudo é preciso cuidado

76 VAN DAM, Raymond. *Saints and their miracles in late antique Gaul*. New Jersey: Princeton University Press, 1993. p. 341.

77 Ibid., p. 94.

78 GUREVICH, Aron. *Medieval popular culture: problems of belief and perception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 29.

para não engessarmos tais definições. Esse é o alerta feito por Rob Meens, um historiador que integra um novo grupo de estudos fundados em Utrecht com o intuito de revisar a qualidade das pesquisas dedicadas aos livros de penitenciais. O argumento de Meens reside no fato de existir um caráter comunal também nas práticas penitenciais privadas irlandesas. Muito embora ele não resultasse das deliberações episcopais para as penitências coletivas, advinha das relações entre o padre local e o penitente, já que aqui certamente estava em jogo alguma coerção por parte do primeiro, bem como da própria comunidade.⁷⁹ Seja como for, a associação entre doenças do corpo e da alma é novamente retomada e explicitada no penitencial, vejamos:

Diversidade de ofensas causa diversidade de penitências. E como os médicos do corpo combinam medicamentos de diversos tipos, [...], do mesmo modo, médicos espirituais tratam com diversos tipos de curas as feridas da alma, suas enfermidades, [ofensas], dores, aflições e doenças.⁸⁰

Se até este ponto o penitencial manteve-se restrito às penitências para clérigos e monges, mais adiante ele passa a defini-las para os leigos. É de se notar que, neste contexto, os mesmos pecados são tratados, porém aqui os possíveis “desvios” da sexualidade são mais detalhados. Além disso, são mencionados os atos de desrespeito aos templos e as relações com grupos tidos como hereges.

Por fim, o documento ordena que as confissões fossem feitas cuidadosamente, especialmente antes das missas, “para que não haja ninguém que possa aproximar-se do altar estando indigno, ou seja, sem ter o coração limpo.”

⁸¹ A lógica apresentada é a de que, do mesmo modo que os fiéis deviam se acautelar contra pecados mortais da carne antes de comungarem, deviam se conter e se purificar dos vícios interiores e das doenças da alma aflita antes do pacto representado pela comunhão, o laço da salvação eterna.

79 MEENS, R. The frequency and nature of early medieval penance. In: BILLER, P. & MINNIS, A. (eds.) *Handing sin: confession in the middle ages*. Woodbridge, [s. n] 1998, p. 52-54.

80 HILLGARTH, op. cit., p. 101.

81 Ibid, p. 107.

Creemos que, de forma geral, o quadro que os penitenciais nos permite vislumbrar é o de uma sociedade irlandesa ainda superficialmente cristianizada em suas práticas cotidianas, em que as antigas “práticas pagãs” faziam-se ainda bastante presentes na vida dessas comunidades camponesas. Caracterizam, ainda, a postura de uma Igreja extremamente rigorosa em várias de suas manifestações, sobretudo no que concerne às questões matrimoniais e sexuais, pois este é um dos tópicos mais recorrentes nos Penitenciais. Por outro lado, porém, é preciso destacar que a faceta severa do cristianismo irlandês, refletida nos penitenciais, é apenas uma dentre as muitas que o mesmo nos apresenta. O cristianismo céltico contava com traços de rigidez assim como aspectos que denotam flexibilidade e imaginação, como as inúmeras obras artísticas do período deixam entrever.⁸²

2.4. OS MOSTEIROS IRLANDESES

2.4.1. Uma Perspectiva Historiográfica

Muito já foi discutido acerca das contribuições trazidas pelos monges irlandeses ao continente europeu, no período que se inicia com a chegada de Columbano, no final do século VI, e se estende até o início do século IX. Os debates historiográficos vêm de longa data, desde fins do século XIX, e estiveram inseridos no contexto político da dominação inglesa sobre a Irlanda, por um lado, e da rivalidade entre Alemanha e Inglaterra, por outro. O relato dessa história prolongou-se por boa parte do século XX e o balanço geral é o de que, se muitos aspectos puderam ser reconstituídos, outros foram criticados ao ponto de só sobraem dúvidas.

Assim, o legado irlandês foi minimizado num primeiro momento e exacerbado em seguida. Neste segundo momento, antes mesmo dos próprios historiadores irlandeses reclamarem uma maior investigação acerca do passado de seu país, alguns estudiosos germânicos defenderam a importância cultural dos irlandeses. Tal movimento pode ser ilustrado pelos escritos de Heirinch

82 DAVIES, op. cit, p. 38.

Zimmer, segundo os quais a Irlanda de fato podia reclamar para si um grande passado e “ufanar-se de ter sido o berço e a matriz da alta cultura dos séculos V e VI [...], mas ainda realizou esforços extraordinários desde o século VII até o X a fim de difundir seu conhecimento entre os povos germânicos e romanos.”⁸³ Pouco depois, quando os intelectuais irlandeses despertaram para a necessidade de resgatar o valor histórico de seu país, os elogios e louvores desse encontro da Irlanda consigo mesma produziram algumas representações excessivamente ampliadas das glórias antigas. Essa é a atitude presente nas obras de Fitzparick⁸⁴, cuja inspiração parece ter vindo, em boa parte, dos trabalhos do próprio Zimmer. Os textos de Fitzparick retratam a atividade dos monges irlandeses é como se eles fossem missionários em meio a selvagens. O tom passional já seria suficiente para que o historiador atual desvalorizasse o material, contudo, ao seu tempo, dificilmente se poderia fazer uma história da cultura medieval irlandesa com serenidade e isenção, e é, portanto, na perspectiva desta exaltação que devemos considerar as informações disponibilizadas, na primeira metade do século XX, pelos historiadores irlandeses a respeito da formação dos monges.⁸⁵ Mais recentemente, na década de 1980, Edward James escreveu a respeito dos historiadores daquela época. Este autor aponta que, pioneiro que foi, Zimmer cometeu muitos erros mas também abriu muitas possibilidades. Algumas de suas idéias foram posteriormente confirmadas por outros pesquisadores munidos de procedimentos indisponíveis ao tempo de Zimmer, paralelamente ao descrédito em que caíram outros de seus estudos.⁸⁶

Sobre o início da civilização na Irlanda e suas relações com outros povos, temos em primeiro lugar o debate sobre os contatos com Wales, o que já foi aqui apontado. É sabido que os cristãos galeses, os bretões do País de Gales, se recusaram a misturar-se com seus invasores anglos e saxões e até a pregar entre eles a fé cristã.⁸⁷ Para John Davies, “a maior parte dos esforços

83 ZIMMER, Heirinch. *The Irish element in medieval culture*. Trad. de Jane Loring Edmands. Londres: Putnam, 1891, p. 1-4.

84 FITZPARICK, Benedict. *Ireland and the foundation of Europe*. Nova York: Funk & Wagnals, 1927.

85 LUPI, João. A formação intelectual nos mosteiros irlandeses na Alta Idade Média. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 3., 1999, Rio de Janeiro. *Atas...*Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001, p. 421-430.

86 JAMES, Edward. *Ireland and Western Gaul in the merovingian period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 363.

87 LUPI, op. cit, p. 426.

dos galeses dirigiam-se para os seus parentes celtas, e incluíram missões não só para a Irlanda, Cornualha e Bretanha, mas também para uma comunidade de bretões que viviam na Galiza, na costa noroeste da Hispania.”⁸⁸

Sob esta perspectiva, a igreja irlandesa teria nascido sob o impulso dos missionários galeses. Estes, além de terem recebido uma romanização precária, foram pouco depois abandonados pelo poderio político e militar de um imperador cristão, Honório, o qual mandara, em 410, retirar as legiões que ocupavam a província britânica. O aviso foi claro: os bretões romanizados deveriam daí em diante defender-se dos ataques dos bárbaros por sua própria conta. Sem o apoio romano, em 442 uma leva de anglos e saxões atacou e invadiu a ilha britânica, empurrando os celtas para a região que ficou conhecida como Gales. Limitados a esta região, estiveram parcialmente separados da cristandade do ocidente devido à muralha interposta pelos invasores anglo-saxões.

Em seu desenvolvimento posterior, a igreja irlandesa apresentou algumas peculiaridades, assim descritas por Dorothy Whitelock no prefácio de uma de suas obras:

O trabalho de construção da cristandade irlandesa parecia estar bem adiantado no século VII [...]. Tinha começado a desenvolver-se uma cultura latina notável. A influência intelectual da Hispânia e da Gália estava no seu apogeu, enquanto que as igrejas britânicas, que num período sombrio tinham alimentado e sustentado a cristandade irlandesa, transmitindo-lhe vários aspectos de uma civilização romana tardia [...] estavam elas agora em declínio.⁸⁹

Neste contexto, nota-se que outro fator que reclama consideração no estudo das origens da comunidade cristã galesa e irlandesa é o da presença intelectual dos chamados “parentes celtas”, galegos e gauleses. João Lupi alerta-nos sobre o fato de que é preciso cuidado para não sobrevalorizar estas relações, sob o risco de “reforçar a oposição, supostamente generalizada, entre comunidades celtas e invasores bárbaros em todo o Ocidente, o que parece um exagero ou incorreto.”⁹⁰ Desde que mantenhemos isso em mente, parece que vale a pena

88 DAVIES, John. *A history of Wales*. Londres: Allen Lane, 1993. p. 214.

89 WHITELOCK, Dorothy; MCKITTERICK, Rosamond; DUMVILLE, David (eds): *Ireland in Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p.3.

90 LUPI, op. cit, p. 428.

examinar a evidência da presença de livros hispânicos na Irlanda do primeiro período; por outro lado, a suposição de que a *Hispania* atuou como principal intermediário entre o Oriente e a Irlanda está ganhando bons motivos de consideração.⁹¹

2.4.2. A Formação Intelectual Dos Monges Irlandeses

Em primeiro lugar, parece que a vida num mosteiro irlandês incluía outras coisas além da espiritualidade e do estudo. De acordo com Lehane, os monges não estavam isentos do serviço militar até o século nono, e ficavam “tão devotados à sua experiência marcial que as refregas (*skirmishes*) entre mosteiros eram tão comuns como os esportes de competição entre os seus sucessores modernos.”⁹² A trajetória de São Columba, contemporâneo a Columbano, confirma a presença da belicosidade na vida monástica. Columba, membro da linhagem real dos O’Neill - a dinastia de reis guerreiros que, a partir de 560, construiu uma sólida posição na ilha -, participou da decisiva batalha de Cúl Drebene, da qual o clã saiu vitorioso. Por ter derramado sangue acabou sendo excomungado e, como castigo penitencial, desterrado da Irlanda, quando contava com quase quarenta anos. Em 565 se estabeleceu na ilha de Iona e, a partir deste remoto ponto ao norte da atual Escócia, Columa criou “um império espiritual no norte muito parecido ao extenso reino estabelecido recentemente por seus parentes, os O’Neill.”⁹³

Voltando-nos para o estudo, a primeira questão que emerge é sobre a realidade e o alcance do suposto estudo das línguas grega e hebraica. Naturalmente, autores como o já citado Fitzparick e outros que seguem sua linha ufanista afirmam que este estudo era efetivo, baseando-se nisso para explicar o notável conhecimento de grego de João Escoto Eriúgena, o filósofo irlandês que, na Gália, alcançou reconhecimento no século IX em função do conhecimento das obras do Pseudo-Dionísio – um dos fatos de maior relevância na filosofia e na teologia do final da Alta Idade Média. Contudo, os historiadores atuais são mais reticentes. Vejamos a opinião de alguns destes especialistas.

91 HILLGARTH, J. N. *Old Ireland and Visigothic Spain*. In: MCNALLY, Robert, *Old Ireland, her scribes and scholars*. Nova Iorque: Fordham U. P., 1965. p. 241.

92 LEHANE, Brendan. *Early celtic Christianity*. Nova Iorque: Barnes & Noble, 1993, p. 117.

93 BROWN, op. cit. p. 175.

McNally demonstra que para os antigos estudiosos irlandeses o hebraico, o grego e o latim constituíam uma tríade lingüística especial, de forma que “era uma aspiração de todos eles estudar e dominar esses três idiomas. Não sabemos de nenhum que o tenha conseguido.”⁹⁴ Outros pesquisadores são ainda mais enfaticamente negativos:

[...] não se pode admitir [a suposição] de que na Irlanda se estudasse grego, a não ser em casos excepcionais, no período anterior ao século nono, quando João Escoto, Sedúlio e seus companheiros partiram [para o continente]. Na segunda metade desse século um pequeno número de irlandeses emigrantes no continente provaram que tinham certos conhecimentos dessa língua. Eram capazes de copiar manuscritos gregos da Bíblia, dos quais alguns ainda existem; eles usaram, e anotaram, obras em grego das quais não conhecemos tradução em latim.⁹⁵

Um ponto podemos afirmar com certeza: a Irlanda da Alta Idade Média não teve um verdadeiro conhecimento do grego.⁹⁶

Nesta perspectiva, o conhecimento de grego de João Escoto, por exemplo, é visto hoje como bem mais rudimentar do que proclamavam os antigos partidários do brilho do cultivo irlandês às letras latinas. Assim, o que pode ser afirmado, para João Lupi, “é que ao menos certos rudimentos de grego eram estudados: os exemplos são numerosos, mas basta lembrar Alcuíno, que estudou segundo os *curricula* irlandeses, e que demonstra esse conhecimento nas suas cartas.”⁹⁷

O estudo do grego, bem como o das demais ciências, inseria-se, naturalmente, no âmbito da teologia. A relação entre religião e cultivos literários, nos moldes do que ocorria no continente, era muito íntima, pois foi a Igreja que trouxera a cultura européia clássica para a ilha. Como consequência, a teologia era, entre as áreas do saber, o que era a religião na vida cotidiana: a rainha so-

94 MCNALLY, 1965, p. 87.

95 GOUGAUD, Louis. *Christianity in celtic lands: a history of the churches of the celts, their origin, their development, influence, and mutual relations*. Dublin: Four Courts Pr Ltd, 2004. p. 176.

96 CAPPUYNS, Maiul. Le *De imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Erigène. In: *Recherches de théologie et philosophie médiévales*. Paris: Peeters Publishers, 1965, v.1, n.3, p. 241, mai.1965.

97 LUPI, op.cit, p. 10.

berana, em torno da qual se ordenavam as coisas. No que se refere à filosofia, porém, não há tanta certeza do seu lugar nos estudos irlandeses. De forma análoga ao que vimos em relação ao estudo do grego, em Fitzparick e seus pares encontramos uma defesa das qualidades filosóficas dos estudiosos da época, além dos nomes de muitos irlandeses que escreveram sobre assuntos filosóficos. Mais uma vez, porém, Cappuyns reduz e modera estas afirmações, alegando que o fato de que alguns irlandeses tenham escrito sobre filosofia não significa que a tenham estudado em mosteiros na sua terra. Pelo contrário, este autor defende a possibilidade de João Escoto, por exemplo, ter saído da Irlanda com uma base de conhecimentos que foi aperfeiçoada no continente, onde outros povos tinham avançado na qualidade de formação. Para ele, “apesar da alta tradição de caligrafia e de iluminuras, não há na Irlanda uma clara evidência de uma tradição filosófica florescente, e os traços de desenvolvimento especulativo são poucos.”⁹⁸

O mesmo quadro historiográfico também é encontrado no que se refere ao afamado gosto excêntrico irlandês por curiosidades de todo tipo; entretanto, julgamos que basta para delinear o que vem sendo debatido nos círculos acadêmicos sobre a bagagem cultural dos monges irlandeses do começo da Alta Idade Média. Afinal, nosso propósito maior não é o aprofundamento na situação monástica irlandesa do século VI, e sim o que dela foi levado à Gália por missionários como Columbano. Os argumentos a favor da posição que defende que a principal finalidade da atividade dos monges irlandeses na Europa era de caráter missionário, no sentido de ajudar a construção da cristandade por meio da fundação de mosteiros, baseiam-se no fato de que tais monges eram, antes de tudo, homens religiosos que fundavam e mantinham pólos de irradiação da vida cristã. Mas na conjuntura do período, em que os mosteiros eram os refúgios por excelência de toda a vida intelectual e espiritual, e na qual suas bibliotecas armazenaram não somente textos de cunho religioso mas também tudo o que restara da cultura pré-cristã, os monges acabavam sendo os únicos gramáticos, filósofos, astrônomos, contadores e matemáticos. Dessa forma, todos os ramos do saber lhes estavam de certo modo confiados por uma sociedade que, praticamente, não dispunha de muitos meios para cultivar uma vida intelectual fora do abrigo dos mosteiros.

98 CAPPUYNS, op. cit. p.249.

Neste sentido cremos que se pode afirmar que a expansão dos irlandeses na Europa contribuiu também para a restauração dos alicerces culturais da sociedade europeia ocidental no contexto pós-invasões germânicas. Todavia, apesar de títulos exaltados como os de Cahill ⁹⁹, é forçoso reconhecer que uma contribuição decisiva pode não ter sido a única, motivo pelo qual muitos autores afirmam que a influência exercida sobre a vida religiosa da Gália franca por um tipo característico de monasticismo irlandês, que teria irradiado das casas columbianas, foi muito menor do que usualmente se supõe.¹⁰⁰ De fato, os estudos realizados no decorrer desta pesquisa levam-nos a colocar-nos ao lado de todos os recentes estudos que tratam da cultura irlandesa antiga sob uma ótica mais cautelosa, os quais citam, com frequência, o seguinte parágrafo de Cappuyns:

O conhecimento sério do grego, tal como o estudo técnico da gramática e das outras ciências, da filosofia e da especulação teológica, só podem ser reivindicadas pela emigração irlandesa e pelo continente. Ninguém pode negar que o solo que acolheu os escotos tenha se beneficiado amplamente das suas qualidades de inteligência e do seu zelo pela instrução. Mas esperamos ter mostrado que os emigrados irlandeses geralmente tiraram proveito do seu exílio.¹⁰¹

Seguindo este viés, lançamo-nos agora a acompanhar e analisar a vida e as relações dos monges irlandeses em terras gaulesas.

99 CAHILL, Thomas. *How the Irish saved civilization*. Nova York: Doubleday, 1995.

100 WHITELOCK, op. cit, p. 5.

101 CAPPUYNS, op. cit, p. 235.

3. OS PEREGRINOS IRLANDESES NA GÁLIA

O advento do monasticismo, de raízes orientais, assumiu, no Ocidente europeu, traços distintos daqueles que caracterizaram seus primórdios. O movimento, que havia se originado do desejo de domínio sobre si mesmo e de busca pela transcendência por meio de um ideal de afastamento voluntário do indivíduo em relação à sociedade, se tornara intimamente relacionado com a posse de terras e os interesses aristocráticos e reais. Tal configuração, de orientação elitista, é perceptível desde muito antes do século VII; no entanto, este pode ser caracterizado como um momento em que alguns novos e importantes contornos foram assumidos pelo monaquismo presente na Gália, se pensarmos no mesmo como um conjunto. A íntima relação entre elites e instituições monásticas foi mantida, talvez intensificada, mas em novos termos.

Evidentemente, no seio desse conjunto, existiram inúmeras particularidades que devem ser levadas em conta ao se fazer qualquer afirmação genérica. Além disso, que fique claro que o uso do qualificativo “novo”, nesse caso, é bastante específico, referindo-se não tanto à criação de novas estruturas quanto à reorganização de esquemas preexistentes. Ainda assim, no contexto do complexo jogo formado pelas forças atuantes por detrás de muitos dos desenvolvimentos do movimento monástico na Gália do século VII, a difusão das idéias e práticas trazidas pelos monges irlandeses desempenhou um papel que, embora limitado, não deixou de ser significativo. Senão, vejamos.

Até o fim do século VI, a Gália havia sido palco da fundação de duzentos e vinte mosteiros, em boa medida igualmente espalhados pelas regiões nor-

te e sul. No período que se estende até o final do século VII, trezentos e vinte comunidades adicionais foram criadas, à medida que o foco da atividade monástica migrou das áreas ao redor do Mediterrâneo para as regiões nortistas.¹ De um fenômeno largamente urbano e controlado pelos bispos, com alguns mosteiros reais e um certo número de eremitas tidos como “reclusos”, o monasticismo franco no século VII trasladou-se, em larga medida, para o campo, onde mosteiros dirigidos por grupos familiares tornaram-se centros de poder aristocrático além de locais de culto religioso. Neste capítulo almejamos demonstrar, assim como o fizeram autores como M. Dunn, que esta revitalização e extensão da vida monástica para a região Nordeste foi resultado da coincidência de dois fatores: a chegada dos peregrinos irlandeses na área ao Norte dos reinos francos com as ambições e interesses da aristocracia franca.²

3.1. O IMPACTO DE COLUMBANO

O impacto de Columbano sobre a aristocracia franca foi real, embora tenha sido alternadamente infra ou superestimado ao sabor dos ventos historiográficos, como veremos adiante. Na apresentação dos argumentos de uma e outra posição, tomaremos como referência os trabalhos de Ian Wood e Alexander O’Hara para agregar, respectivamente, o grupo de historiadores que relativizam ou reafirmam a importância de Columbano na Gália da primeira metade do século VII. Variações de análises sobre um aporte bastante específico, caracterizado por uma forma de cristianismo rigorosa e desbravadora que não era uma expressão da cultura galo-romana e tampouco uma construção do episcopado, o que por si só já nos fornece um critério de avaliação de seu significado. Esta forma de cristianismo que por vezes levou a alcunha de “heróico” foi propagado por um homem reverenciado como santo que manteve suas conexões com o mundo secular, relacionando-se com famílias poderosas do norte da *Francia*, em vez de retirar-se do mesmo. O resultado, evidentemente, se deu em duas direções: estranheza e conflitos, por um lado, receptividade e as-

1 DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism: from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2000, p. 158.

2 Ibidem.

similação, por outro. Do nosso ponto de vista, são duas faces da mesma moeda, ambas indicadoras de que, um, a tradição monástica irlandesa na Gália de fato teve um peso significativo; dois, ela mostrou-se capaz de fornecer uma base religiosa sobre a qual as redes de relacionamento sociais e políticos de uma parcela importante do segmento aristocrático puderam unir-se.³

3.1.1. Fontes Disponíveis

Segundo Ian Wood, a melhor evidência da influência de Columbano advém de hagiografias da época, algumas das quais foram compostas no período merovíngio enquanto outras o foram nos séculos posteriores.⁴ Na maioria dos casos, os autores destas hagiografias são desconhecidos, embora possamos ter certeza de que foram contemporâneos aos sujeitos sobre os quais escreveram, sendo que muitos deles os conheceram pessoalmente.⁵ Dentre estes relatos, o mais importante é a *Vita Columbani*, escrita por Jonas de Bobbio provavelmente entre 639 e 643. Além de descrever a fundação das casas de Luxeuil e Bobbio, este relato também dá conta das relações do santo com algumas famílias aristocráticas que apoiaram a tradição columbiana na Gália. Destacaremos alguns destes dados, visando à percepção do grau de familiaridade entre Columbano e estes grupos.

Entre as famílias que se aproximaram de Columbano estiveram Waldeleonus e sua esposa Flavia. O filho mais velho deles, Donatus, tornou-se bispo de Besançon, onde ele fundou um mosteiro; Flavia fundou um mosteiro feminino na mesma cidade e seu filho mais novo também fundou uma casa em outra localidade. Jonas também registra uma visita de Columbano à casa de Chagnerico em Meaux, onde o santo homem abençoou a filha deste nobre, Burgundofara. Eustasius, o sucessor de Columbano em Luxeuil, envolveu-se mais tarde no auxílio ao mosteiro feminino fundado por Burgundofara. Burgundofaro, ou simplesmente Faro, provavelmente o irmão de Burgundofara, tornou-se bis-

3 GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. New York: Oxford University Press, 1988, p. 172.

4 WOOD, Ian. *The Merovingian kingdom: 450-751*. Nova York: Longman, 1994, p. 185.

5 O'HARA, Alexander. The Vita Columbani in Merovingian Gaul. In: *Early Medieval Europe*, Londres: Blackwell Publishing Ltd, v.17, n.2, p. 126-153, mai. 2009.

po de Meaux e desempenhou um importante papel no desenvolvimento da imunidade monástica frente ao poder episcopal. Uma terceira família visitada por Columbano foi a de Autharius e Aega. Dois de seus filhos, Dado e Ado, são descritos por Jonas como fundadores monásticos. Dado, mais conhecido como Audoíno, foi uma das figuras centrais das cortes dos reis merovíngios Clotário II e Dagoberto.

Jonas, porém, escreveu cedo demais para poder testemunhar toda a carreira de Audoíno. Ao tornar-se bispo em 641, ele encabeçou outra vaga de expansão da tradição columbiana, particularmente em Fontanella e Jumièges. Jonas relata que os fundadores de ambos os mosteiros tiveram experiências prévias nas comunidades de Bobbio e no mosteiro fundado pelo próprio Audoíno. Filiberto, por exemplo, o nobre aquitânico que foi o fundador da casa de Jumièges, tornara-se próximo a Audoíno na corte de Dagoberto, e erigiu seu mosteiro em terras da família real.

De fato, muitas pessoas do círculo de relacionamentos de Audoíno parecem ter tido uma participação efetiva no processo de difusão do monasticismo de Columbano. Elígio, cuja *Vita* foi originalmente escrita pelo próprio Audoíno, era outro membro da corte real. O mosteiro mais importante por ele construído foi na Aquitânia, em Solignac, também sobre terras pertencentes ao rei. Um dos primeiros membros da comunidade de Solignac foi Remaclus, que seria mais tarde o primeiro abade da casa de Stavelot-Malmédy, fundada conjuntamente pelo rei Sigiberto III e seu prefeito do paço Grimoaldo, filho de Pepino de Landen, o primeiro da linhagem pepínida. Dentre os amigos de Audoíno outro aquitânico, Desidério de Cahors, cujas cartas são cruciais para o entendimento da corte, foi responsável pela fundação de algumas casas em sua diocese. Além disso a rainha Batilda, que parece ter sido influenciada por Audoíno, escolheu para o posto de primeiro abade de sua fundação em Corbie um membro de Luxeuil. Também diretamente vinculados a Luxeuil estiveram vários mosteiros nos reinos da Burgúndia e Austrásia. Um importante mosteiro foi o de Remiremont, fundado por Romarico, no qual, de acordo com I. Wood, Arnulfo de Metz teria sido introduzido na vida ascética.⁶

Outro indicativo da expansão da tradição monástica columbiana pode ser obtido por meio da própria carreira de Jonas, o autor da *Vita Columbani*.

6 WOOD, op. cit, p. 187.

Ele tornou-se monge em Bobbio durante o abaciado de Athala, sucessor de Columbano.⁷ Jonas prometera ao sucessor de Athala, o abade Bertulfo, um parente de Arnulfo de Metz, que ele escreveria a *vita* do fundador. Entretanto, o trabalho não seria concluído senão após a morte de Bertulfo, quanto então Jonas já estava há três anos trabalhando com Amando, o mesmo Santo Amando do qual nos encarregaremos de analisar mais à frente. Para I. Wood, Amando estava certamente muito envolvido com a expansão de monasticismo de Columbano, como o demonstram os mosteiros por ele fundados, os quais se inseriram nesta tradição irlandesa. O próprio Jonas pode ter se tornado abade de Marchiennes, outra comunidade cuja fundação está associada a Amando.⁸

Sobre os demais escritos de Jonas, é ainda Ian Wood que nos fornece informações mais completas. Em 659, enquanto retornava de seu trabalho com Amando, Jonas foi chamado à corte real, sendo que no caminho para lá visitou o mosteiro de Réome, cujo abade havia sido treinado em Luxeuil. Foi então persuadido a redigir a biografia de João, o fundador da casa, que vivera no século VI. Uma terceira obra creditada a Jonas é a *vita* de um contemporâneo de Clóvis, Vedasto, bispo de Arras. Sendo assim, pode não ser coincidência que o mosteiro de São Vedasto tenha sido associado ao bispo Auberto de Cambrai, que havia sido um monge em Luxeuil.⁹

Às informações biográficas relativas a abades e fundadores de mosteiros pode ser aliado outro tipo de material capaz de fornecer dados acerca das conexões de Luxeuil. Em particular o uso da Regra de Columbano pode ser também um indicativo do grau de expansão de sua influência. Isto não implica em que esta Regra tenha sido usada em sua forma original, já que é provável que mesmo em Luxeuil ela tenha sido rapidamente modificada para se mesclar com outras Regras.¹⁰ Sabe-se que não era raro as normas monásticas serem adaptadas ou combinadas ao gosto de abades ou abadessas específicos. Mais precisamente, o que pode ser observado é que outras Regras beberam da fonte columbiana, mas o fizeram de forma a atender necessidades muito distintas

7 MUNRO, CARLETON DANA (ed.) Life of St. Columban. In: *Translations and Reprints from the Original Sources of European history*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, v.2, n.7, introdução.

8 WOOD, Ian. The Vita Columbani and the Merovingian hagiography. *Peritia*, Turnhout: Medieval Academy of Ireland, v.1, n.2, p. 63-78, 1982.

9 Id., 1994, p. 188.

10 Ibidem.

entre si. Ian Wood nos informa que, das regras remanescentes influenciadas pela regra columbiana, uma, anônima, não pode ser seguramente identificada com nenhum local específico¹¹, mas duas o podem de forma bastante precisa. Estas são a de S. Waldeberto¹² para as monjas de Faremoutiers, a qual se baseia na regra beneditina assim como na de Columbano, e a regra de Donatus¹³ para a comunidade feminina por ele fundada em Besançon, na qual também se encontram ecos da regra de Cesário. Ao lado da existência destas Regras há algumas referências em documentos oficiais que informam quais práticas regulares eram seguidas em certas comunidades. A mais importante destes é a normatização de Burgundofaro para Rebais, mas há outras, incluindo as de Amando.

Há, portanto, além das narrativas hagiográficas, a disponibilidade de algumas das Regras e ainda informações de natureza diplomática para o estudo do alcance do monaquismo irlandês de Columbano na Gália. Conforme já foi exposto, optamos nesta pesquisa pelo trabalho com as hagiografias de São Columbano e Santo Amando, a fim de visualizar nestes relatos possíveis reflexos das relações que, como vimos, existiram entre Amando e a tradição columbiana. Evidentemente, não estamos alheios às discussões sobre o alcance efetivo desta, motivo pelo qual reservamos, a seguir, um espaço dedicado apenas à apresentação mais detalhada deste panorama historiográfico. Reservamos, porém, o direito de optar por ancorar nossa pesquisa no denominador comum que há entre as distintas posições defendidas pelos historiadores, em lugar de transformar estas divergências em um fator que esterilize a continuidade dos estudos.

11 *Regula Cuiusdam Patri*. DE VOGUÉ, Adalbert. *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*. Turnhout: Brepols, 1985. 62p. p. 56.

12 *Regula Waldeberti*. Ibid. p. 59-60.

13 *Regula Donati*. Ibid., p. 56.

3.1.2. Perspectivas Historiográficas

Como temos visto, Columbano é visto como um dos grandes missionários atuantes na Gália merovíngia, razão pela qual se faz necessário, em primeiro lugar, estabelecer uma distinção entre a promoção do cristianismo nos ambientes em torno dos monastérios da atividade missionária propriamente dita, apesar desta também poder ser associada a algumas das casas fundadas no século VII. Isto porque os autores divergem quanto à intenção missionária de Columbano. Para I. Wood, ela existiu, embora sua efetividade seja questionável. Uma vez mais, ele credita maior êxito à atividade da geração seguinte de monges de Luxeuil, sob o abaciado de Eustasius, o sucessor de Columbano que parece ter dirigido seu zelo missionário inclusive para a Bavaria. A este respeito, Wood é categórico: o maior evangelista do período foi Amando, cuja principal área de atuação foi a atual Bélgica, onde ele foi auxiliado pelo biógrafo de Columbano, Jonas de Bobbio.¹⁴ Afinal, de acordo com sua *Vita*, Amando também trabalhou entre os eslavos e os bascos ou gascões.

P. Geary também se mostra reservado quanto à intenção missionária daqueles homens. Para ele, os monges irlandeses que se lançaram às terras da Escócia, da Islândia ou do continente europeu o fizeram não com o objetivo de levar a cabo um trabalho missionário, mas simplesmente o de viver como um monge peregrino entre povos que não o de sua origem. Tratava-se de um esforço no sentido de vivenciar a jornada que, aos olhos daqueles, configurava a própria vida humana: uma jornada em uma terra estranha, entre o nascimento e a morte, acalentado momento de retorno à casa.¹⁵

Paralelamente à sua contribuição para a evangelização das áreas rurais da *Francia* e regiões vizinhas, as novas casas monásticas tiveram um impacto na instituição eclesiástica propriamente dita. Aos olhos de Jonas, Columbano foi também um reformador, sobretudo em função de suas constantes admoestações acerca da necessidade de se implementar com mais vigor o sistema penitencial. Se damos ênfase demasiada à introdução dos penitenciais irlande-

14 WOOD, 1982, p. 75.

15 GEARY, op. cit, p.170.

ses, corremos o risco de ir um pouco além, e enxergar em Columbano não apenas um reformador como também um inovador, no contexto da igreja presente no continente. No entanto, como já foi apontado, estudos mais recentes relativizam tais qualificações, demonstrando que, se por um lado certamente Columbano foi importante na difusão da noção de penitência privada por meio dos livros dos penitenciais, por outro tais práticas não eram exatamente uma novidade nas terras gaulesas. A prática penitencial insular era, sem dúvida, muito diferente da tradição das penitências públicas vivenciadas uma só vez ao longo da vida de um indivíduo, presente no continente. Mas é provável que mesmo na *Francia* o sistema de penitência pública já tivesse caminhado um bocado na mesma direção do sistema penitencial irlandês.¹⁶ Já menos controversa é a questão do papel das casas columbianas no processo de transmissão da Regra Beneditina, em cujos momentos iniciais muito se mesclou com as regras de Columbano e de Cesarius, tendo sido inclusive utilizada em Faremoutiers e Besançon.

Ainda pode ser encontrada, porém, a retomada da opinião segundo a qual a influência de Columbano teve uma disseminação bastante ampla, o que vai de encontro aos argumentos relativizadores de Wood. Um representante desta corrente é Alexander O'Hara, estudioso contemporâneo para quem o uso da *Vita Columbani* em no mínimo cinco relatos hagiográficos num período de seis anos após o término da composição de Jonas, lembrando-se de que se tratava de uma época na qual a produção de trabalhos históricos e hagiográficos era pequena, indica uma disseminação maior e mais rápida do que tem sido reconhecida até então.¹⁷ O'Hara trabalhou com a Crônica de Fredegário, a *Vita Germani*, datada de 675, a *Passio Praeiectionis episcopi et martyris Arverni*, de 676, a *Vita Sadalbergae*, escrita em 680 e a *Vita Wandregiseli*, composta no ano de 700.

Para o autor, o uso da biografia de Columbano não se restringiu ao ambiente monástico. Com efeito, as Crônicas de Fredegário constituíram o primeiro trabalho inspirado nos escritos de Jonas, mas interessaram-se sobretudo pelo seu conteúdo histórico, isto é, pelas circunstâncias que culminaram na expulsão de Columbano do reino burgúndio em 610, e não pelos relatos miraculo-

16 WOOD, 1982, p. 72-4.

17 O'HARA, op. cit, p. 128.

sos que abundam no texto. Isto demonstra que muito embora Fredegário fosse, provavelmente, um membro da Igreja que ou participara de uma das comunidades columbianas ou tivera íntimos contatos com elas, ele estava mais preocupado com os relacionamentos entre o santo e o círculo real. Seu texto, portanto, era de cunho secular, tendo por objetivo “narrar os atos dos reis e as guerras dos povos.”¹⁸ Segundo O’Hara, o que se sabe sobre as afiliações políticas do autor das crônicas e o que tem sido deduzido acerca dos motivos que levaram-no a compô-las trazem para o palco dos acontecimentos a família pepínida, que seria, para ele, o público alvo dos escritos de Fredegário.¹⁹ Assim como este, outros dos textos analisados pelo autor demonstram ter tido por público o segmento leigo assim como o monástico. Por outro lado, o estudo de O’Hara demonstra que não apenas a *Vita Columbani* era bem conhecida: seu autor também o era. Jonas é explicitamente citado em alguns dos relatos hagiográficos que tomaram seu texto como referência, e laureado como “eloquentissimus”. Ainda mais notável é que os autores de alguns destes textos demonstram conhecimento inclusive de cartas do próprio Columbano, as quais parecem ser até agora praticamente desconhecidas pelos estudiosos. Para O’Hara, isso configura uma evidência importante não somente da circulação dos escritos de Columbano, mas também de uma compartilhada reverência ao santo que ligava monastérios bastante distantes entre si.

Por último, cremos que vale a pena destacar as observações feitas por o’Hara sobre a *Vita Wandregiseli*, o mais tardio do grupo de primeiros textos confeccionados sob a luz do relato de Jonas. O texto originou-se no monastério de Fontanella ou de São Wandregisel, situado no extremo norte do reino, próximo ao Canal que o ligava à atual Inglaterra, por volta do final do século VII. O fundador do monastério, Wandregisel, havia sido um aristocrata franco que serviu à corte de Dagoberto I e que, como muitos outros, se sentiu atraído pelos ascetismos da tradição monástica columbana. Após passar algum tempo em Bobbio, Wandregisel expressou seu desejo de viajar para a Irlanda, mas não chegou a concretizá-lo. O que queremos destacar, porém, desse relato, é que, segundo o mesmo, a ida do aristocrata a Bobbio foi motivada por um sonho in-

18 Crônica de Fredegário, prólogo, p. 2-3: “acta regum et bella gentium quae gesserunt.” In: MURRAY, Alexander Callander (ed. e trad.) *From Roman to Merovingian Gaul: a reader*. Ontario: Broadview Press Ltd., 1999. p. 597.

19 O’HARA, op. cit., p.128..

comum, em que um anjo levou o espírito de Wandregisel para uma visita noturna a Bobbio. A visão do famoso monastério no reino lombardo teria lhe inspirado o desejo de uma maior renúncia de sua terra natal, status social e familiares, o que o levou a deixar para trás tudo isso e lançar-se rumo àquelas terras, para ele desconhecidas. Guiado por um anjo, chegou a Bobbio e imediatamente reconheceu o lugar que vira em sonho. Nota-se que, no relato, Bobbio é descrito como uma instituição monástica idealizada. A *peregrinatio* de Wandregisel não foi motivada por uma visão celeste ou da cidade de Jerusalém, e sim a de uma casa monástica que era portadora de um ideal. Se, por um lado, o relato denota a alta estima que um monastério tão distante quanto o de Fontanella nutria por Bobbio, por outro é capaz também de indicar uma mudança na concepção de sagrado.²⁰ Albretch Diem recentemente argumentou que a *Vita Columbani* marca um importante desenvolvimento na transformação da santidade na Alta Idade Média, na medida em que o texto dá ênfase à transferência do atributo da santidade do homem (Columbano) para suas instituições monásticas.²¹ Segundo este raciocínio, os textos que seguiram o rastro da linhagem columbana portam o mesmo traço, qual seja, em lugar de aferrar-se à descrição da carreira de um homem, empenharam-se em oferecer um ideal monástico. Afinal, o hagiógrafo não mencionou que o anjo mostrara a Wandregisel um santo em particular em Bobbio; o monastério em si é que foi alvo da busca de edificação espiritual do aspirante.

Pierre Riché, por sua vez, apresenta em seu trabalho algo de ambas as perspectivas: ele credita um papel de peso a Columbano, ao mesmo tempo em que chama a atenção para a existência prévia de monges irlandeses em território gaulês.²² Segundo o autor, desde o século V havia rotas de comércio entre a Gália e as ilhas britânicas, através das quais mercadorias e pessoas iam e vinham. Há indicações de que na Bretanha assim como em outras regiões da Gália já existiam monges celtas desde o começo do século VI e talvez até antes, na diocese de Remigius de Reims, por exemplo. São indicações esparsas

20 O'HARA, 2009, p. 133.

21 DIEM, Albretch. *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*. *Speculum*, Cambridge: The Medieval Academy of America, v.82, n.1, p. 521-559, Jul. 2007.

22 RICHÉ, Pierre. *Columbaeus, his followers and the Merovingian church*. In: Clarke, H. B; BRENNAN, Mary (Ed.) *Columbanus and Merovingian monasticism*. Oxford: BAR International Series 113, 1981. p. 59.

mas que não devem ser desconsideradas. No que se refere especificamente à atuação imediata de Columbano e seu grupo, Riché destaca que o mesmo foi recebido por Carantoc, um celta que vivia na Burgúndia e que tinha sob sua responsabilidade o monastério de Saulx, e pelo bispo Áedán, cujo nome irlandês indica que talvez se tratasse de um bispo itinerante. No entanto, estes primeiros monges irlandeses atraíram pouca atenção e foram sumariamente ignorados pelos cronistas. Venantius Fortunatus não os menciona e tampouco Gregório de Tours, o qual, embora termine sua *História* em 594 e estivesse particularmente interessado no rei Guntchram da Burgúndia, não registrou sequer uma palavra a respeito da chegada de Columbano.

Riché defende o caráter decisivo da influência de Columbano a partir da análise de três aspectos: o impulso missionário, as relações com o papado e a renovação da vida espiritual na Gália merovíngia.²³ Quanto ao primeiro, o autor afirma que, salvo raras exceções, os clérigos merovíngios não estiveram muito preocupados com a conversão de pagãos, sendo que apenas no século VII o trabalho missionário foi mais sistematicamente organizado e isso se deve aos monges de Columbano. Neste ponto Riché se define quanto ao debate sobre a intenção missionária dos monges irlandeses, postulando que “impelidos por vocação a uma vida perambulante, estes peregrinos foram missionários mesmo que não quisessem.”²⁴ Os textos, segundo ele, deixam claro que Columbano e seus discípulos almejavam conscientemente expandir a fé cristã no Ocidente Europeu, de tal forma que os mosteiros franco-irlandeses foram “berçários de missionários”²⁵.

Quanto as relações com o papado, Riché alega que durante o século VI o clero franco tivera pouco contato com Roma, a tal ponto que os célebres debates teológicos que envolveram o mundo bizantino e o papado não tiveram grandes ecos na Gália. A ida de um bispo a Roma parecia ser rara, e embora Gregório Magno tivesse se empenhado em estabelecer laços mais próximos com a igreja merovíngia através do vicariato de Arles, suas expectativas não foram satisfeitas. No entanto Amando, discípulo indireto de Columbano, a título de exemplo, foi a Roma e obteve o apoio papal para seu trabalho missionário – algo novo, para Riché, e que deve ser creditado à influência de Columbano e a

23 RICHÉ, 1981, p. 65.

24 Ibidem.

25 Ibidem.

de seus discípulos. Afinal, assim que se instalou em Luxeuil, Columbano pôs-se em contato com o papa Gregório mediante uma carta cujos vocativos denotam intenso respeito e admiração pelo sucessor de São Pedro. Isto, somado aos pedidos de Columbano por textos e comentários vindos de Roma, aos olhos de Riché deixam supor que as ligações entre Luxeuil e a Santa Sé foram mais numerosas do que normalmente se supõe. No que tange aos seus discípulos, o autor afirma que eles continuaram a voltar seus olhares para Roma. Os peregrinos irlandeses há muito percorriam o trajeto que os levava aos túmulos dos apóstolos e este hábito foi transmitido ao clero merovíngio, sendo depois adotado também por seus monges. Amando fizera o percurso para solicitar livros ao papa Martinho I; o sobrinho de Wandregisel e Audoíno também recorreram a Roma em busca de manuscritos.

O terceiro item levantado por Riché diz respeito à renovação da vida espiritual na Gália e é, para o autor, o âmbito em que Columbano deixou sua maior contribuição, seja mediante as práticas ascéticas e as penitências, seja por meio do estudo de textos cristãos. Sob sua ótica o clero merovíngio demonstrava pouca inclinação para o ascetismo e não participava da vida daqueles eremitas e reclusos que, à semelhança dos monges orientais, se mortificavam em busca do encontro com Deus. Os bispos merovíngios teriam ficado horrorizados com os rigores ascéticos dos monges insulares, mas segundo o autor foram estas mesmas práticas que tornaram os monges celtas tão populares entre os laicos. Estes, ao adentrarem os portões da abadia de Luxeuil, estavam cientes de que encontrariam ali algo que os mosteiros tradicionais não poderiam lhes proporcionar. Sabe-se que um mosteiro da linhagem columbana não era radicalmente diferente dos demais, em termos organizacionais: estudiosos como Moyse e Gaudemet demonstraram como a Regra de Columbano preocupava-se muito mais com orientações sobre a austeridade do que com fórmulas jurídicas para a vida comunal.²⁶ Seus capítulos nada nos dizem acerca das relações hierárquicas intra-comunais ou dos horários litúrgicos, das refeições ou coisas do gênero. O que permanece sob o foco principal do texto é a obediência, o silêncio, a castidade, a mortificação e as penitências. Oliver Da-

26 GAUDEMET, J. Les aspects canoniques de la règle de Saint Colomban. In: CONGRÈS INTERNATIONAL DE SAINT COLOMBAN, 1, 1950, Luxeuil. *Atas...* Paris: Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France, 1951. 418p. v.1. p. 165.

vies também ressalta esta peculiar faceta da Regra, ao mesmo tempo em que busca traçar sua afiliação com tradições anteriores. Segundo Davies, a Regra de Columbano recebeu influência tanto da Gália quanto da regra irlandesa de Comgall de Bangor, e é conhecida por conceder maior relevo aos estados internos do homem mais do que aos detalhes do dia-a-dia em um monastério, no que difere da regra beneditina, e por sua relativa severidade. O texto também não esconde a relação com as concepções monástica egípcias, quando enfatiza as vigílias e os salmos noturnos.²⁷

Feitas estas considerações, vale a pena lembrar que houve vários estágios diferentes no processo de desenvolvimento desta tradição monástica. Como já sublinhamos, o impacto do santo propriamente dito não parece ter sido tão grande quanto o de seu sucessor Eustasius e a geração seguinte de ascetas conectados a Luxeuil, assim como o contato direto com as principais fundações monásticas de Columbano, não significou o mesmo que as influências indiretas advindas do conhecimento de sua Regra.²⁸ A nosso ver, entretanto, estas limitações não diminuem a importância do assunto, visto que, para além da pessoa de Columbano, resulta ainda mais significativo o papel desempenhado pelos monges irlandeses e seus discípulos na Gália merovíngia enquanto um conjunto, mesmo que heterogêneo. Columbano é, pois, por razões que julgamos suficientemente explanadas, aqui tomado como um referencial prioritário, mas não exclusivo. Por fim, no que se refere à suposta renovação da vida espiritual na Gália causada pela vinda dos monges de Columbano, cremos que é preciso muito cuidado ao se fazer tal afirmação, visto que, a nosso ver, se houve tal fenômeno, ele parece ter ocorrido alguns anos depois e deve ser relacionado mais à expansão da regra beneditina do que a de Columbano, embora ambas tenham sido mescladas, num primeiro momento. Embasamos essa opinião em estudos como o de P. Brown, os quais demonstraram que muitos abades francos adotaram a Regra de Columbano mas, aos poucos, a partir de 630 mais ou menos, a Regra de São Bento começou a predominar, inicialmente ao lado da de São Columbano, e depois sozinha. O predomínio foi completo antes do fim do século oitavo. Em outras palavras, neste processo, a

27 DAVIES, Oliver. *Celtic spirituality*. Nova York: Paulist Press, 1999, p. 42.

28 WOOD, 1982, p. 192.

influência da vinda de Columbano foi real e significativa, porém indireta, pois, como afirma Peter Brown, o monaquismo columbano era

Mais austero, mais exigente, mais individualista, fazia da vida monástica uma luta pela conquista de completa renúncia de si mesmo, em submissão ao abade; ao passo que a Regra beneditina, insistindo na humildade, no caráter familiar de relações de pai para filhos, na autoridade da Regra, acentuava a caridade social, a compreensão mútua e o progresso espiritual pelo trabalho e a oração de cada dia. Esta perspectiva encorajava a nova concepção de vida religiosa como uma vocação para muitos [...]. Além disso, a Regra Beneditina apresentava estruturas administrativas claras e adequadas. Explica-se deste modo seu sucesso imediato e duradouro.²⁹

3.2. COLUMBANO E A ARISTOCRACIA MEROVÍNGIA

Não se pode perder de vista que o suposto impacto de Columbano deve ser situado em um contexto político e social bem específico, conclusão a que se chega facilmente mediante um olhar mais inquiridor sobre as famílias que apoiaram seu especial estilo de monaquismo. Afinal, como já destacamos, suas atividades se deram em um momento em que os grupos aristocráticos estavam divididos entre facções de apoio a distintos nomes disputando o poder.

Columbano e seus companheiros, os irlandeses “em exílio por amor a Deus”, provavelmente desembarcaram no continente via Bretanha. De lá viajaram em direção à *Francia*, território que era, por volta de 590, governado pela dinastia merovíngia, mas dividido em três reinos rivais. Obtiveram as boas-vindas do rei austrasiano e partiram para as florestas entre os reinos da Austrásia e da Burgúndia. Lá, com o apoio real, começaram a construir um monastério nas ruínas de uma antiga fortificação romana em Annegray, dedicando o que fora um templo a Diana para São Pedro. À medida que Columbano atraiu mais seguidores, ele estabeleceu um segundo monastério em um lugar menos inóspito, nas ruínas das termas romanas em Luxeuil. Mais ao norte de Luxeuil, pouco depois, um terceiro monastério foi fundado em Fontaines. Para M. Dunn, estes monastérios seguiram o mesmo padrão adotado por outro missionário irlandês

29 BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999, p. 129.

dês, Columba, que dirigiu suas energias para as terras escocesas: um sistema de administração penitencial em que cada casa era independente das demais.³⁰

Muito cedo, porém, atritos começaram a aparecer entre Columbano e seu grupo e o episcopado, visto que os primeiros não estavam muito longe dos centros de poder eclesiástico. Jonas, autor da *vita* de Columbano, justificaria suas ações apelando para a debilidade do cristianismo naquelas terras, creditada à negligência do episcopado. De acordo com Jonas, na visão de Columbano isso se devia em boa parte à quase ausência da aplicação eficaz de um sistema penitencial; no entanto, como sublinha M. Dunn, muito embora o sistema de penitências estivesse por ali em descrédito, alguns procedimentos menos dramáticos do que os estipulados no sistema columbiano já haviam sido praticados por alguns expoentes da Igreja gaulesa, como Cesário de Arles. Ademais, alguns dos princípios usados por Columbano já eram conhecidos na Gália.³¹

Esta não era, porém, a única causa das divergências entre Columbano e o episcopado. Lembremos que, na tradição monástica gaulesa, os monastérios deveriam ser estritamente subordinados aos bispos, ao passo que, seguindo a concepção irlandesa, Columbano controlava seus monastérios e provavelmente quisesse simplesmente ser deixado em paz pelos bispos burgundianos. Ao invés de se curvar perante a autoridade episcopal, ele apelou para o papa Gregório Magno, fato inédito na Gália.³² Gregório, entretanto, morreu antes de tomar ciência do acontecido, e Columbano teve que fugir às pressas das perseguições perpetradas por Brunhilda, rainha burgúndia, e seu filho Teuderico, cujo comportamento Columbano ousara criticar abertamente. Da Burgúndia, o monge aventureiro rumou para o reino neustriano de Chilperico, no qual foi, de acordo ao relato, muito bem recebido.

Neste ponto, todavia, é preciso fazer uma ressalva. A relação entre o grupo de Columbano e o episcopado não pode ser apreendida exclusivamente sob a perspectiva do conflito, visto que, como é demonstrado pelo trabalho de O'Hara, muitos bispos desempenharam um papel fundamental na expansão do movimento de Columbano mediante a fundação de monastérios em suas dio-

30 DUNN, op. cit, p. 159.

31 DUNN, 2000, 159.

32 GEARY, op. cit, p. 171.

ceses.³³ Evidentemente, é preciso estabelecer uma distinção entre os bispos galo-romanos que assistiram ao florescimento das práticas irlandesas e aqueles que, tendo sido formados em casas columbanas, tornaram-se abades e/ou bispos posteriormente e puderam, assim, prestar maior assistência ao movimento.

Voltando à questão do elemento aristocrático, a começar pela Burgúndia e Nêustria, Jonas quase não se refere às afiliações políticas das três famílias que em seu relato são as mais proeminentes, embora ele revele que o pai de Burgundofara era partidário de Teudeberto II.³⁴ Sobre Autharius e seus filhos Audoíno e Ado as informações não são mais abundantes, embora a *Vita Audoini* compense esta lacuna ao demonstrar as íntimas conexões desta família com a corte de Clotário II.³⁵ Um terceiro grupo que também mostrou-se permeável à influência de Columbano é o da Austrásia, embora seus contornos sejam menos definidos que os anteriores no relato de Jonas. A família de Romarico foi partidária de Teudeberto II, motivo pelo qual foi vítima das ofensivas do rival deste, Teuderico.³⁶ Bastante relevante são as relações de Arnulfo de Metz com esse grupo, pois Arnulfo também colocou-se ao lado de Teudeberto.

Com efeito, é preciso ter claras as vicissitudes das disputas no seio da família merovíngia, bem como os conflitos de interesses entre as facções em que esta se dividiu e seus respectivos blocos aristocráticos aliados. Anteriormente, Brunhilda detinha influência na Austrásia, durante o reinado de seu marido, Sigeberto I (561-575), e a mantivera sob o governo de Childeberto II (575-595), filho de ambos. Ao tentar manter a continuidade desta situação com a tutela de seu neto, Teudeberto II, ela acabou entrando em choque com a aristocracia austrasiana e foi expulsa do reino. Buscou então refugiar-se na Burgúndia, reino de outro neto, Teuderico II, sendo esta a conjuntura que emoldurou a chegada de Columbano à Gália. Entretanto, suas manobras terminaram por isolá-la também lá, e por volta de 612 seus filhos entraram em guerra. Teudeberto da Austrásia acabou morto e em 613 Clotário II aprisionou e matou Teuderico II. Como última cartada Brunhilda ainda tentou emplacar a realeza de seu bisneto, Sigeberto II, filho de Teuderico, mas ele, seus irmãos e a própria

33 O'HARA, op. cit., p. 8.

34 Jonas, *Vita Columbani*, por MUNRON, op. cit. p. 26.

35 WOOD, 1994, p. 192.

36 Ibidem..

Brunhilda acabaram sendo capturados e executados por Clotário. Ao final de tantos reveses a descendência merovíngia viu-se resumida a Clotário II, filho de Chilperico I e bisneto do célebre Clóvis. Em torno de Clotário as facções aristocráticas se equilibraram, sendo que Burgúndia e Austrásia ficaram temporariamente sem rei. Anos depois, porém, Clotário colocou seu filho Dagoberto à testa do reino austrasiano, sendo que de 629 a 630 Dagoberto tornou-se o único governante dos três reinos.

Nesse ínterim, famílias austrasianas deram sólido suporte a Clotário II e, posteriormente, a Dagoberto. Dentro delas uma das mais importantes era comandada por Pepino de Landen, antepassado dos carolíngios sobre quem foi criada uma aura de santidade que prestigiaria toda a linhagem carolíngia. Pepino fora introduzido na vida ascética em Remiremont, mosteiro austrasiano ligado a Luxeuil. Levando em consideração a associação de tantas famílias com Luxeuil, não é surpreendente que os descendentes de Clotário II tenham sido tão generosos no suporte aos mosteiros que seguiam a linhagem columbiana. À parte de suas próprias fundações, muitas comunidades foram estabelecidas em terras pertencentes ao fisco real, especialmente destinadas para esse fim, que foram doadas aos fundadores das casas. Assim, Dagoberto doou as terras de Solignac para Eligius, as de Elnone para Amando e as de Rebais para Audoíno, e como ele outros reis merovíngios do século VII o fizeram. Com efeito, estes reis parecem ter feito mais em relação aos mosteiros do que seus predecessores, sem, no entanto, reclamarem de que estariam sendo vitimados pelas ambições da Igreja.

Em um aspecto em particular os merovíngios do século VII certamente fizeram mais pelos mosteiros: eles envolveram-se com maior zelo no processo de desenvolvimento da isenção destas instituições em relação aos poderes secular e episcopal.³⁷ Privilégios desta natureza não eram novos, mas o século VII presenciou uma cristalização das concessões já garantidas. De forma análoga, cabe ressaltar que a atenção dispensada pela aristocracia aos mosteiros tampouco constituía um fenômeno original na Gália; o que se passa é que o século VII de fato assistiu ao desenvolvimento de novas configurações no seio do movimento monástico, as quais são privilegiadas nesta pesquisa.

37 WOOD, 1994, p. 193.

Naturalmente, o notável envolvimento tanto da família merovíngia quanto de sua aristocracia com o movimento monástico columbiano tinha suas implicações políticas. Como bem observou P. Geary, todas estas famílias francas eram dotadas de alguns traços comuns.³⁸ Em primeiro lugar, todas possuíam um ou mais membros que foram fortemente atraídos para o novo estilo monástico, razão pela qual ou visitaram ou se tornaram monges da comunidade de Luxeuil. Em segundo lugar, todas fundaram mosteiros em propriedades familiares. Como vimos, estas casas seguiam em geral a Regra que Columbano escrevera para seus mosteiros burgúndios, embora ao longo do século VII ela tenha se mesclado com a Regra Beneditina, a qual começava a adquirir proeminência na Gália. Dessa fusão resultaria o que costuma ser chamado de “monasticismo franco-irlandês”, que preservou muito da independência da regra columbiana e, ao mesmo tempo, equilibrou os extremos do ascetismo insular. Por último, estes mosteiros adquiriram um novo significado na sociedade: não apenas eles eram centros de devoção religiosa, mas vieram a tornar-se “centros espirituais das pequenas unidades políticas de controle familiar.”³⁹ Em outras palavras, eles integraram-se à vida social e política das famílias que os fundavam. Emblemático desta nova configuração, para Geary, é o fato de que os membros responsáveis pela fundação das comunidades e que as serviram sob a função de primeiros abades ou abadessas foram, com o tempo, reverenciados como santos, fator que agregava prestígio à família ao estabelecer um halo de santidade sobrenatural sobre o grupo. No nível mais básico e fundamental esperava-se, da parte dos fundadores, que o investimento feito fosse retribuído com preces para os benfeitores das casas e para o reino, garantindo desta forma paz em vida e no além-túmulo.⁴⁰ Como era de se esperar, os destinos das famílias patrocinadoras e dos mosteiros entrelaçaram-se, de modo que não raramente mosteiros eram afetados pelas vicissitudes das guerras civis.

Paralelamente ao desenvolvimento de mosteiros familiares fora da esfera da autoridade episcopal, segundo Geary novos conceitos de santidade emergiram, transformando a imagem da aristocracia.⁴¹ Vejamos alguns traços

38 GEARY, op. cit, p. 172.

39 Ibid, p. 173.

40 WOOD, op. cit, p. 194.

41 GEARY, op. cit, p. 175.

característicos do anterior modelo de santidade elaborado pelo episcopado galo-romano, ainda segundo este autor. De forma geral, tratava-se de homens que, ou possuíam origem senatorial e buscavam a ativa função de bispo, ou eram homens ou mulheres que se refugiavam do mundo nos mosteiros, tornando-se monges ou reclusos que, embora cortassem os laços como o mundo secular, permaneciam sob a autoridade do bispo. No decorrer do século VII, porém, um novo tipo de santo tornava-se cada vez mais comum: o aristocrata que servia diretamente à corte real antes de se lançar à fundação de mosteiros, atuar como bispos e/ou encabeçar trabalhos missionários, mas que permanecia sempre em íntima relação com o mundo secular. Ao invés de serem homens e mulheres que desejavam afastar-se das mazelas de seu tempo, eles, em geral, mantinham bons relacionamentos com reis e outros nobres. Ou seja, após a conversão à vida religiosa, com freqüência estes homens e mulheres continuavam a participar da política secular, ao que foi dada bastante ênfase em suas hagiografias. Não fortuitamente, constantes eram, nas hagiografias do século VII, as referências a Matheus 22, 21, “Dai a César o que é de César e dai a Deus o que é de Deus”.⁴²

Naturalmente, muitos dos anteriores bispos de origem senatorial detinham também funções civis, visto que o posto de bispo era, com freqüência, o ápice da carreira política característica da Antiguidade Tardia. Entretanto, o que é altamente significativo é o fato de que, nos relatos de cunho hagiográfico escritos nos séculos V e VI, as carreiras anteriores dos bispos eram mencionadas muito rapidamente. O foco da atenção era, naquele momento, muito mais a ruptura decisiva entre a vida secular e a posterior carreira eclesiástica assumida. Não raro, inclusive, era apresentar as funções civis antes desempenhadas de forma quase simbólica, o que pode ser ilustrado, por exemplo, pela *vita* de Martinho de Tours, em que o autor do relato, Sulpício Severo, o representou desistindo da guerra mesmo antes de formalmente deixar o exército romano. No pólo oposto, as hagiografias confeccionadas no século VII descrevem com detalhes a vida de seus protagonistas antes da conversão dos mesmos, referindo-se às suas famílias, os casamentos contraídos, os deveres assumidos na corte e o poder e o prestígio desfrutados por eles. Por muito pouco a hagiografia merovíngia não representou seus santos continuando a servir ao Senhor

42 GEARY, 1988, p. 175.

sob a forma de guerreiros.⁴³ O santo do século VII não abandonava sua família ou seu nicho social; ao contrário, sua santidade refletia sobre os mesmos, de modo que tanto a família quanto seu estrato social passavam a ser também santificados.

Para Geary esta alteração não significa simplesmente uma transformação da tradição literária, já que as hagiografias eram, em essência, uma forma de propaganda. Os registros de nobres santos eram parte de um programa, levado a cabo tanto no ambiente cortesão quanto, cada vez mais, nos centros de poder da aristocracia das regiões do norte da Gália, que visava celebrar, justificar e promover a formação de uma elite franca cristã consciente de si própria e de seus traços culturais distintivos, os quais conformavam uma tradição que se espalhou da Nêustria para as demais partes do mundo franco.⁴⁴ Isto não é o mesmo que afirmar que este novo tipo de santo e o monasticismo franco-irlandês com o qual ele se identificou configuraram uma ação planejada pela aristocracia. Ambos os fatores serviram às necessidades da elite, isto é, encaixaram-se muito bem nelas; no entanto, quando observamos que eles talvez tenham sido mais efetivos no processo de cristianização das zonas rurais da *Francia* do que fora a antiga tradição galo-romana, temos mais cuidados antes de nos aferrarmos à fórmula confortável mas reducionista de que o aspecto religioso em questão foi um instrumento dos joguetes políticos. A participação mais intensa da aristocracia nortista bem como a dos monges peregrinos irlandeses avançou o processo de introdução das observâncias cristãs no campo. O culto religioso e o poder político eram entendidos e vivenciados como inseparáveis tanto nas instâncias maiores, a corte real, quanto nas menores, constituídas pela atuação local de magnatas que se esforçaram por uniformizar o culto cristão em suas áreas de poder. Um olhar mais cauteloso, portanto, no mínimo perceberia também o vetor inverso, que sai da esfera política e vai ao encontro da esfera religiosa. Isto denota que, para tais aristocratas, o culto e o exercício dos atributos de suas condições de poder justapunham-se.

A íntima relação construída entre os mosteiros e as famílias que lhes deram nascimento se refletia inclusive na própria configuração física daqueles, a qual contrasta em muito com a antiga imagem de um mosteiro gaulês do sé-

43 Ibid, p. 176.

44 GEARY, 1988, p. 177.

culo IV, à época de São Martinho. Enquanto estes eram simplórios, as casas fundadas pela aristocracia franca mantinham o estilo nobre de seus fundadores: sua decoração era rica, com igrejas luxuosamente ornamentadas nas quais homens e mulheres da nobreza poderiam perpetuar seu particular estilo de vida se optassem por ingressar na vida cenobítica.⁴⁵ Além do espaço interior destas construções, a própria disposição geográfica das mesmas não dispensa análise, de forma que, na visão de muitos autores, dentre eles M. Dunn, o fato de que muitas casas da linhagem columbiana tenham sido erguidas sobre antigas construções não foi aleatório. Ao contrário, além de beneficiarem-se com as melhores condições de defesa física daí advindas, erigir um monastério próximo a locais de culto pagão, como no caso de Annegray, ou que se remetiam à cultura antiga, como Luxeuil, não deixava de ser um símbolo da vitória do cristianismo.⁴⁶

3.3. AS CRÔNICAS DE FREDEGÁRIO

Trata-se da principal fonte disponível para o estudo das vicissitudes políticas ocorridas na Gália entre o ano de 584 e 642 d.C, aproximadamente. Consiste em uma compilação de registros históricos cujo objetivo era prover uma descrição dos fatos considerados importantes, desde Adão até os dias contemporâneos ao(s) autor(es). O trabalho é anônimo, mas tornou-se lugar comum chamá-lo(s) de “Fredegário”, denominação usada pela primeira vez no século XVI. Talvez seja o mais proeminente material de natureza não hagiográfica que concede relevância ao trabalho de Columbano, motivo pelo qual optamos por reservar um espaço especial para o mesmo. A abordagem a ele dispensada, entretanto, não se caracterizou por uma metodologia específica, senão que o tratamos como uma fonte complementar para nossa análise documental. Complementaridade, todavia, que não se dá em termos de informações históricas adicionais, já que, como veremos, o material foi fortemente inspirado no relato de Jonas de Bobbio. A questão proposta neste momento diz respeito à percepção da forma com a qual Columbano é retratado em um material que se preo-

45 GEARY, 1988, p. 175.

46 DUNN, op. cit, p. 159.

cupou, a princípio, não com sua santidade mas com sua participação nos jogos políticos de então. Optamos, pois, por livre e simplesmente salientar o que há relativo a Columbano no material.

O tema da autoria das crônicas tem sido alvo de muitas controvérsias. Há quem postule que houve mais de um Fredegário, ou seja, que as crônicas, tal como existem hoje, foram compiladas por múltiplos autores no decorrer do tempo. Outros, como A. Murray⁴⁷, cuja tradução foi por nós utilizada, apostam na hipótese de que trata-se do produto de um único autor.

Fredegário afirma ter desenvolvido dois tipos de trabalhos em seu intento. Um foi o de tirar excertos de crônicas históricas anteriores, dentre os quais estiveram os escritos de Gregório de Tours, que foram resumidos por Fredegário em seis livros que terminam com o evento da morte do rei merovíngio Chilperico. Contudo Murray deixa claro que hoje se sabe que Fredegário não apenas reproduziu excertos, tendo, algumas vezes, adicionado suas próprios comentários ao texto.⁴⁸ O outro tipo de atividade desempenhada por Fredegário refere-se à sua própria composição, encontrada na sexta e última crônica, a qual abrange o período de 584 até os dias em que foram escritas, por volta de 642. De acordo com a organização da edição padrão, esta parte original é comumente conhecida como o Livro IV da crônica, muito embora Fredegário tenha concebido seu trabalho estruturado por crônicas e não por livros.

O trecho termina com o relato dos acontecimentos do ano de 642. Entretanto, de acordo com Murray, esta certamente não foi a intenção de Fredegário, dado que o autor chega a mencionar fatos ocorridos na década de 650, dos quais ele trataria posteriormente. Além disso, o texto que narra o ano de 642 termina de forma abrupta, o que evidentemente pode ser explicado mediante três alternativas: ou a crônica que temos hoje é fragmentária ou incompleta, ou o autor morreu antes de finalizá-la. De qualquer forma, as menções aos fatos dos anos de 650 são a indicação mais segura da data em que o conjunto foi composto, aproximadamente a década de 660.

As avaliações sobre a confiabilidade dos registros de Fredegário, naturalmente, variam muito. Alguns detectaram em seus escritos a contemporanei-

47 MURRAY, Alexander Callander (ed. e trad.) *From Roman to Merovingian Gaul: a reader*. Ontario: Broadview Press Ltd., 1999. p. 597.

48 *Ibid.*, p. 447.

dade do testemunho, hipótese mais compatível com a tese da multiplicidade de autores, enquanto outros notaram um suposto gosto pelo ato de contar histórias que dispensava maiores preocupações com a veracidade das mesmas. Ao menos uma interpolação é claramente reconhecida – e oriunda, muito provavelmente, do texto de Jonas: a supressão do nome de Childeberto II e o uso, em seu lugar, do nome de seu pai, Sigiberto I, como o rei que primeiro acolheu Columbano e que lhe doou as terras sobre as quais o monastério de Annegray seria construído. A comparação com outros relatos contemporâneos, tal como a realizada por O’Hara, sugere que esta alteração inseriu-se com contexto da *damnatio memoriae* de Brunhilda e seu filho, Childeberto II, a qual se deu após o término dos conflitos, em 613, quando um ramo rival da família merovíngia assumiu o poder sobre todo o reino. A razão da significativa omissão de Fredegário pode, portanto, se ser relacionada ao clima político da década de 640 na Gália. Afinal, como o provável local de redação do texto seja a Burgúndia, ficam explicados os tons sombrios com que Brunhilda é pintada na obra. Além do fator político, pode ser que haja, no texto, ecos das passagens evangélicas que mostram João Batista censurando o comportamento matrimonial de Herodes Antipas, acusado por ele de uma união incestuosa e adúltera com Herodíades. Já que no texto bíblico é isso que provoca a morte de Batista, talvez Jonas e, a seguir, Fredegário, tencionassem apresentar seu “herói” como uma espécie de novo João Batista, profeta e mártir. Por outro lado, perseguições e assassinatos rondavam os inimigos dos reis francos, mesmo em se tratando de bispos, como atestam a *Passio Praiecti* e a *Passio Leudegari*.⁴⁹

3.3.1. A Sexta Crônica De Fredegário (Livro IV)

A seção se inicia narrando os principais fatos políticos dos últimos anos (584 a 593) do reinado de Gunthchramn, rei da Burgúndia, o rei mais admirado por Gregório de Tours. Como vimos, este foi o rei que deu as primeiras boas-vindas a Columbano, permitindo-lhe que se instalasse nas ruínas de um antigo

49 KRUSCH, B. (ed.). *Passio S. Leudegarii Episcopi Augustodiensis e Passio S. Praiecti*. Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores rerum Merovingicarum* 5, Hanover, 1910, cc. 24-27 e cc. 29-32.

forte, onde seria logo erigido o mosteiro de Annegray. Pouco depois, com o crescimento de sua fama, construiu um segundo monastério, Luxeuil. No entanto, nenhum destes fatos é mencionado por Fredegário. O relato segue então dando conta dos eventos ocorridos nos reinados posteriores, os quais foram os de Childeberto II (593 a 596) e Theuderico II (596 a 613). A menção a Columbano é feita em meio à narrativa do reinado deste último, mais precisamente, conforme o texto, no décimo quarto ano do mesmo:

O renome do abençoado Columbano tinha, nesta época, aumentado consideravelmente em todos os lugares da Gália e da Germânia. Ele era elogiado e venerado em tal grau que o próprio rei Theuderico com freqüência vinha visitar-lhe em Luxeuil, pedindo-lhe com humildade que o mantivesse em suas preces.⁵⁰

A partir daí, Fredegário conta-nos como, com a constante presença do rei em Luxeuil, Columbano começou a reprovar as relações adúlteras do rei com suas concubinas, o que, num primeiro momento, parece ter sido recebido de bom grado por Theuderico, o qual prometera mudar de comportamento. Porém Brunhilda, avó do rei, indis pôs-se com Columbano, segundo a crônica movida pelo medo de que, se Theuderico abandonasse suas concubinas e se compromettesse com uma rainha, ela perderia suas honras e privilégios. Assim começa a narração do célebre conflito entre Columbano e a casa real burgúndia, cujos detalhes são também fornecidos pela *Vita Columbani*. Acreditamos, todavia, que a forma de apresentação do desenrolar do conflito é tanto ou mais reveladora do significado assumido por Columbano naquela sociedade do que a própria sequência dos acontecimentos.

Vejamos algumas passagens dignas de nota, pois. Na narrativa, o comportamento da família real, isto é, de Teuderico e sua mãe Brunhilda, é ambíguo e vacilante, oscilando entre o reconhecimento de suas faltas e o pedido de perdão, acompanhado pela promessa de cessar os ataques a Columbano, e posterior retomada das investidas. Columbano, por outro lado, é retratado sempre de forma altiva, não só por não curvar-se em momento algum perante as ordens reais e tampouco temer as conseqüências disso, como também por aberta e ousadamente exigir satisfações de seus rivais mais de uma vez, che-

50 MURRAY, op. cit. p. 460.

gando inclusive a ameaçá-los com a excomunhão. A carta de reprovação enviada pelo santo ao rei, a desobediência à sua ordem de exílio, as constantes demonstrações de amor de muitos dos funcionários reais enviados para puni-lo e o anúncio profético da queda tanto do reino quanto da linhagem de Teuderico alçam-no, no conjunto da narrativa, a uma condição superior ao próprio rei.

A origem dos ataques a Columbano é pela crônica creditada, como dito, à influência de Brunhilda sobre o rei. A inicial obediência de Teuderico a Columbano foi o ponto de partida para a elaboração, por parte dela, de todas as ofensivas. Perseguindo firmemente o intento de dificultar o trabalho de Columbano, Brunhilda lançou mão de diferentes estratégias. De imediato, a rainha enviou ordens àqueles que habitavam as proximidades de Luxeuil, para que não permitissem a passagem de qualquer um de seus monges e não lhes dessem refúgio ou qualquer tipo de auxílio. Não satisfeita, fez um apelo aos grandes da corte, os quais deveriam indispor o rei contra Columbano. Por fim, agitou os bispos, denegrindo ante seus olhos a fé e a regra columbiana, para que exigissem do rei uma séria investigação das observâncias praticadas em Luxeuil. De fato, o rei em pessoa foi a Luxeuil averiguar por que Columbano não seguia as práticas monásticas gaulesas tradicionais e o motivo pelo qual o acesso aos recintos internos do monastério era negado aos visitantes leigos. “Se você quer desfrutar de nossa generosidade para satisfazer suas necessidades,” teria dito o rei, “todo o monastério deve ser aberto ao público.”⁵¹ Ao que Columbano replicou:

Se você tentar violar o que até agora tem sido mantido unido pelas restrições da nossa Regra, eu dispensarei qualquer tipo de assistência. E se a razão de sua vinda é destruir a vida comunal dos serventes de Deus e corromper a disciplina da Regra, seu reino rapidamente perecerá, junto com sua descendência.⁵²

Vê-se que o tom usado por Columbano na reprodução do diálogo em momento algum submete-se à autoridade real. De fato, todo o comportamento de Columbano é descrito de forma vitoriosa. A única exceção a esse padrão encontra-se na passagem que se refere ao resultado final do embate, a expul-

51 MURRAY, 1999, p. 461.

52 Ibid, p. 462.

são definitiva de Columbano do reino burgúndio, à qual ele resistiu de início mas foi forçado a obedecer quando percebeu que sua oposição poderia causar o sofrimento de outros:

Agora que o homem de Deus viu que haveria perigo para outro se ele mantivesse seus rígidos critérios, ele partiu, tomado de tristeza e pesar. Guardas reais acompanharam-no até que tivessem certeza de que ele saíra das jurisdições do reino.⁵³

Esta é a única passagem que retrata Columbano em uma postura de derrota. Ao perceber que sua obstinada resistência acarretaria o castigo e a condenação à morte daqueles que, por ordens reais, deveriam arrastá-lo à força para fora do reino, Columbano voltou atrás em sua decisão de não arredar pé dali. Não que ele não quisesse deixar especificamente o território burgúndio para trás; o que se passou, segundo a crônica, foi que Teuderico ordenara o retorno de Columbano para sua terra natal, a Irlanda. Aos olhos de Columbano, isso significaria o fracasso de sua missão, e esses são os “rígidos critérios” mencionados na passagem. Daí a feroz resistência ao cumprimento da ordem, à qual Columbano teria respondido, não sem certa dose de ironia, quando dela tomou ciência pela primeira vez: “Certamente. Eu não acredito que o Criador ficaria satisfeito se eu retornasse para minha terra nativa, a qual eu deixei por amor a Cristo.”⁵⁴

Ou seja, o único momento que retrata Columbano em uma aparente derrota esconde, por trás do fato, uma vitória, ainda que tenha sido em seu mundo íntimo e não no mundo externo dos acontecimentos. Mesmo acatando a ordem real, Columbano não se submeteu a ela, visto que, embora expulso do reino e tendo considerado, por um breve momento, a possibilidade de retornar à Irlanda, o sentido de identidade e fidelidade a seus princípios monásticos sobrepôs-se a tal pensamento:

Então, expulso do reino de Theuderico, Columbano inclinou-se a voltar para a Irlanda. Mas como ninguém tem o poder de escolher a estrada em que quer viajar sem a permissão do Todo Poderoso, na

53 MURRAY, 1999, p. 463.

54 Ibidem.

verdade o santo homem rumou para a Itália, e lá construiu um monastério em uma localidade chamada Bobbio. Esgotado seu tempo nesta Terra, partiu de sua santa vida e foi ter com Cristo.⁵⁵

Em outras palavras, na crônica o ato de trair ao rei não importava para Columbano, mas era-lhe inadmissível a idéia de trair a Deus, mediante o abandono de seu voto de *peregrinatio Dei*. A saída do reino burgúndio foi, de fato, um revés, mas ao não retornar para sua ilha natal Columbano não só desconsiderou a segunda parte da ordem real como também manteve-se fiel a seus princípios, o que configura, em realidade, sua vitória interna. Deste modo, a crônica de Fredegário foi capaz de dar continuidade ao halo de vitória e incorruptibilidade que, desde o começo do relato, ornou os atos do santo.

Entretanto, nosso esforço em ressaltar a forma com que as crônicas descrevem a postura de Columbano frente às autoridades seculares não significa que o tom usado pela narrativa tenha sido original ou exclusivo ao seu tempo. Muito ao contrário, como destaca Wallace-Hadrill, “as admoestações aos reis não eram algo novo, a tradição de resistência à autoridade era conhecida na Gália desde São Martinho; mas eram perigosos precedentes, próprios de homens excepcionais.”⁵⁶ Sendo assim, o que destacamos é a disponibilidade de um material não hagiográfico que partilha dos mesmos valores e princípios encontrados na *vita* de S. Columbano, detalhados no capítulo dedicado ao tratamento metodológico da mesma.

Assim é encerrado o trecho das crônicas de Fredegário que registrou a atuação de Columbano na Burgúndia de Teuderico. Curiosamente, é a única menção à mesma em todo o conjunto da compilação. Sabemos que, após a saída daquele reino, em 609, Columbano, em lugar de retornar à sua ilha, rumou para o reino da Nêustria, onde foi muito bem recebido pelo rei Chilperico; no entanto, a crônica silencia a esse respeito, justapondo a saída de Columbano e a fundação da última de suas casas, em Bobbio. Após os relatos sobre o governo de Teuderico, as crônicas passam a narrar os reinados de Clotário II (613-629), Dagoberto (629-639) e Clóvis II (639-642). No intervalo que separa os conflitos na Burgúndia e a fundação de Bobbio, contudo, além da Nêustria,

55 MURRAY, 1999, p. 463.

56 WALLACE-HADRILL, J. M. *The Frankish Church*. Nova York: Oxford University Press, 2001, p. 88.

Columbano visitou a Austrásia e a *Alemannia*, onde estabeleceu outra comunidade em Bregenz; porém a oposição local o fez migrar para além dos Alpes, adentrando o reino lombardo. Lá, o rei Agilulfo o recebeu e lhe concedeu um lugar em Bobbio. Ulteriormente, após a vitória de Clotário II sobre Brunhilda, o rei burgúndio convidou Columbano para retornar a Luxeuil, mas ele estava então já idoso e permaneceu em Bobbio o resto dos seus dias, até o ano de 615.

3.4. SANTO AMANDO: O BISPO VIAJANTE

Conforme já visto, monges francos deram continuidade ao trabalho de Columbano. Algumas das mais importantes atividades missionárias foram encabeçadas por bispos educados na corte neustriana que trabalharam em conjunto com Dagoberto.⁵⁷ Dentre eles, destaca-se a atividade de Santo Amando, um aquitânio que obteve apoio real e que foi o primeiro missionário efetivo em Flanders.

Segundo P. Geary, tais atividades faziam parte do esforço em estabelecer a presença franca e cristã nas regiões ao Norte, especialmente na Frísia, a qual se tornava cada vez mais importante durante os reinados de Clotário II, Dagoberto e seus sucessores imediatos. O crescimento da consideração pela região se devia ao seu papel vital nas rotas comerciais que ligavam Paris, Londres, Cologne e as regiões entre os rios Scheldt e Weser; porém, esta não parece ter sido a única motivação do movimento rumo ao Norte. A primeira metade do século VII teria assistido à primeira séria e sistemática tentativa de expandir o cristianismo não apenas dentro dos segmentos da elite, mas também por toda a sociedade, muito em função dos esforços empreendidos por homens que beberam das águas do movimento monástico franco-irlandês.⁵⁸

Amando só encerrou seu trabalho em 675, por ocasião de sua morte, e parece ter gozado de bastante fama enquanto vivo, o que pode ser atestado, de acordo com J. N. Hillgarth, pelo testamento do santo, em que há uma grande insistência em que seu corpo fosse enterrado dentro do monastério de Eln-

57 GEARY, op. cit, p. 177.

58 Ibid, p. 178.

ne, por ele fundado.⁵⁹ Nascera no seio de uma rica família da Aquitânia, obteve treinamento enquanto recluso em Bourges e travou contatos com o templo de São Martinho e com vários eminentes bispos. De nosso maior interesse, porém, são suas conexões com os discípulos de Columbano. A decisão, tomada bem cedo em sua vida, de viver em exílio está diretamente associada à tradição irlandesa de *peregrinatio Dei*, a qual foi entendida por ele, conforme consta em seu testamento, como uma missão “por todas as províncias e nações por amor a Deus”.⁶⁰ Como vimos, Amando conhecera Jonas de Bobbio e trabalharam juntos. Além disso, ele obteve o apoio do bispo Acharius de Noyon-Tournai, que havia sido treinado em Luxeuil, e do próprio rei Dagoberto, o qual lhe providenciou um edito real que reforçava a necessidade de batizar os pagãos.

Não apenas as relações pessoais de Amando são esclarecedoras quanto à penetração e propagação do movimento iniciado por Columbano; o contexto no qual ele atuou também o é. Amando não estava só. Seus contemporâneos mais jovens, especialmente Audoíno (Dado) e Elígio, ambos membros da corte real, também atuaram como bispos na Normandia e em Noyon, respectivamente. Segundo Hillgarth, a prática de comprar escravos e treiná-los como missionários, típica de Amando, foi, provavelmente, largamente utilizada.⁶¹ Para Riché, foi em função da conversão à espiritualidade columbana que homens como Elígio e Amando envolveram-se tão apaixonadamente com o trabalho missionário, sendo que o caso deste último também assume, aos olhos do autor, um interesse especial.⁶² Amando começou sua trajetória vivendo como um eremita na ilha de Yeu, onde monges celtas já haviam se estabelecido. Em 629, tornou-se um bispo sem dioceses fixa, à maneira irlandesa, descrita em textos posteriores com a fórmula *episcopus ad praedicandum*. Embora não tivesse conhecido Columbano, como vimos, Amando conheceu Jonas, que viveu próximo a ele por aproximadamente três anos e foi quem lhe transmitiu a essência da mensagem de Columbano. Embora seus esforços missionários tenham alcançado Bascos e Eslavos, Amando também indispôs-se com o clero

59 HILLGARTH, (ed). *Christianity and paganism, 350-750: the conversion of Western Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, p. 138.

60 HILLGARTH, 1989, p. 138.

61 Ibid, p. 139.

62 RICHÉ, op. cit., p. 65.

merovíngio, tendo demonstrado sua insatisfação em uma carta ao papa Martinho I.

Há duas versões da *vita* de S. Amando. O texto mais tardio é anônimo, baseado em tradições orais e foi escrito ou em Elnone, o monastério fundado por Amando, ou por um clérigo da diocese de Noyon-Tournai, na qual Amando trabalhou, no período de trinta anos após sua morte. Naturalmente, alguns elementos do texto são representativos do gênero, tais como a humildade elaborada no prólogo, as visões e milagres e o uso de citações bíblicas a fim de reforçar a comparação entre Amando e Cristo. Além disso, a *vita* de Martinho de Tours escrita por Sulpicius Severus e os *Diálogos* de Gregório Magno foram usados como modelo. Wallace-Hadrils aponta que, em geral, seu relato hagiográfico nos fornece “uma autêntica descrição da carreira de um homem notável, tão difícil, ao seu modo, quanto foram Columbano e Bonifácio.”⁶³

Sua *vita*, apesar de todas as lacunas e elementos típicos, é, para alguns autores, interessante por mostrar que a Igreja franca do século VII não havia perdido o ímpeto recebido da Irlanda, já que um bispo-abade perambulante da Aquitânia, levando o cristianismo às áreas rurais das regiões ao Norte da *Frância*, talvez fosse algo dificilmente imaginado pela Igreja gaulesa do século VI, voltada, sobretudo, para os aglomerados urbanos.

63 WALLACE-HADRIL, op. cit, p. 90.

4. HAGIOGRAFIA: ESPECIFICIDADES DO CONCEITO

As hagiografias constituem um dos mais importantes subsídios para o estudo da Idade Média. Na esteira dos usos e abusos sofridos por este peculiar tipo de documentação histórica, o debate sobre suas particularidades metodológicas desenvolveu-se consideravelmente e ainda dá seus frutos nos dias correntes. Sendo assim, nossa intenção, neste capítulo, é apresentar as principais conclusões às quais têm chegado os estudiosos do assunto e, desta maneira, empreender nossa análise documental de forma coerente com o estágio atual das pesquisas.

Como aponta Thomas Head em artigo de apresentação da problemática trazida por estas fontes ao cenário do trabalho histórico, o termo “hagiografia” deriva dos radicais gregos *hagios*, santo, e *graphie*, escrita, e é usado para definir o amplo espectro de literatura cristã que diz respeito aos santos.¹ Naturalmente, tal literatura apresenta enorme abrangência e inclui, além do gênero das vidas de santos, os das coleções de milagres, registros dos descobrimentos ou deslocamentos de relíquias, bulas de canonizações, inquéritos sobre as solicitações de canonizações, dentre outros. Estes trabalhos foram compostos não apenas nas línguas oficiais da Igreja - o Latim e o Grego - mas também em muitas línguas vernaculares, e nesse sentido trabalhos hagiográficos têm sido escritos desde, pelo menos, o século II d.C. Em seus primórdios, aliás, a produ-

1 HEAD, Thomas. Hagiography, an introduction: the meanings of the term. *The ORB encyclopedia*, Nova York: College of Staten Island, 1999. Disponível em: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/hagio.htm>. Acesso em: 22 agosto 2009.

ção hagiográfica cristã caracterizou-se muito mais pela composição das *actas* e *passiones* dos mártires, textos narrativos centrados no martírio, não na vida do santo.

Há outra aplicação do termo, bem mais recente, em que o mesmo é destinado à identificação das modernas disciplinas que têm por escopo o estudo destes escritos; os escritores medievais, por seu turno, utilizaram termos cognatos para referirem-se às Sagradas Escrituras bíblicas. Foi apenas no século XVII que teve início o estudo crítico e sistemático dos relatos das vidas de santos, sendo que o mérito pioneiro cabe à própria Igreja, por meio de alguns clérigos participantes de congregações como as de Saint-Maur e a Sociedade dos Bollandistas, ativos estudiosos até os dias correntes, nos quais ainda mantêm sites de pesquisa sobre o assunto. Isto posto, podemos de antemão definir que quando utilizarmos o termo *hagiografia*, a partir daqui, estaremos nos referindo à redação específica das vidas de santos.

Nota-se, desde logo, que o estudo das hagiografias revela-se indissociável das reflexões teóricas sobre os conceitos de santo e santidade, razão pela qual reservamos um espaço especialmente dedicado ao aprofundamento teórico dos mesmos, mais à frente. Isto porque, de pronto, encontramos autores como Vauchez² e Brown³ definindo em que consistiam as propostas embasadoras dos textos hagiográficos, sendo que ambos os autores – e, como eles, muitos outros – apontam nelas um intuito promocional, no sentido de celebrar a grandeza de um santo em particular, visando ao encorajamento de sua veneração. Semelhantemente ao que ocorria com os festivais aos quais estavam intrinsecamente ligados os textos, como veremos, a expectativa que recaía sobre tais estórias era a de que pudessem proporcionar à comunidade conforto e inspiração, bem como instrução e estímulo às práticas virtuosas e ao amor a Deus – em uma palavra, edificação.

Nesse sentido, por sua própria definição, evidências de milagres e de uma conduta notavelmente virtuosa assumem o caráter de condições *sine qua non* na configuração da hagiografia. A relação entre os dois fatores manifesta-se como um reforço mútuo, na medida em que ajudam a garantir que a declaração de santidade vinha de Deus, sobrepondo-se, desta forma, à tão cantada falibilidade humana. Amparados pela magnitude do apoio divino, o santo caminhava por este mundo concreto, enfrentando provações e dificuldades como

2 VAUCHEZ, André. *La Santità del Medioevo*. Bolonha: Molino, 1989.

3 BROWN, Peter. *The Cult of the Saints*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

qualquer mortal; no entanto, para Delehaye ⁴, mesmo neste mundo os santos são retratados vivendo em comunhão com Deus, sendo que parte de Seu poder é conferida àqueles. Mesmo assim, não se encerra aqui o conjunto de caracteres que conferiam ao santo um ar tão singular e estimado. Tão importante quanto a filiação com o poder celeste era o fato de que a portentosa relação entre ambos revestia-se de um caráter fraternal e altruísta, já que o poder que fluía das ações dos santos só era usado em benefício de outrem, libertando-os de doenças tanto corpóreas quanto espirituais. Não é à toa que Delehaye descreve a legenda cristã arquetípica mediante a apresentação do “amigo de Deus”, cujos poderes miraculosos sempre beneficiam os homens e cujas virtudes, embora sobre-humanas, e talvez como uma espécie de contraparte, convidam à imitação.

De acordo com T. Head, vigoravam, na Idade Média, certas definições teológicas de santidade segundo as quais qualquer um que adentrasse o reino dos Céus era um santo; na prática, porém, as comunidades cristãs medievais honravam apenas um número restrito de indivíduos portadores do título. Com efeito, o reconhecimento oficial da santidade trazia em seu bojo alguns aspectos fundamentais, tais como a celebração de um festival que marcava o dia da morte do santo, isto é, o dia em que se deu seu nascimento no reino celeste. Assim, o fato de alguém se tornar santo pressupunha o reconhecimento por parte de algum público e, em larga medida, a bênção institucional, a qual se corporificava, durante a Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média, no controle dos bispos sobre os mencionados festivais, sendo que a isto foi agregada a anuência papal, pelo menos no caso da Igreja Ocidental, por volta do século XIII.

Não obstante, cultos mais localizados e limitados não cessaram de existir em paralelo com as variadas formas de controle episcopal e imperial, fosse no seio da Igreja Ocidental, fosse no âmbito da Igreja Ortodoxa do Oriente. Como resultado das inúmeras formas pelas quais um santo podia ser venerado – e elas continuam nos assombrando por sua variedade, mesmo que desconsideremos as que não obtiveram a chancela da autoridade em foco num determinado período – não houve e tampouco há uma lista única e universal dos santos cristãos. Em seu lugar, o pesquisador se depara com a existência de várias

4 DELEHAYE, H. *Les Legendes Hagiographiques*. Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973, p. 181.

listas, litanias e calendários daqueles que foram reverenciados como santos em distintos momentos e lugares. Neste processo as hagiografias desempenharam um papel central, já que a própria composição e uso de um texto desta natureza implicam que o sujeito de sua narrativa recebeu algum reconhecimento institucional, segundo Head. A isto somavam-se a celebração de um festival ou a existência de um templo dedicado às relíquias, como indícios significativos da sanção ao status de santo. Em termos concretos, portanto, um homem ou uma mulher apenas eram revestidos do atributo da santidade quando aceitos e aclamados por uma comunidade de crentes, situação que se intensificava e ampliava quando recebiam a bênção da autoridade eclesiástica. Vê-se, desta maneira, que a santidade configura-se como uma construção social, daí que seus ideais e práticas tenham sofrido não poucas, nem tampouco pequenas, alterações no decurso do deslocamento geográfico e temporal do cristianismo.

Ademais, um santo continuava a ser objeto de veneração muito depois de sua morte e mesmo após sua memória ter se esvanecido. Um dos fatores que contribuíram - e por que não dizer contribuem - para a manutenção da adoração foi e é a perpetuidade decorrente das hagiografias, visto que as vidas de santos parecem ser o tipo mais comum de hagiografia. Head argumenta que estes textos registraram as ações que conformavam e demonstravam a santidade daqueles indivíduos tão especiais, o que torna compreensível o fato de que excertos destas *Vitae* eram lidos como parte da celebração litúrgica do festival em honra ao santo. Sendo assim, os estudos recentes são unânimes em observar que o objetivo dos hagiógrafos não era o de compor uma biografia no sentido moderno, senão o de fornecer um exemplo de vida cristã. As Vidas proporcionavam um modelo, ainda que fantástico e quase inatingível, de vida cristã. Nas palavras de Head,

Os registros das Vidas de santos eram um molde de virtudes cristãs, um mapa do caminho que levava à salvação. Assim como épicos como Beowulf ou as sagas de Norse nos dão chaves para o entendimento da cultura germânica, os trabalhos hagiográficos nos ajudam a entreabrir os ideais das sociedades cristãs altomedievais.⁵

5 HEAD, op. cit.

Os ideais referidos na citação dizem respeito ao fato de que preocupações pedagógicas e pastorais, além de espirituais, jazem sob os relatos hagiográficos; desta maneira resulta fácil depreender que este tipo de composição é capaz de nos prover de informações sobre seus autores e sobre aqueles para os quais foram endereçados os textos – seus ideais e práticas, bem como preocupações e aspirações –, assim como o fazem acerca dos santos que constituem o sujeito das estórias. Mesmo as hagiografias cujos autores conheceram pessoalmente o santo sobre quem escreveram foram compostas segundo ideais preexistentes de santidade, utilizando largamente estórias tradicionais e, em certa medida, padronizadas sobre os santos, o que é denominado pelos acadêmicos de *topoi* ou *tipos*. Tais passagens foram tomadas como empréstimo, não sem pequenas alterações, de textos anteriores e refletiam a intenção de transmitir, mais que informações históricas precisas, uma mensagem de cunho moral. Este aspecto tradicional ou tipológico, chamemo-lo assim, é talvez o traço mais marcante do gênero hagiográfico e torna premente uma boa dose de prudência na utilização do mesmo, situação em que o estudioso deve manter em mente que tais textos revelam mais do universo religioso e cultural de seus autores do que da vida histórica do santo em foco.

A este respeito, também M. de Certeau chama a atenção para a singularidade do gênero hagiográfico, o qual, para o autor, representa um discurso dentro do próprio discurso historiográfico, como um subconjunto do mesmo. No discurso hagiográfico o foco privilegiado recai sobre a ação, de maneira que nele os fatos são “significantes a serviço de uma verdade que constrói a sua organização, edificando sua manifestação”.⁶ Tecendo sua significação através das palavras que representam os fatos, este discurso, por sua própria especificidade, não deve, para Certeau, ser considerado em função de sua autenticidade ou de seu “valor histórico”, sob o risco de incorrerem no erro de submeter um gênero literário às leis de outro. Sob sua perspectiva estaríamos, assim, subvertendo um tipo específico de discurso, ao retermos deste precisamente o que ele não é.

No mais, cabe ressaltar um último aspecto introdutório, ainda em relação com o esforço em fornecer exemplos morais. Não apenas os hagiógrafos buscavam apresentar seus protagonistas como exemplos de virtude cristã: estes

6 CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 266.

mesmos não se furtavam, nos textos, a afirmarem serem seguidores de preceitos morais advindos dos exemplos do próprio Cristo ou de santos anteriores. Assim, da mesma forma com que os autores encorajavam a audiência em questão a imitar o exemplo dos santos, eles também utilizavam modelos literários oferecidos pelas Sagradas Escrituras e por composições hagiográficas anteriores, razão pela qual estórias, temas e motivos repetem-se em diversos trabalhos. O historiador pode explicar tais regularidades segundo, pelo menos, dois distintos enfoques, como veremos. Um deles postula que cada escritor parece ter conscientemente adaptado um certo repertório de tópicos temáticos segundo as necessidades encontradas, de forma a associar sua personagem a padrões de santidade como os do mártir, da virgem ou do bispo santo. O outro desloca para um plano secundário modelos preestabelecidos e busca, em contrapartida, privilegiar os mecanismos atuantes da construção social desta imagem, isto é, os fatores sociais, políticos e econômicos que a conformaram.

4.1. OS CONCEITOS DE SANTO E SANTIDADE SOB PERSPECTIVA

O estudo do culto aos santos na Antiguidade Tardia e na Alta Idade Média sofreu disseminação considerável no decorrer das últimas décadas. Trabalhos nas áreas da História, Antropologia e Ciências Sociais demonstraram que o culto aos santos, com seu foco em curas miraculosas e peregrinações, não somente foi um traço distintivo do cristianismo nos séculos V e VI d.C., mas também uma força vital na vida política e social de então. Alguns dos protagonistas da florescência deste ramo de pesquisa foram historiadores como Peter Brown, Sofia Boesch Gajano, André Vauchez e Paolo Golinelli, os quais se debruçaram sobre os conceitos de santo e de santidade, especialmente durante a Alta Idade Média. A ampliação do interesse nesta temática surgiu, em boa medida, como fruto do trabalho do historiador Peter Brown, cujos artigos sobre os homens santos, ao lado do livro *O culto aos santos*⁷, alcançaram grande influência. Com a publicação desta obra, no início da década de 1980, o autor trouxe o estudo deste fenômeno para o interior da História Social, desta forma con-

7 BROWN, op. cit.

tribuindo decisivamente para uma virada historiográfica nas abordagens sobre a santidade.

De forma geral, até então, o culto dos santos era tratado única e exclusivamente como um fenômeno religioso, espiritual e/ou teológico. Muito embora esse tipo de percepção ainda vigore, alguns questionamentos bastante pertinentes foram trazidos à tona, desvelando uma fértil área de pesquisa histórica: quais são os responsáveis pela atribuição do status de santidade aos indivíduos? O que significa ser santo em um dado contexto, em nosso caso, na Gália da primeira metade do século VII? Como a santidade pode ser abordada historicamente?

Desta maneira, o livro de Peter Brown foi fundamental para uma mudança de atitude historiográfica em relação ao estudo da santidade, visto que buscou demonstrar que o culto dos santos tem sua origem demarcada na História e se desenvolve de acordo com as demandas e necessidades das populações. Todavia, sua obra se distanciou da visão prevalecente até então não apenas metodologicamente. Ela também trouxe importantes contribuições históricas, na medida em que apontou para as possíveis origens do fenômeno – a seu ver, a perpetuação de valores clássicos, inerentes ao baixo Império Romano - e demonstrou que o culto dos santos não era uma perpetuação da visão de mundo pagã, mas uma radical transformação da mesma. Segundo Brown, no pensamento pagão existia claramente uma separação entre céu e terra, algo que com o desenvolvimento do fenômeno da santidade acaba se modificando, já que através do mesmo estas duas dimensões acabam estabelecendo conexões pela dupla presença dos santos: espiritual no além e física na terra, possibilitada pela preservação de seus corpos e relíquias.

Não obstante, o livro de Peter Brown é hoje alvo de críticas em alguns pontos dignos de nota. Raymond Van Dam ⁸, um contemporâneo historiador norte-americano também estudioso do culto aos santos na Gália da Antiguidade Tardia, observa que Brown não apenas usou anacronicamente os escritos de Gregório de Tours em sua discussão sobre os séculos precedentes, como também falhou em detectar o desenvolvimento distinto e as diversas funções assumidas por cultos variados. Segundo Van Dam, é comum encontrar duas

8 VAN DAM, Raymond. *Saints and their miracles in late antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993. p. 5.

errôneas tendências nos modernos estudos sobre o tema. A primeira é a de usar as informações sobre cultos distintos de maneira indiscriminada, a fim de criar um genérico “culto aos santos”. A segunda, não menos grave, é a falha em reconhecer que cultos diferentes passavam por fases de proeminência e obscuridade através do tempo. O autor reclama nossa atenção para o fato de que o desenvolvimento dos cultos a diferentes santos refletiu o particularismo e a diversidade que caracterizavam a sociedade da Gália. A título de exemplo, Van Dam se refere ao culto a São Martinho, destacando que não apenas este culto tornou-se o mais ilustre da Gália na Antiguidade Tardia como também é o mais estudado pelos modernos historiadores. Sabe-se que a ênfase moderna sobre o culto de Martinho se deve ao fato de que, no século VI, o bispo Gregório de Tours compilou uma grande antologia de estórias miraculosas sobre o santo. Entretanto, Gregório e seu amigo Fortunato também compilaram estórias sobre os cultos de São Juliano e Santo Hilário e, muito embora estes cultos não tenham sido tão populares quanto o de Martinho, seus traços particulares demonstram claramente que o culto de Martinho não era, necessariamente, representativo do culto aos santos na Gália dos séculos IV e V.⁹

Amplamente influenciado e motivado pelo trabalho de Peter Brown, também na década de 80, o historiador André Vauchez divulgou uma parte da sua pesquisa sobre a santidade no artigo *O santo*¹⁰, cujo objetivo é dar um tratamento histórico para este fenômeno. Na primeira parte do artigo, ele ressalta a necessidade de historicizar o conceito de “santo”, o qual, a partir das hagiografias, tende a ser visto como algo constante e repetitivo ao longo do tempo. O caráter atemporal que é normalmente atribuído à santidade, segundo Vauchez, faz parte do projeto e do controle exercido pela Igreja Romana, visto que esta se esforçou para propagá-la apenas como um fenômeno divino. Apesar disso, Vauchez busca estudar o fenômeno da santidade em seu conjunto, atentando para suas possíveis origens na Antiguidade - aproximando-se, portanto, da visão de Peter Brown – e para as transformações ocorridas ao longo do tempo. O autor realiza um esforço no sentido de visualizar os diversos elementos que caracterizam o acesso à santificação nos diferentes séculos da Idade Média. É

9 VAN DAM, 1993, p. 13.

10 VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, J. (dir). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 211-230.

a partir deste esforço historicista que surge sua principal ferramenta conceitual, a saber, o estabelecimento de modelos de santidade que variam com o passar do tempo. Seguindo a mesma lógica, já na parte final de seu artigo, Vauchez se dedica a analisar as diferentes funções que foram atribuídas aos santos no decorrer da Idade Média: mediadores na relação dos homens com a divindade, intercessores das causas dos fiéis, detentores de poderes que ajudam a restabelecer a normalidade das coisas, sustentáculos da Igreja e modelos de virtude e moral.

Pela abordagem que o autor coloca em prática ao longo do artigo, fica patente a influência da História das Mentalidades em seu trabalho. Na maior parte das vezes, os modelos de santidade estabelecidos por ele são pensados para o Ocidente Medieval como um todo, ou seja, estão pautados na idéia de que as diferentes regiões da Europa medieval partilhavam de um imaginário em comum. Por conseguinte, o autor não se preocupa em observar as possíveis particularidades da santificação nas diferentes regiões da Europa, salvo no que concerne aos modelos do século XIII, onde ele estabelece uma diferenciação entre o norte da Europa e a região mediterrânica.

No decorrer de nossa pesquisa, pudemos perceber as limitações claras de uma perspectiva pautada em modelos de santidade. Existem diversos aspectos específicos do fenômeno da santidade em cada configuração social – em nosso caso, do norte da Gália – que acabam sendo visivelmente negligenciados por este tipo de abordagem. Sabe-se que a construção de um modelo é um ato posterior e exterior à ocorrência do fenômeno em estudo, ou seja, ele não existe por si só. É o resultado de um esforço de reflexão teórica. O principal ponto fraco desta ferramenta é, a nosso ver, que ela restringe demasiadamente o olhar a duas categorias de santos: os que seguem o modelo estabelecido para o seu período e aqueles que se desviam do mesmo. Diante da diversidade de indivíduos considerados santos, criam-se categorias a fim de possibilitar uma visão de conjunto sobre o fenômeno e buscar suas regularidades e possíveis transformações ao longo do tempo. Contudo, como consequência, perde-se a possibilidade de explorar aspectos mais específicos sobre a santificação de um determinado indivíduo, aspectos estes que estariam relacionados diretamente ao contexto da santificação do mesmo e que deliberadamente são

desconsiderados por esta ferramenta conceitual, que tem como objetivo exatamente prover uma visão geral e não uma mais específica.

É mister deixar claro, porém, que o referido artigo não constitui a principal obra de André Vauchez relacionada à santidade. O historiador também dedicou ao tema o livro *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*¹¹, em que analisa a emergência da concepção de santidade nos séculos XII e XIII, tendo como premissa fundamental o vínculo que ela manteve com a instituição eclesiástica. Neste trabalho há uma primazia dos textos jurídicos, em detrimento das hagiografias, já que o objetivo é estudar os processos de canonização levados a cabo no período. Uma obra de referência para a análise da santidade medieval, sem dúvida, mas em nosso caso distante do recorte temporal e das opções metodológicas realizadas.

Por seu turno, a pesquisadora Sophia B. Gajano, no artigo intitulado *Uso y abuso de los milagros en la cultura de la Alta Edad Media*¹², propõe-se a estudar a religiosidade na Alta Idade Média e discutir a relação que existe entre os milagres e o discurso hagiográfico. Entre outras coisas, Gajano propõe que as pesquisas fujam das fontes comumente utilizadas pra o estudo dos milagres, ou seja, dos textos hagiográficos que foram produzidos na Alta Idade Média, de forma que sua análise volta-se essencialmente para as *Crônicas* produzidas no período. Além disso, no final da década de 90, a historiadora elaborou o verbete *Santidade*, publicado no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*¹³. Neste trabalho a autora não visa à análise aprofundada do fenômeno e sim à abordagem de variados temas relacionados à santidade, buscando demonstrar possíveis caminhos de investigação sobre o assunto. Sendo assim, ela destaca elementos e aspectos que o permeiam mas que ainda não foram devidamente explorados – como, por exemplo, a importância do corpo e das relíquias para o desenvolvimento do culto aos santos, ou as diversas sacralizações (dos objetos, dos lugares, do tempo etc) associadas ao mesmo. Citemos a autora:

11 VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les process de canonisation et les documents hagiographiques*. Paris: École Française de Rome Palis Farnèse, 1988.

12 BOESCH GAJANO, Sofia. *Uso y abuso de los milagros en la cultura de la Alta Edad Media*. In: LITTLE, L. K.; ROSENWEIN, B. H. (eds.) *La Edad Media*. Madrid: Ediciones Akal, 2003. p.507-520.

13 LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Trad. de Hilário Franco Jr. et al. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2 v.

Pode-se, conseqüentemente, considerar a santidade o lugar de uma mediação bem sucedida entre o natural e sobrenatural, o material e o espiritual, o mal e o bem, a morte e a vida. Em uma perspectiva histórico-antropológica, ela é um ponto de observação privilegiado para quem quer estudar a percepção individual e/ou coletiva da fronteira entre o natural e o sobrenatural, a possibilidade de estabelecer contatos e controles (milagres, ritos, devoções etc) e, enfim, a função social e política desta dimensão sacra que se constrói em torno de um homem durante sua vida e/ou após a morte.¹⁴

Tal abordagem multifocal reflete, exatamente, o que parece ser um dos pontos centrais do pensamento desta historiadora italiana: a santidade é um fenômeno que abarca múltiplas dimensões de uma realidade espiritual, teológica e religiosa, mas também social, institucional, política e – acréscimo nosso - cultural. Um segundo ponto-chave nas reflexões da autora é a idéia de que a santidade cristã é uma construção, à medida que o reconhecimento do status de santo em um homem ou em uma mulher está diretamente associado às escolhas que estes operaram durante suas vidas, aos exercícios espirituais praticados e aos modelos nos quais eles se inspiraram. Outros aspectos importantes no verbete são: a preocupação em visualizar as possíveis origens do fenômeno da santidade – no que a autora se distancia bastante de Brown e Vauchez, já que o associa a uma herança da cultura hebraica – e uma breve análise do processo de centralização da atribuição da santidade pela Igreja. Ela observa que, em detrimento do esforço empregado neste sentido, a força da veneração popular continuou a se fazer presente na aclamação de patronos não reconhecidos pelo papado.

No mais, cabe ressaltar que a organização do verbete de Boesch Gajano, bem como os aspectos que ela aborda ao longo do texto, não deixam de configurar uma certa alusão à corrente historiográfica conhecida por “Nova História”, cujas primeiras premissas datam das décadas de 1960 e 1970. Tal corrente era liderada precisamente por um dos organizadores do dicionário no qual figura o verbete, Jacques Le Goff, e tinha por objetivo a exploração de novos objetos, novos temas, novas abordagens e novos problemas. Isto porque este lema está muito bem representado no texto em questão, já que a autora,

14 BOESCH GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques & SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.) *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 449-464.

ao invés de se prender em algum aspecto mais específico da santidade, decide abordar diversos elementos que permeiam o fenômeno.

Como aspecto questionável da visão de Gajano, concordamos com T. Porto¹⁵ quando ele destaca que talvez a santidade não advenha de escolhas operadas durante uma vida e dos esforços pessoais realizados. Será que estes dois elementos, por si só, garantem completamente a santificação de um indivíduo? Não estaria a santidade associada à necessidade de reconhecimento de um status que, em última instância, independe da vontade e dos esforços dos indivíduos que são reconhecidos? Nossos estudos levam-nos a apostar que sim, motivo pelo qual a abordagem que buscamos pôr em prática neste trabalho busca privilegiar o estudo de aspectos específicos que envolvem o reconhecimento da santidade de um determinado indivíduo e que leve em consideração seu contexto – as relações de poder, os interesses de grupos e instituições, ou até mesmo de particulares, que influenciam esse ato.

4.2. CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

4.2.1. Pressupostos Teóricos

De forma semelhante ao que ocorre nas demais áreas abrangidas pela pesquisa histórica, o estudo das hagiografias contempla todo um leque de opções teóricas que demarcam, de antemão, os rumos interpretativos norteadores de qualquer aproximação. Como nos propomos, nesse capítulo, a apresentar um panorama dos resultados de alguns dos principais trabalhos históricos que se debruçaram sobre as hagiografias, julgamos válido abordar aqueles que cremos ser os aspectos mais definidores das possíveis vias de análise encontradas, não sem deixar claro qual delas elegemos como eixo de nossas próprias reflexões.

Operando do ponto de vista cultural, uma das primeiras opções analíticas com a qual deparamos é a que atrela as hagiografias com a noção de

15 PORTO, Thiago de Azevedo. A santidade em perspectiva: um debate sobre as diferentes abordagens na historiografia. In: ENCONTRO REGIONAL DA ABREM, 1, 2006, Rio de Janeiro. Atas...Rio de Janeiro: H. P. Comunicação, 2007. p. 314-321.

consciência coletiva. Sem intenção alguma de adentrar o arenoso terreno das discussões sobre a realidade factível do conceito e, conseqüentemente, de sua validade como recurso teórico na pesquisa histórica, importa mais aqui apresentar os alicerces teóricos dos trabalhos empreendidos sob esta perspectiva. Nestes, a vida do santo seria algo como uma “cristalização literária das percepções de uma consciência coletiva”¹⁶, ou seja, o documento hagiográfico se caracterizaria por uma organização textual que, ao conjugar atos, lugares e temas, configura uma estrutura específica que não se preocupa tanto com aquilo que se passou – preocupação central da disciplina histórica -, mas sim com aquilo que é exemplar. Desta forma, a vida do santo é vista como um sistema que organiza uma manifestação de acordo com a combinação topológica de dois fatores fundamentais, quais sejam, as virtudes e os milagres, como já ressaltamos anteriormente.

De forma geral, esta linha de estudos postula que as vidas se inscrevem em uma coletividade e representam a consciência que esta possui de si mesma, na medida em que associa uma imagem a um lugar, ou seja, o santo – quer seja um mártir, um patrono, o fundador de alguma Ordem etc - a um local – túmulo, mosteiro ou igreja. A partir daí, uma das direções de reflexão depreendidas nos remete para as discussões sobre presente e passado. Quando lembramos que uma comunidade se distingue do seu passado graças à distância que possui a representação deste, observamos que um aspecto peculiar desta relação é o de que as Vidas, ao mesmo tempo em que se distanciam das origens, precisam deste retorno para reconstituir a unidade no momento em que o grupo corre o risco de se dispersar. Em outras sintéticas palavras, “na hagiografia a lembrança se combina com a edificação para proteger o grupo contra a dispersão.”¹⁷

Um segundo rumo interpretativo é o que confere maior destaque para as estruturas textuais que fazem da hagiografia um discurso propriamente dito. Esta abordagem lança luz sobre os elementos semânticos a partir dos quais se constrói a imagem do santo, sem necessariamente excluir a alternativa acima descrita; afinal, a linguagem verbal desempenha papel central na reprodução,

16 FORTES, Carolina Coelho. Pressupostos teóricos para o estudo da hagiografia. In: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS DO PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 4, 2001, Rio de Janeiro. *Atas...* Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2001. 336p. p.268.

17 FORTES, 2001, p. 173.

manutenção e transformação das representações feitas pelos indivíduos e das relações e identidades com que se definem numa sociedade.

Para tanto, se almejarmos relembrar a definição do conceito de discurso, veremos que o mesmo pode ser definido de distintos modos: como sinônimo de fala; como unidade lingüística maior do que a frase; um conjunto de regras de encadeamento das frases e/ou grupo de frases que compõem um enunciado; ou o próprio enunciado visto a partir das condições de produção – lingüísticas e sociais – que o geraram.¹⁸ Para nossos propósitos, entendemos que o conceito de discurso engloba práticas sociais intimamente vinculadas ao contexto histórico e social e que, por sua vez, são partícipes deste mesmo contexto. Em outras palavras, discursos são textos – orais, escritos, pictóricos, gestuais, etc – contextualizados histórica e socialmente; o contexto, por sua vez, é a condição social de produção, que inclui o processo de interação comunicacional, com suas sub-fases de produção, circulação e consumo. Analisar discursos é, portanto, analisar textos contextualizados.

Por outro lado, o discurso também pode também ser apreendido como produto cultural empírico produzido e veiculado por meio de eventos comunicacionais, isto é, os textos. Na superfície dos mesmos “podem ser encontradas as pistas ou marcas deixadas pelos processos sociais de produção de sentido que o analista vai interpretar.”¹⁹ Assim, a análise do discurso se interessa sobretudo por como e por que o texto transmite seus enunciados, tomando a linguagem verbal como parte integrante do contexto sócio-histórico e, deste modo, definindo-o como prática social.

Naturalmente, sabemos que na pesquisa histórica a análise de qualquer documento pressupõe que o mesmo esteja imbuído de um discurso que, certamente, não pode ser desprezado, mas tampouco superestimado a tal ponto que o historiador se veja forçado a eduzir de suas fontes uma única espécie de propósitos motivadores. Tal tendência - nefasta para a percepção da interação dialética das forças atuantes no seio de uma sociedade, em um dado momento histórico - foi bem observada por Bakhtin, o qual procurou demonstrar, lançando mão das idéias de polifonia e intertextualidade, que um texto será “invaria-

18 CARDOSO, Ciro; VAINFAS, R. História e Análise de Textos. In: _____. *Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 377.

19 PINTO, Milton José. *Comunicação e discurso. Introdução à análise de discursos*. São Paulo: Hacker, 1999. p. 22.

velmente híbrido ou heterogêneo em suas enunciações”.²⁰ O texto configura-se, aos olhos de Bakhtin, como um “tecido de vozes ou citações”²¹ cujas autorias podem vir explícitas ou não, vindas de textos preexistentes. Esta heterogeneidade enunciativa pode manifestar-se, no texto, de duas formas: como heterogeneidade mostrada, isto é, a manifestação de outros textos citados no texto presente; e como heterogeneidade constitutiva ou interdiscurso, referindo-se ao entrelaçamento, no texto presente, de textos preexistentes. Ambas as formas, por Bakhtin denominadas polifonia ou intertextualidade, constituem a razão de sua afirmação de que todo texto é dialógico, ou seja, construído mediante o debate com outros.

Se tratamos da análise de discursos, contudo, não poderíamos deixar de referir-nos também ao eminente trabalho de Michel Foucault, para quem os conceitos de estado, economia, política e, num outro plano, corpo, sexo e alma não constituem objetos estáveis, senão que discursos. Elemento central na análise foucaultiana, o discurso é analisado como elemento indissociável do poder, já que, para o autor, estudar o poder através do discurso nos permite perceber o momento em que são introduzidas novas tecnologias de poder. Este é, por seu turno, um instrumento analítico capaz de explicar a produção de saberes, pois o acesso a práticas discursivas pelos diversos setores e membros da sociedade é extremamente desigual. Para Foucault o poder é, em síntese, uma prática social, historicamente constituída, que se manifesta mediante uma multiplicidade de relações de força sempre presentes, exercidas em níveis variados e em pontos diferentes da rede social.

Procurando as uniformidades da forma discursiva, Foucault refere-se a normas que regem as relações básicas do discurso, de tal maneira que ele vê o discurso como a “ordenação dos objetos”, não apenas como grupos de signos, mas como relações de poder.²² Assim, sob a ótica de Foucault, no cerne da civilização ocidental encontra-se o princípio da organização do poder e, guiado por este princípio, a cultura é por ele estudada por meio das tecnologias de poder e não através de classes ou do progresso, a título de exemplo. O poder existe, então, como uma complexa e intrincada rede de micropoderes, ou

20 Ibid. p. 27.

21 Ibid.

22 FOUCAULT. Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 48-49.

seja, de relações de poder que permeiam a totalidade dos aspectos da vida em sociedade; e a natureza de suas ações não se restringe simplesmente à repressão, mas também traz em seu bojo possibilidades criadoras – suas próprias verdades legitimizantes.

A história seria, portanto, sempre texto ou, mais amplamente, discurso. Sendo assim, o trabalho do historiador somente se realiza quando os discursos que contêm ou exprimem a história são decifrados. Com efeito, para a análise de textos históricos, o primeiro enunciado básico é o de que um documento está sempre imbuído de um discurso que não pode ser desprezado. Por isso, ao se aproximar de um texto que pretenda estudar, o historiador deve atentar para o modo como o conteúdo histórico se apresenta, já que este depende, sobremaneira, da própria forma do texto: o vocabulário, os enunciados, os tempos verbais, dentre outros elementos. Fazer isto não significa que se esteja reduzindo a história ao texto. Afinal, também se realiza um esforço tão grande quanto ou maior no sentido de relacionar o texto ao contexto: buscar o sentido entre as idéias contidas no discurso, as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos, determinações, portanto, extratextuais. “Em uma palavra: o historiador deve sempre, sem negligenciar a forma do discurso, relacioná-lo ao social.”²³

Evidentemente, todo processo de produção-circulação-consumo dos sentidos de um texto passa pelas dimensões do ideológico e do poder. O ideológico está presente num texto pelas marcas ou traços que as regras formais de geração de sentidos deixam na superfície textual e que o analista de discursos procura encontrar e interpretar. Segundo Eliseo Veron, as condições de produção de um discurso estão relacionadas com o ideológico, ou seja, com os valores da sociedade que o produz, ao passo que as condições de seu reconhecimento dependem do poder, das instâncias capazes de legitimar ou não sua aceitação pela sociedade.²⁴ Sendo assim, para Veron, “todo fenômeno social é suscetível de ser lido em relação ao ideológico e em relação ao poder.”²⁵

23 CARDOSO, Ciro; VAINFAS, R. op. cit. p. 378.

24 Ibid.

25 Ibid.

Nesta pesquisa, como já aclaramos na introdução, optamos por adotar o conceito de religião popular tal como a entende K. Louise Jolly.²⁶ Resta, agora, precisar de qual das referidas perspectivas teóricas aproxima-se o tratamento dispensado por Jolly aos textos hagiográficos com os quais ela trabalhou e, por conseguinte, explicitar nossa própria posição. O modelo proposto por Jolly define um campo de interação profunda entre os mais diversos elementos culturais. Seu conceito de religião popular aparece como uma realidade englobante, incluindo os aspectos formais e não formais, como vimos, além de não considerar o cristianismo e o paganismo como sistemas religiosos independentes e sujeitos de uma áspera luta, no que, evidentemente, não é a única. Se “as crenças e práticas comuns à maioria dos crentes”, núcleo do conceito, constituem justamente o universo religioso popular, parece-nos plausível uma aproximação entre este e a noção de mentalidade ou consciência religiosa coletiva, definidora de um conjunto tão ou mais amplo quanto o de religião popular, nos moldes de Jolly. É, pois, neste ponto de intersecção que cremos estar inserida esta pesquisa, no que se refere às afiliações teóricas efetuadas em meio às discussões travadas em torno do conceito de discurso.

A nosso ver, o trabalho de Jolly opera tanto no sentido de analisar as hagiografias como discursos, quanto no de extrair, desta análise, elementos que nos remetam à noção de consciência coletiva, muito embora este termo específico não acompanhe as reflexões da autora. A primeira assertiva se baseia no fato de que Jolly parte do princípio de que o principal meio de formalização de conteúdos religiosos populares foi a fixação por escrito das tradições orais, processo em que a Igreja transferia para seu controle os conteúdos em questão, dando-lhes a aplicação mais conveniente a seus propósitos. Sendo assim, o olhar analítico munido do conceito de discurso torna-se imperioso, mas tal definição está ausente na referida obra de Jolly.

Para o caso de um estudo baseado em hagiografias, em nossa visão, são muito proveitosas a noção de polifonia de Bakhtin e a de Veron. Afinal, estamos tratando de um material que, explícita ou implicitamente, recorre a outros textos e autores correlatos, de uma forma e em um grau demasiadamente específicos. As opções efetuadas neste sentido, isto é, o fato de beberem dos

26 JOLLY, Karen Louise. *Popular religion in late Saxon England: elf charms in context*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

textos de alguns hagiógrafos e de outros não, por si só já nos remetem à esfera do poder embutida no processo, na medida em que denotam por quais critérios o reconhecimento social era construído e mantido. Quando lembramos, além disso, que os textos foram produzidos no seio de uma das maiores instâncias de poder – político e ideológico - da Idade Média, fica evidente a inserção dos mesmos nos mecanismos de reprodução do poder que, em alguma medida, estão disseminados por todos os níveis de uma sociedade.

Seguindo esta linha de raciocínio, resta definir, então, o termo “ideologia”. Sob um enfoque marxista poderíamos afirmar que o termo abarca três possíveis sentidos: um sistema de crenças que se torna apanágio de uma classe ou de um grupo, o processo geral da produção de significados e ideias e, o terceiro, um sistema de crenças ilusórias – ideias falsas ou consciência falsa – que se pode contrastar com o conhecimento verdadeiro ou científico.²⁷ Esta última possibilidade mostra-se, porém, bastante delicada, pois ideias e mandam uma classificação entre sistemas de conhecimentos que não apenas é simplista, mas também controversa. Isto porque ela trai a si mesma, na medida em que configura, ela própria, um sistema de crenças como qualquer outro. Obviamente, não estamos reduzindo às alternativas sugeridas por R. Williams toda a discussão sobre o conceito de ideologia que é inerente ao marxismo, pois, como demonstra C. Cardoso, este é marcado por diversas nuances.²⁸ Mas cremos que são suficientes para contrastá-las com outra direção conceitual, apresentada por G. Duby, para quem a ideologia pode ser definida como “um sistema (possuindo sua lógica e rigor próprios) de representações (imagens, mitos, idéias ou conceitos, segundo a ocasião) dotado de uma existência e de um papel histórico no seio de uma dada sociedade.” 1 À parte a restrição da ideologia a um sistema, sua definição é válida por desvelar traços peculiares deste conjunto tão amplo e heterogêneo, tais como os perfis globalizantes, deformantes, estabilizadores e, ao mesmo tempo, concorrentes do mesmo .²⁹

27 WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p.60.

28 CARDOSO, Ciro F. *Narrativa, sentido, história*. São Paulo: Papyrus, 1997, p.32.

29 Ibid., p. 132-134.

4.2.2. Hagiografias: Um Gênero?

A esta altura, cremos ter ficado claro que a primeira necessidade que se faz premente é a de historicizar o objeto ao qual o conceito se aplica, visto que a escrita hagiográfica não caracterizou uma prática homogênea ao longo do milênio medieval e tampouco o fez durante a Alta Idade Média. Naturalmente, esta necessidade é própria dos estudos históricos e os singulariza em face aos abundantes trabalhos de cunho literário ou teológico que também se preocupam com os textos hagiográficos.

Todavia, o historiador que busca alcançar algo que o aproxime das esferas sociais e políticas que geraram e/ou receberam os textos depara-se com um panorama complexo. Inúmeras variações podem ser encontradas no seio do conjunto, tanto no que se refere à forma quanto à função e ao público ao qual se destinaram os textos. Esta heterogeneidade pode ser observada desde o mais básico nível. Temos, por um lado, textos curtos que foram confeccionados para uso litúrgico tanto de pequenas comunidades monásticas quanto de grandes catedrais urbanas, assim como, por outro, longos trabalhos voltados para a leitura e contemplação privadas de laicos e clérigos, sendo que, neste último caso, estavam incluídos tanto o clero regular como o secular. Por semelhantes razões, para I. Wood, “a hagiografia não conforma um gênero, mas uma multiplicidade.”³⁰ Sua assertiva denota o caminho tomado pelas mais recentes pesquisas realizadas com base em hagiografias. Nas últimas décadas, em lugar de enfatizar as características em comum existentes, as quais nos permitem, sem dúvida, falar de um possível gênero hagiográfico, muita luz foi lançada sobre as não poucas especificidades encontradas no mesmo.

Com efeito, não apenas a forma, mas também o conteúdo dos textos apresenta muitas variações. As hagiografias lidam com homens e mulheres, clérigos e ascetas, mártires e confessores – alguns deles objetos de veneração de boa parte, se não de toda, a Cristandade, e outros cultuados em um ou dois lugares apenas; cada um recebendo um tratamento distinto. Mesmo dentro do que poderíamos tomar por sub-categorias, como as hagiografias episcopais ou

30 WOOD, Ian. The use and abuse of Latin hagiography in the Early Medieval West. In: CHRYSOS, Evangelos; WOOD, Ian (ed.) *East and West: modes of communication: proceedings of the first plenary conference at Merida*. Boston: European Science Foundation, 1999, p. 93.

monásticas, não é raro encontrar inúmeras diferenças que fazem de qualquer teoria geral tão somente um instrumento intelectual, mais ou menos distante da realidade vivenciada. Alguns textos parecem ter sido confeccionados de modo a seguir um plano ou uma idéia premeditada, quer fossem de natureza teológica ou política; outros deixam transparecer um caráter mais reflexivo ou meditativo e outros ainda assumiam uma multiplicidade de funções. Inclusive, para I. Wood, a qualidade de meditação pessoal é recorrente em textos escritos por hagiógrafos que eram missionários, e sugere que algumas hagiografias são, na verdade, autobiografias que deixam implícita uma “profunda individualidade que é ignorada por aqueles que vêem a descoberta da individualidade como um fenômeno do século XII.”³¹

Diante do mosaico constituído pelas distintas formas e funções assumidas pelos relatos hagiográficos, a tendência mais imediata com a qual nos deparamos é a de buscar alguns princípios organizadores. Por conseguinte, o estudo de hagiografias cujos autores ou, ao menos, contextos de produção são conhecidos é mais abundante. Todavia, a maioria dos textos hagiográfico é anônima, o que acarreta uma situação que necessita ser reconhecida: pesquisadores políticos, sociais e eclesiais evidentemente tendem a eleger os primeiros como objeto de trabalho, ao passo que teólogos, liturgistas e estudantes da espiritualidade tendem a interessarem-se, sobretudo, pelos segundos. Daí depreende-se, portanto, a possibilidade de estabelecer diretrizes a partir dos textos capazes de ser precisamente datados e localizados e, num segundo momento, estendê-las àqueles que não o podem. Por mais críticas que se possa fazer a tal procedimento, é um procedimento que parece ser comumente adotado. A integração do material hagiográfico à interpretação histórica indubitavelmente porta muitos pontos fracos, especialmente no que se refere à confiabilidade de textos pertencentes a um gênero que, com frequência, lança mão do aspecto miraculoso. Além disso, existem as dificuldades impostas pelo fato de que os textos claramente se baseiam uns nos outros para a construção de seus relatos e, por outro lado, a maioria deles está ancorada em uma noção de vida cristã proveniente, de uma forma ou de outra, das Sagradas Escrituras. A soma destes fatores talvez ajude a explicar a situação, descrita por I. Wood, em que se encontra o culto aos santos no meio acadêmico: segundo o autor,

31 Ibid., p. 96.

pelo menos até bem recentemente, este não integrou as principais reflexões históricas acerca da Alta Idade Média, com exceção de alguns poucos trabalhos, como os de Peter Brown. Ao contrário, o culto aos santos permanece, na maior parte das vezes, um objeto circunscrito ao seu próprio contexto.³²

Com tal panorama, a preocupação com a datação mais exata possível dos textos parece ser uma condição indispensável da pesquisa histórica com base em hagiografias. Há grupos de textos que, embora tenham sido escritos por autores próximos em tempo e espaço, muitas vezes divergem quanto às mensagens religiosas e/ou eclesiásticas transmitidas por meio de hagiografias, o que reforça a necessidade da maior precisão possível na localização da origem dos textos. A ocorrência deste fenômeno, denominado *cluster*, é altamente significativa, pois demonstra que mesmo autores contemporâneos usaram hagiografias para diferentes propósitos – o que novamente nos remete à questão do poder. Cremos que o que pode ser concluído até aqui é que as hagiografias constituíram, antes de mais nada, um produto de cunho espiritual, mas que forneceu um meio tremendamente flexível que serviu a fins litúrgicos bem como àqueles históricos, teológicos, propagandísticos e políticos. Afinal, trata-se de um material que, como vimos, está repleto de referências bíblicas mas que também muito se inspirou em diversos outros modelos disponíveis.

4.3. HAGIOGRAFIAS IRLANDESAS E CONTINENTAIS: UMA COMPARAÇÃO

Ao propormos o estabelecimento de uma comparação entre os relatos hagiográficos de São Columbano e Santo Amando partimos da hipótese da presença de particularidades irlandesas no próprio estilo de composição da *Vita* do primeiro, mesmo sabendo que o texto foi escrito em Bobbio, na região ao Norte da península itálica. Ora, o que teria caracterizado, portanto, a escrita hagiográfica irlandesa na Alta Idade Média?

Em primeiro lugar, deve-se lembrar que em território continental as vidas de santos já vinham sendo escritas desde fins do século IV, enquanto na Irlanda a produção hagiográfica parece ter começado apenas na metade do século

32 WOOD, 1999, p. 102.

VII.³³ Portanto, à época do nascimento das hagiografias na Irlanda, no continente estas já constituíam um “gênero” relativamente bem definido, com seus próprios *topoi*, regras e convenções. Há que se considerar, também, que chegaram aos nossos dias muitos mais textos escritos no continente durante o período merovíngio do que textos irlandeses, dos quais se contabilizam apenas quatro.

Isto posto, passemos a analisar as duas tradições narrativas como tais e com base em alguns temas específicos, a saber, a terminologia do maravilhoso, os feitos miraculosos, a presença do demônio e dos anjos, as visões, as viagens e os contos retirados do âmbito folclórico. Estes são os tópicos muito bem trabalhados por J. Picard³⁴, cujas conclusões exporemos a partir deste ponto, em virtude de ser este o mais completo trabalho comparativo das tradições hagiográficas gaulesas e irlandesas encontrado. Segundo ele há um *corpus* de hagiografias inspiradas nos textos irlandeses. Além do texto de Jonas de Bobbio e do relato sobre Amando, o conjunto seria formado pela *Vita Fursei* e pela *Vita Geretrudis*.

Primeiramente, o autor tenta identificar o conceito de maravilhoso para os hagiógrafos dos séculos VI e VII, tarefa facilitada pelo uso extensivo de certas fórmulas usadas para expressá-lo. Picard notou que, quando o hagiógrafo almejava introduzir um elemento extraordinário em sua narrativa, ele sentia a necessidade de avisar o leitor e enfatizar a natureza maravilhosa daquilo que relataria a seguir. O autor observou que esta tendência é perceptível desde a vida de São Martinho, em que são frequentemente empregadas expressões como *mirum spectaculum*, *quod mirum est* ou *mirabile est quod*, às quais podem ser somados os termos *mirari* e *admiratio*, usados para referirem-se a atitude admirada da “platéia”. Tais fórmulas seriam tomadas por autores dos séculos seguintes, gerando expressões que se repetem com abundância mas que não se confinaram à descrição de prodígios materiais, tendo sido também utilizadas para expressar admiração às virtudes morais e aos estados interiores

33 BIELER, L. The celtic hagiographer. *Studia Patristica*, Oxford: Peeters Publishers, v. 5, n.12, p. 243-65, dez. 1964.

34 PICARD, Jean-Michel. The marvelous in Irish and continental saints' lives of the Merovingian period. In: CLARKE, H.B; BRENNAN, Mary (ed.) *Columbanus and Merovingian monasticism*. Oxford: B.A.R. International Series II3, 1981, p. 91-103.

de graça. Configuram, porém, de acordo com Picard, sinais que definitivamente indicam a presença do maravilhoso nestes relatos.

De forma geral, grande parte destes atos taumatúrgicos podem ser enquadrados em uma categoria denominada “milagres evangélicos”, a qual inclui exorcismos, ressuscitações e libertação de presos – em suma, milagres que confortam a miséria humana e restauram a dignidade do homem.³⁵ Nos textos continentais, este tipo de milagre configura a maior parte dos prodígios descritos, especialmente nos relatos datados do século VI; porém, no decorrer do século VII, começou a ceder espaço para outros elementos, embora tenha retido certa importância. Por sua vez, nos textos irlandeses Picard notou que, embora milagres de cunho evangélico apareçam com frequência muito menor, os hagiógrafos irlandeses não mostraram reservas em relatar o ato evangélico por excelência: a ressuscitação. Para Picard, portanto, a escrita hagiográfica irlandesa na Alta Idade Média portou duas tendências, uma delas representada pelos relatos da vida de Santa Brígida e de São Columba e a outra observável na vida de São Patrício. Na primeira, curas e ressuscitações permanecem parte do esquema de relatar milagres evangélicos com o intuito de perseverar na reiteration da prática do bem e na confirmação da missão do santo aos olhos de seus contemporâneos. Entretanto, estes milagres são raros nas trajetórias de santos irlandeses, segundo as quais tais santos não parecem ter vivido rodeados de leprosos e moribundos como os santos continentais. Já no relato da vida de Patrício, os milagres evangélicos assumem o caráter de um conto folclórico, em cujo caso a diferença não é quantitativa, mas qualitativa, já que o que difere é, sobretudo, a natureza do conto miraculoso.³⁶

O fenômeno do demônio, cujas aparições causam tantos episódios espetaculares nas vidas dos santos dos desertos egípcios, também é tratado sob um viés distinto nas hagiografias continentais e irlandesas. Na Gália merovíngia, as referências ao demônio adquiriram um caráter sobrenatural e onipresente que lhe permitia manifestar-se mediante uma pluralidade de formas e sintomas na vida cotidiana. Deste modo, a loucura e a epilepsia eram atribuídas à sua intervenção, bem como acidentes e azares de todo tipo – atirar pedras em padres, causar desmaios, pilhagens, possessões -, mas o demônio também

35 PICARD, 1981, p. 92.

36 Ibid., p. 93.

possuía inúmeros agentes terrestres, dentro os quais podiam figurar o mau monge, a mulher provocante ou o assassino. Outrossim, o demônio era capaz de assumir formas animais, e as passagens que narram este feito mencionam desde a aparição simbólica da serpente, do carneiro e do bode, até as roupas fantásticas de dragão ou de bestas monstruosas. Paralelamente às manifestações cotidianas, o demônio não se furtava a assumir seu caráter sobrenatural, o qual lhe possibilitava agir sob a máscara de inúmeros demônios simultaneamente, fossem de forma humanóide ou fantástica. Vê-se, portanto, que da natureza da aparição dependia o grau da ênfase no elemento maravilhoso da história.

O conceito de um demônio onipresente não está presente nas hagiografias irlandesas. Aquelas atividades cotidianas e fantásticas que lhe eram designadas no continente não são relatadas nos escritos insulares, salvo em raros episódios. Nestes escritos os agentes do demônio retêm sua personalidade humana, de forma que, em geral, são apresentados como ladrões ou assassinos, em lugar de seres capazes de gerar efeitos sobrenaturais e assustadores ou mesmo de animais, sendo que, neste último caso, mesmo quando as hagiografias mencionam a presença de animais monstruosos, estes não são tratados como avatares do demônio. Esta tendência realista é contrabalançada, todavia, pela importância creditada à figura do druida, uma personagem mais ou menos associada à noção do mal nos textos irlandeses. É certo que os hagiógrafos continentais mencionam a presença de feiticeiros e guardiões dos locais de culto pagão, no entanto eles não conferiram nenhuma atenção especial ao poder dos mesmos nem aos efeitos espetaculares que estes por ventura tivessem. Na Irlanda, ao contrário, o druida era um elemento central deste tipo de relato, responsável por ações como fazer nevar, promulgar profecias, trazer ventos contrários ou cobrir determinado lugar com a escuridão, mas como tais poderes são usados para o mal a eles se contrapõe a ação do santo, encarnação do bem, motivo pelo qual este último sempre se mostra capaz de quebrar os encantos mágicos druídicos. Por último, na tradição hagiográfica irlandesa o demônio podia simplesmente ser descrito em seus próprios termos, como um ser sobrenatural sem nenhum equivalente terrestre reconhecível. Neste caso, o tratamento dado às suas manifestações assumia, invariavelmente, um caráter maravilhoso, qualquer que fosse a origem do texto. Desde uma alta voz acom-

panhada por trovões e terremotos até seres cuja altura parecia alcançar as nuvens, o santo podia ter que enfrentar lutas contra tais entidades, quer fosse fisicamente ou por intermédio de visões.

Quanto às aparições angélicas, Picard segue salientando que estas ocupam um lugar bastante importante nas hagiografias merovíngias. De forma oposta ao demônio, o anjo é a manifestação do bem e sua presença é prova inegável da santidade de um homem, razão pela qual um hagiógrafo deveria sempre ter a tendência a inserir, em sua narrativa, vários episódios confirmando que o santo dispunha do privilégio de contar com a graça das visitas de anjos. Apesar de sua forma humana, o anjo é um ser sobrenatural e sua aparição configurou sempre uma oportunidade para expressar, nos relatos, o aspecto maravilhoso. Em especial, por ocasião da morte do santo, é muito comum deparar-se com a narração de como os anjos vieram para velar pelo corpo do santo, bem como para levar sua alma ao paraíso. Embora as pessoas que estivessem assistindo a morte do santo não pudessem vê-los, eram capazes de reconhecer sua presença pelo aroma doce e aprazível que estes seres deixavam em seu rastro e pelo encantador coro de vozes que ouviam, proveniente dos céus.

Este tipo de episódio é, evidentemente, puramente formal e simbólico, porém existiam outros autores que preferiam insistir no aspecto único e real de manifestações angélicas, dando grande ênfase à citação de testemunhas do acontecido. Assim, esforçando-se nesse sentido, há hagiógrafos que nos contam como pessoas específicas juraram ter visto com seus próprios olhos anjos descenderem dos céus para assistir ao santo em suas orações, ou mesmo acompanhá-lo em certas ocasiões. Aqui reside um detalhe importante: enquanto a maioria dos santos desfrutava da graça das visitas angelicais apenas em certos momentos de sua vida, especialmente o de sua morte, alguns poucos detinham o benefício de dispor de um anjo pessoal que se fazia presente constantemente ou a intervalos regulares de tempo. A *Vita* de São Patrício chega a mencionar, inclusive, o nome do anjo acompanhante do santo: Victor ou Victoricus.

A aparição angélica estava intimamente associada, como vimos, a prazerosos aromas, mas sobretudo à luz. De forma geral, o fenômeno da luz é indicativo da presença do Espírito Divino, pois abundam referências a luzes celestiais. Elas podem ser relacionadas a tradições bíblicas e evangélicas bem

como a descrições iconográficas, sendo que, no caso dos santos irlandeses, também estabelecem nexos com interpretações literais de metáforas como *im-bus forosna*, isto é, conhecimento que ilumina, a qual foi usada para descrever o dom da clarividência. Contudo, de forma geral as luzes divinas se manifestam no momento da morte do santo e adquirem o significado da prova formal da santidade, sendo acompanhadas pela cena dos céus se abrindo para receber o santo e, às vezes, pela visão de São Pedro e os demais santos.

Ademais, anjos e luzes divinas tomaram, por vezes, corpo por meio de um tema que, aos olhos de Picard, se mostrava bem mais propício à expressão do maravilhoso: as visões e os sonhos. Para ele estas formas são duplamente instigantes, já que são passíveis de uma análise tanto subjetiva quanto objetiva. Do ponto de vista subjetivo elas permitem-nos penetrar no mundo psicológico do santo e suas relações com a divindade, ao passo que do objetivo possibilitavam ao hagiógrafo dar uma certa dimensão fantástica à narrativa que resulta difícil imprimir no mundo concreto. De fato, o tema da visão é tratado de maneira ampla, incluindo cenas do céu se abrindo com Jesus, os anjos, os santos ou os Apóstolos tanto quanto outros motivos mais específicos, como escadas, colunas de fogo, torres ou embarcações. Nas palavras de Picard, “o sonho torna-se uma maravilha dantesca quando nos transporta para uma jornada ao paraíso”³⁷, mas, a depender da narrativa em questão, este motivo hagiográfico pode ser abordado apenas rapidamente.

Neste sentido, vale ressaltar que é possível, inclusive, depararmos com idéias distintas de paraíso ainda que se trate do mesmo hagiógrafo. O caso de Jonas de Bobbio é bastante interessante: em um de seus escritos³⁸, o autor descreve o paraíso mediante a tradicional imagem do julgamento final, a qual, segundo Picard, nos remete ao conceito de paraíso encontrado no *Sonho de São Jerônimo* e na *vita* de São Martinho; em outro, o paraíso é representado por um Sol e por uma resplandescente luz dourada, sendo que os habitantes celestiais encontrados pelo monge não são descritos. Como último exemplo, destacamos a hagiografia que narra a vida de Fursey, outro santo irlandês que agiu em solo gaulês mais ou menos na mesma época que Columbano.

37 PICARD, 1981, p. 95.

38 Os outros trabalhos de Jonas são as *vitae* de S. Vedasto de Arras; de S. Eustácio, abade de Luxeuil; S. João de Réomé (atual Moustier-Saint-Jean); dos abades Attala e Bertulfo, de Bobbio e a vida de Burgundofara, abadessa de Evoriac, atual Faremoutiers.

Nesta narrativa as visões do paraíso ocupam a maior parte do texto, e nos levam em uma viagem ao Céu na companhia de anjos de asas brancas que afugentam demônios que tentam atacar o grupo. Fursey adentra o paraíso, onde ele vê uma magnífica luz brilhante, e logo encontra outros santos irlandeses, com os quais conversa longamente. Finalmente, ele é levado de volta à terra, e sua alma reassume seu corpo.

Picard nos alerta, entretanto, que esse tipo de visão, embora não seja um caso isolado nos textos continentais que estavam em circulação no século VII, só passa a ser encontrado nos textos irlandeses mais tarde, a partir do século X. Por alguma razão, os hagiógrafos irlandeses preferiram não inserir este motivo literário nas *vitae* de seus maiores santos, mas resulta curioso observar que, no continente, ele figura no meio irlandês, como o demonstram textos como a *Visio Baronti* e a *Vita Fursei*. O primeiro foi composto no monastério de Lonrey, que fora fundado sob a influência dos discípulos de Columbano; a maior parte do segundo, por sua vez, relata as visões de Fursey, outro missionário irlandês, como vimos. É certo que estes textos não podem ser classificados como insulares, visto que ambos foram escritos por autores não-irlandeses, na Gália merovíngia. Isto demonstra que foi apenas no meio franco-irlandês que o motivo das visões foi mais amplamente desenvolvido, adquirindo uma importância que não logrou alcançar na hagiografia insular propriamente dita.

Em segundo lugar em relação ao tema das visões, outro que serviu bem ao propósito da expressão do maravilhoso foi o da viagem marítima, um tema bem familiar à literatura irlandesa. No entanto, muito embora os irlandeses habitassem uma ilha e obviamente tivessem muitas razões para empreender esse tipo de viagem, as maravilhas ocorridas em alto mar só são relatadas nos textos de Adomnán. Já nos textos continentais podemos encontrá-las nas experiências de Radegunda, Gertrudes e de Amando, entre outros. Os distintos relatos trazem-nos muitas características em comum, sendo que a mais usual é a que narra a tempestade apaziguada pelo santo, nos moldes do que fez Cristo no Lago Tiberíades. Mescladas, muitas vezes, com o simbolismo da aparição de peixes e pombas, tais passagens não raramente incluíam também um encontro com o monstro marinho, o que permite estabelecer uma certa distinção - puramente didática, diga-se de passagem - entre o gosto pelo maravilhoso que

provinha de elementos da natureza, tais como tempestades e baleias, e a preferência por seres de modo algum familiares ao mundo humano, como os monstros marinhos. No primeiro caso, representado, por exemplo, pela presença de baleias, J. N. Hillgarth o relaciona à influência das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha sobre a Irlanda, obra que foi introduzida na ilha já como elemento partícipe da cultura cristã e que, por estar livre do estigma de paganismo, deve ter tido grande impacto nas escolas monásticas irlandesas.³⁹

Por fim, havia o maravilhoso que emergia da ficção pura, retirado de contos folclóricos. Sua análise é delicada e a primeira hipótese é a de que seria simplesmente o resultado da transferência de temas folclóricos; desta forma, as hagiografias irlandesas refletiriam seu folclore nativo assim como os textos continentais o fariam com uma mescla do folclore céltico, romano e germânico. Aos olhos de Picard, esta conclusão negligencia dois importantes aspectos. O primeiro é o da influência dos contos tradicionais do folclore monástico egípcio, os quais haviam sido disseminados na Gália desde o século IV e foram objeto de conhecimento da parte dos irlandeses; segundo, o de que é preciso considerar a circulação das hagiografias no Ocidente cristão europeu, a qual explica a transposição de motivos literários para relatos de vidas de santos oriundos de contextos sociais muito diferentes entre si. Por último, resta a possibilidade, levantada por Fontaine, de que uma versão fabulosa de um fato real na vida de um santo pudesse ser um tema folclórico⁴⁰, mas esta hipótese, segundo Picard, requer um estudo especial de cada caso, buscando estabelecer as origens às quais cada conto pertence.

Os contos folclóricos podem ser encontrados tanto nos textos continentais quanto nos irlandeses; configuram, porém, um traço especial destes últimos. São, quase sempre, histórias envolvendo animais, e nos relatos irlandeses esta harmonia do santo com a natureza depende mais da personalidade do santo do que das tradições hagiográficas locais. A própria *Vita Columbani*, de Jonas de Bobbio, é um bom exemplo disso, visto que nela figuram numerosas histórias do tipo. Outro aspecto interessante dos contos folclóricos é que neles as variações do tratamento do maravilhoso tornam-se evidentes quando com-

39 HILLGARTH, J. N. Visigothic Spain and early Christian Ireland. *Proceedings of the Royal Irish Academy*, Dublin: v. 34, n. 62, seção C, p. 167-94, out. 1962.

40 FONTAINE, Jacques. Sulpice Sévère: vie de saint Martin. *Sources chrétiennes*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1967, apud PICARD, 1981, p.98.

paramos episódios que lidam com o mesmo animal. Nem todas as estórias tratam dos animais de forma natural, visto que em alguns textos há um elemento fantasioso na abordagem que podia ser expresso segundo dois vieses: nos textos de origem continental tais animais fantásticos são, por excelência, diabólicos, ao passo que naqueles de produção irlandesa eles pertencem ao mundo dos contos de fada, isto é, ao mundo folclórico propriamente dito.

Mas não apenas do universo animal saíam os temas dos milagres naturais – o mundo vegetal também fornecia seus elementos. Neste caso, como aponta Picard, os motivos geralmente são os mesmos e resulta um tanto quanto estéril buscar traçar tendências gerais, ainda que pareça ser possível afirmar que há uma maior concentração deste tipo de estória nas hagiografias irlandesas. Os estudos comparativos de Picard mostram que os motivos inspiradores de milagres envolvendo o mundo vegetal, encontrados em cinquenta hagiografias continentais que cobrem quase dois séculos, são passíveis de serem, todos eles, identificados nos relatos de apenas três santos irlandeses. Há várias explicações plausíveis para o fato, sendo que uma delas nos remete à análise da personalidade dos santos em questão. Afinal, devemos lembrar que São Patrício é tido como o apóstolo da Irlanda, assim como São Columba o foi para os Pictos do Norte da Escócia e, de forma análoga, Santo Amando para a região de Flanders. Sendo assim, eles vivenciaram a mesma situação descrita por Agostinho e por Gregório Magno, referente às primeiras comunidades cristãs: neste cenário, marcado pela fé infantil das populações em questão, milagres eram mais numerosos, já que uma tal fé tem mais necessidade deles.⁴¹

De qualquer forma, talvez a questão mais debatida, no que se refere a hagiografias, seja a que se debruça sobre os motivos pelos quais estes textos foram escritos. Como já foi apontado, a tese mais comumente encontrada, pautada em modelos de santidade, defende que as primeiras hagiografias confeccionadas em território continental detinham fins edificatórios e panegíricos, visando à glorificação dos santos homens, mas, acima de tudo, para que estes pudessem ser objeto de imitação das pessoas. No século VI, a mesma motivação ainda estaria presente. No entanto, esta tendência deu sinais de decadência à medida que avançou o século VII, quando, para Picard, o zelo em descre-

41 DELEHAYE, H. St. Martin et Sulpice Sévère. *Analecta bollandiana*, Bruxelas: Société des Bollandistes, 1920, apud PICARD, 1981, p. 99.

ver o caráter perfeito do santo foi assumindo ares cada vez mais formais e convencionais, a tal ponto que a imitação de Jesus e dos santos tornou-se uma competição de milagres extraordinários. Desta forma, o objetivo fundamental das *vitae* não seria mais a edificação, mas simplesmente a propaganda de uma comunidade através de seu santo patrono. Esta categoria, a qual abarca as hagiografias continentais contemporâneas, também forneceria o melhor quadro contextual para os textos hagiográficos irlandeses.

Por fim, à guisa de conclusão deste comparativo, fundamental para nossos propósitos, Picard mostra ser indispensável considerar o que o autor denomina “gênio espiritual” das regiões de origem das hagiografias. Cremos que, quaisquer que sejam às objeções passíveis de serem lançadas à abstração e à pouca precisão do termo, estas são eclipsadas pelo entendimento de que o mesmo é capaz de nos indicar uma direção de análise que não deixa de ser válida. Picard tece esta análise com base no grau e estilo da influência romana sofrida por cada território, trazendo à tona o caráter racionalizante de sua administração e seu aparato jurídico, os quais mal fincaram raízes na Irlanda. Aqui a romanização teria se dado através da literatura judaico-cristã, por si só plena de elementos fantásticos; desta maneira, na Irlanda, o “gênio céltico”, cujo gosto pela fantasia pode ser observado também nos trabalhos artísticos da época, mostrava-se vivo e forte. Por outro lado, no mesmo período, o qual abrange vários séculos, a Gália fora submetida à influência romana, fator que Picard relaciona com a suposta perda de vivacidade do chamado “gênio céltico” nos círculos intelectuais gauleses. Para o autor o “espírito germânico” estava ainda por penetrar o pensamento galo-romano, resultando daí que os homens letrados das cortes reais eram produto da escola racionalista da literatura clássica; nas camadas iletradas da sociedade gaulesa, contudo, Picard sublinha que este particular traço do “espírito céltico” se manteve presente. Na Irlanda, por contraposição, os homens de letras foram os mantenedores de uma tradição oral herdada dos tempos míticos. Sendo assim,

Este aspecto da cultura céltica parece ser o mais importante fator na explicação dos distintos tratamentos do maravilhoso nas Vidas dos santos. Isto à parte, os hagiógrafos irlandeses e continentais do

século VII tinham muito em comum: conhecimento das técnicas da composição hagiográfica, objetivos propagandísticos e, sobretudo, uma avidez pública pelo fantástico.⁴²

4.4. CONCLUSÃO

A crítica histórica da literatura hagiográfica, em um primeiro olhar, destaca o que se destaca nela é a personagem, em detrimento de sua personalidade individual. Sob esta perspectiva, características e acontecimentos se repetem sem cessar e à combinação destes elementos é atribuído um sentido, dentro do qual importa mais o modelo do que o nome; nas palavras de Fontaine, “mais do que a unidade biográfica, o recorte de uma função e do tipo que a representa.”⁴³ Além disso, é postulado que a imagem do santo é construída a partir de elementos semânticos, de tal forma que a fonte divina de sua ação e a heroicidade são explicadas por sua origem nobre, na maioria dos casos: “o sangue é a metáfora da graça.”⁴⁴ A santificação dos nobres e o enobrecimento dos santos instauram na hierarquia social “uma exemplaridade religiosa e sacralizam uma ordem estabelecida”⁴⁵, e a origem nobre é um sintoma da lei que organiza a vida do santo. Assim, para a hagiografia, tudo é dado na origem através de uma “eleição” ou de uma “vocaçãõ”, sendo que o desenrolar do texto hagiográfico se torna, então, o palco da concretização progressiva deste dado, como se a estória nele relatada fosse também a “história das relações entre o princípio gerador do texto e suas manifestações de superfície.”⁴⁶ Não surpreendentemente, o fim da vida do santo marca o retorno ao seu princípio e, por outro lado, em sua infância já se reconhece a efígie póstuma.

Seguindo esta linha de raciocínio, cremos ser possível afirmar que a hagiografia torna-se, sobretudo, um discurso de virtudes; trata-se, no entanto, de um discurso pleno de particularidades. Muitas vezes, nos textos, a virtude aparece despida de sua usual conotação moral, aproximando-se mais dos aspectos do maravilhoso e do extraordinário – na medida em que estes são signos,

42 PICARD, op. cit., p. 100.

43 FONTAINE, op. cit., apud PICARD, 1981, p. 99.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Ibid.

lembramos. Ressalta-se também que virtudes e milagres assumem, nos relatos, tons tributários do poder; afinal, enquanto as virtudes emanam um poder como norma social, os milagres o fazem como a exceção, a raridade. Este é o resultado do processo de moralização das virtudes, o qual se dá através da transformação dos signos que estão conformes às regras sociais nas manifestações mais verdadeiras do mistério cristão. Deste modo, o milagre é revestido de um status de verdade justamente porque configura a exceção, fugindo à conformidade com a ordem social. O fato do santo possuir virtudes que se enquadram na normatização social fornece uma aura de inquestionabilidade ao milagre.

Mais recentemente, novas perguntas, reflexos dos novos interesses tomados pela pesquisa histórica, foram lançadas a estes textos. Um deles remete à questão da espacialidade dentro do relato hagiográfico. Munidos desta lente podemos observar que a vida do santo é uma composição de lugares: nasce em um lugar fundador – o túmulo, o local de peregrinação, etc - que se transforma em lugar litúrgico. “O percurso visa o retorno a este ponto de partida. O próprio itinerário da escrita conduz à visão do lugar: ler é ir ver.”⁴⁷ A vida do santo é uma teia de idas e vindas, sendo que seu princípio repete seu fim sempre, seja na origem, seja nas movimentações espaciais, e divide-se como um relato de viagem na partida e no retorno. Primeiramente a vocação do santo o faz retirar-se para a solidão, para longe da cidade – tempo em que o santo se purifica e ilumina através da ascese; depois se segue o tempo do retorno à cidade – tempo agora de milagres e conversões. A unidade do texto está ligada à justaposição de contrários, manifestada na oposição cidade-deserto; todavia, o sentido vai remeter o leitor a um outro lugar, uma terceira espacialidade, a tal ponto que Certeau⁴⁸ levanta a hipótese de que é exatamente esta relativização de um lugar particular através de uma composição de lugares - semelhante ao que ocorre com o desaparecimento do indivíduo por trás de uma combinação de virtudes – que garante a moral da hagiografia.

Configuração semântica, o significado dos milagres e das virtudes no âmbito da normatização social, espacialidades e seu inegável vínculo com as distintas temporalidades. Elementos que, muito embora não esgotem os alicer-

47 FONTAINE, op. cit., apud PICARD, 1981, p. 100.

48 DE CERTEAU, M. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 136.

ces teóricos disponíveis, já são suficientes para sustentar um olhar crítico sobre o singular universo da literatura hagiográfica, cremos nós. Ainda assim, apesar de não participar do núcleo das principais indagações levantadas por esta pesquisa, é de nosso desejo ao menos apontar a íntima relação existente entre as hagiografias e o espaço do descanso e do lazer, em virtude das frutíferas reflexões realizadas no transcorrer das disciplinas cursadas. Tal percepção surge do fato, também destacado neste capítulo, de que estes textos eram comumente lidos nos especiais momentos das refeições ou do recreio dos monges, bem como nos dias de festas, nos lugares de peregrinações e, por que não, nas horas vagas.

Após estas considerações, poderíamos ceder à tendência de supor que as hagiografias tivessem, desde logo, desfrutado de ampla aceitação por parte da Igreja, tanto por sabermos algo de seu uso quanto por terem sido alguns de seus membros os responsáveis pela composição das mesmas. Entretanto, e para finalizar, é preciso sublinhar que a trajetória destes textos não foi ornada apenas com lauréis. Como é destacado no artigo de C. Fortes ⁴⁹, a hagiografia teve uma grande carreira durante aproximadamente mil anos, conquistando a estima dos cristãos desde a Antiguidade tardia até a Renascença, quando o duradouro consenso sobre seu valor rapidamente entrou em colapso. A autora demonstra que este tipo de escrito entrou na literatura eclesiástica pela “porta dos fundos”, visto que as “paixões dos mártires” são introduzidas na liturgia romana só a partir do século VIII e, mesmo assim, não sem muitas reticências. Desconfiava-se, segundo ela, do teor popular que a tornava, para a visão culta da Igreja da época, falsa e arcaica. Tal censura vinha da parte dos clérigos letrados e era justificada por diferentes motivos, que variavam de acordo com a época. No princípio era uma censura de natureza litúrgica, visto que a hagiografia era excluída dos cultos; a seguir tornou-se uma censura dogmática que argumentava que a hagiografia estava perpassada por erros doutrinários de maior ou menor gravidade e, por fim, no século XVI, época em que a associação entre cientificidade e verdade começa a assumir contornos definidos, a crítica passou a ter um cunho mais propriamente histórico. Nesse momento a censura clerical tomou a hagiografia mediante um filtro seletor, ressaltando nela aquilo que estaria de acordo com as normas do saber eclesiástico e tole-

49 FORTES, op. cit., p. 176.

rando o restante em função de sua utilidade junto ao povo, embora também fosse rigidamente julgado. Assim, vemos que a literatura hagiográfica atingiu um ponto interessantemente paradoxal, no qual, embora destinada pelos clérigos para o povo, fosse censurada por seu teor popular, logo, errôneo e impreciso.

Contudo, mediante o amadurecimento de nossas reflexões, propiciado pelo aprofundamento dos estudos, não nos parece apropriada a afirmação de que a hagiografia teria entrado na história eclesiástica pela “porta dos fundos”. É válida a motivação do acompanhamento da trajetória assumida por estes textos e a consequente percepção de que a mesma não deixou de sofrer restrições de acordo com sua evolução, já que é próprio do historiador o interesse em individualizar processos e mostrar suas particularidades. Mas exemplos como o da *Vida de Santo Antão* são significativos: o texto, redigido por Atanásio de Alexandria, século IV, foi largamente difundido pelas autoridades episcopais, tanto do Oriente quanto do Ocidente romanos, tendo sido, inclusive, um dos textos associados ao processo de conversão de Santo Agostinho.

No mais, pudemos reforçar a convicção de que, aliada à análise da santidade enquanto produto da manutenção de alguns modelos propostos, é de grande proficuidade considerar os modelos socialmente construídos que alimentam a santidade, evitando desta maneira os excessos generalizantes em que a primeira tendência corre o risco de cair. Afinal, além da função pastoral, a santidade liga-se à promoção de indivíduos e grupos dentro da instituição eclesiástica e da sociedade como um todo. Esperamos ser capazes de unir os benefícios oriundos do trabalho com ambas as perspectivas no tratamento efetivo das fontes selecionadas, exposto a seguir e retomado no capítulo conclusivo.

5. VITA COLUMBANI E VITA AMANDI: UMA COMPARAÇÃO

Este capítulo é dedicado ao tratamento efetivo das duas fontes selecionadas e à comparação dos resultados extraídos de ambas. Conforme já explicitado, optamos pela metodologia própria da análise de conteúdo para a viabilização de tais fins, motivo pelo qual propomos, neste momento, justificar esta escolha, com base tanto nas próprias características e pressupostos teóricos da mesma quanto nos objetivos que guiaram a pesquisa.

Como é de pleno conhecimento no campo da pesquisa histórica, a análise de conteúdo assenta-se na passagem dos dados brutos de um texto a dados decodificados e organizados, dando a conhecer índices invisíveis ao nível dos primeiros. Desta maneira, a análise de conteúdo é capaz de fornecer informações suplementares ao leitor crítico de uma mensagem, seja este lingüista, psicólogo, sociólogo, crítico literário, historiador, exegeta religioso ou mesmo o leitor profano que deseja distanciar-se de sua leitura vulgar, a fim de saber mais sobre o texto.¹

Em termos de bases teóricas, pode-se afirmar que a análise de conteúdo apóia-se nos elementos constitutivos do mecanismo clássico da comunicação²: por um lado, a mensagem (significação e código) e o seu suporte ou canal; por outro, o emissor e o receptor, enquanto pólos de inferência propriamente ditos. O emissor ou produtor da mensagem pode ser um indivíduo ou um grupo de indivíduos emissores, cujo valor enquanto fator de análise é dire-

1 BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977. p. 133.

2 WOLF, Mauro. *Teorias da comunicação*. Lisboa: Presença, 1992. p. 212.

tamente proporcional ao avanço da hipótese de que a mensagem exprime e representa o emissor.

O receptor também pode ser um indivíduo, um agrupamento restrito ou amplo de indivíduos ou mesmo uma massa de indivíduos. Neste caso, insiste-se no fato da mensagem se dirigir ao emissor com a finalidade de agir ou de adaptar-se a ele – função instrumental da comunicação. Por conseguinte, o estudo da mensagem é capaz de fornecer informações relativas ao receptor ou ao público. Como terceiro e indispensável elemento de análise, temos a mensagem. Qualquer análise de conteúdo passa pela análise da própria mensagem, visto que ela constitui a própria matéria-prima e o ponto de partida. Há, portanto, no coração do processo, dois postulados nem sempre explicitados pelos pesquisadores: um, a afirmação de que haja, nos textos a serem interrogados mediante este método, algum significado não imediatamente dado, evidente ou visível e que só análise desvelará; dois, a crença de que a passagem de dados brutos a dados organizados – categorização – não introduz desvios no material, mas que dá a conhecer aqueles índices invisíveis ao nível dos dados brutos.

Existem duas possibilidades ou níveis de análise da mensagem propriamente dita, as quais possuem distintas denominações: o continente e o conteúdo, o significante e o significado ou ainda o código e a significação. O primeiro elemento de todos estes pares classificatórios refere-se a um nível puramente formal e descritivo, o qual, segundo Bardin³, nem sempre é indispensável. Neste nível indagamos, a título de exemplo, acerca do arsenal de palavras utilizadas por um texto específico, das figuras de retórica das quais lança mão um discurso publicitário, do comprimento das frases em discursos políticos, entre outros elementos similares. Uma vez resolvidas, estas questões devem ser seguidas de outras interrogações um pouco mais profundas, tal como a que busca saber o que o vocabulário do texto nos revela sobre o autor ou sobre os leitores, por exemplo. Deparamos, aqui, na maioria das vezes, com o plano dos mitos, símbolos e valores, no qual podemos nos lançar à tentativa de identificar os sistemas de valores e as instituições contidas na temática dos discursos, por exemplo, bem como realidades inconscientes sob a racionalidade formal, valores e ídolos veiculados ou ainda a que mitologia universal reenvia a temática

3 BARDIN, op.cit., p. 135

cronológica de uma narrativa. Ou seja, a lógica do método pressupõe um potencial investigativo das causas –variáveis inferidas - a partir dos efeitos – variáveis de inferência ou indicadores, de forma que “as hipóteses devem exprimir o problema o mais adequadamente possível; as categorias devem fazer o mesmo em relação às hipóteses; e os indicadores, em relação às categorias.”⁴

Retomemos, então, as premissas norteadoras desta pesquisa, a fim de enquadrá-las nestes requisitos metodológicos de forma coerente e de relacioná-las com a apresentação das categorias temáticas por nós definidas. O problema fundamental e motivador da empreitada foi o de buscar dimensionar o papel dos monges irlandeses na Gália merovíngia da primeira metade do século VI, visto que importantes efeitos foram daí advindos, primeira e especialmente no âmbito monástico. No decorrer do processo de estudo da bibliografia disponível nos deparamos com a menção a nomes de membros da aristocracia franca que, ao tomarem contato com as casas columbianas, passaram, eles próprios, a rumarem para terras longínquas e fundarem novos mosteiros.

Tendo isto em vista, assumimos a possibilidade da existência de semelhanças entre as hagiografias de dois expoentes desta relação: Columbano e Amando. Cientes de que questionamentos de natureza diversa e, conseqüentemente, hipóteses distintas, gerariam categorias talvez radicalmente diferentes, chegamos ao que consideramos ser a grade temática que melhor se ajusta às nossas necessidades, considerando o que se espera de uma boa categorização - pertinência, exaustividade e exclusividade – e a natureza de nossas reflexões. Estas não adentraram o terreno das discussões sobre a psicologia das lendas nem tampouco tiveram por escopo principal a confirmação histórica dos eventos narrados, embora tenhamos buscado relacionar os dados extraídos dos textos com as relações sociais e políticas em que estiveram inseridos. A comparação baseou-se na narrativa propriamente dita, sendo que elegemos o tema como unidade de registro. Esta opção levou em consideração o fato de que as comunicações de massa podem ser, e são frequentemente, analisadas tendo o tema por base. Obviamente, isso não significa que estejamos classificando as hagiografias de Columbano e Amando como modalidades de comunicação de massa nos moldes modernos; todavia, quando sabemos que tais tex-

4 BERELSON, Bernard. *Content analysis in communication research*. Nova York: New York University Press, 1952. p. 148.

tos foram destinados à leitura individual e coletiva, não raro em ocasiões comemorativas, julgamos que a escolha não é descabida. Além disso, o tema é geralmente utilizado como unidade de registro para estudar motivações de opiniões, de atitudes, de valores, de crenças, de tendências e similares, situações nas quais se encaixa a direção impressa aos questionamentos aqui propostos.

Contudo, esta opção acarreta uma dificuldade, na medida em que o tema, enquanto unidade de registro, corresponde a uma regra de recorte – do sentido, não da forma – que não é fornecida uma vez por todas. Afinal, o recorte depende do nível de análise e não de manifestações formais reguladas, o que faz com que não seja possível existir uma definição de análise temática da mesma maneira que existe uma definição de unidades lingüísticas. À guisa de esclarecimento, vejamos uma das definições do conceito de tema:

Uma afirmação acerca de um assunto. Quer dizer, uma frase, ou uma frase composta, habitualmente um resumo ou uma frase condensada, por influência da qual pode ser afetado um vasto conjunto de formulações singulares.⁵

Segundo Bardin, o tema é a unidade de significação que se liberta naturalmente de um texto analisado segundo certos critérios relativos à teoria que serve de guia à leitura. O texto pode ser recortado em idéias constituintes, em enunciados e em proposições portadores de significações isoláveis. Assim, o tema seria

uma unidade de significação complexa, de comprimento variável; a sua validade não é de ordem lingüística, mas antes de ordem psicológica: podem constituir um tema, tanto uma afirmação como uma alusão; inversamente, um tema pode ser desenvolvido em várias afirmações (ou proposições). Enfim, qualquer fragmento pode reenviar (e reenvia geralmente) para diversos temas [...] ⁶

A unidade de contexto utilizada foram as próprias passagens em que viam inseridas as referências aos eixos temáticos propostos. Isto significa que a dimensão de tais trechos não foi o fator delimitador da contagem, de forma

5 BERELSON, 1952, p. 261.

6 D'UNRUG. M. C. *Analyse de contenu et acte de parole*. Paris: Ed. Universitaires, 1974, apud BARDIN, op. cit., p. 105.

que um parágrafo ou duas linhas tiveram o mesmo peso frequencial. Não obstante, nem por isso a dimensão das passagens foi negligenciada, pois não deixa de ser também um índice valoroso para a apreensão dos valores embutidos no texto; o que fizemos, portanto, foi utilizá-la na análise qualitativa com a qual complementamos a reflexão sobre os resultados obtidos pela quantificação extraída da grade. Este especial recorte textual foi selecionado em virtude da grande diferença de tamanho tanto dos textos em seu conjunto, quanto da própria organização interna dos mesmos, o que dificulta o uso de parágrafos ou seções como unidades de contexto adequadas. Quanto à opção da contagem da frequência das passagens como regra de enumeração, de fato ela é a mais comumente usada e corresponde ao postulado de que a importância de uma unidade de registro aumenta com a frequência de sua aparição. Contudo, é certo que esta proporcionalidade não é absoluta, motivo pelo qual consideramos, na seção reservada à análise dos resultados, uma espécie de frequência ponderada no que diz respeito à observação de que alguns elementos, embora apareçam menos vezes, trazem em si um peso - cuja explanação virá adiante - que contrabalança a maior ocorrência de outros. Isto posto, passemos agora à apresentação das categorias com as quais operamos.

5.1 APRESENTAÇÃO E JUSTIFICATIVA DAS CATEGORIAS

As categorias utilizadas foram selecionadas levando-se em consideração três fatores. Primeiramente, nos inspiramos no já citado trabalho de Jean-Michel Picard, um dos raros estudos dedicados à comparação entre as narrativas hagiográficas insulares e continentais escritas durante os séculos VI e VII, na sociedade merovíngia. Dotado de larga experiência na análise temática de tais textos, Picard fornece, em seu artigo *The marvellous in Irish and Continental saints' lives of the merovingian period*⁷, parâmetros comparativos valiosos, bem como conclusões fundamentais quanto à relação entre ambas as tradições hagiográficas, às quais nos referiremos aqui.

7 PICARD, Jean-Michel. The marvellous in Irish and Continental saints' lives of the Merovingian period. In: CLARKE, H.B; BRENNAN, M. (ed.) *Columbanus and Merovingian monasticism*. Londres: BAR General Editors, 1981. 221p. p.91-104.

Segundo Picard, tanto as diferenças de tratamento quanto as de frequência de aparição dos elementos fabulosos nas vidas de santos constituem alguns dos principais marcos identificadores dos ambientes monásticos que deram origem aos textos irlandeses e merovíngios, motivo pelo qual incluímos suas categorias sinalizadoras em nossa abordagem. Felizmente, estas categorias coadunam-se muito bem com aquilo que resulta de concreto do conceito de religião popular adotado aqui, segundo o qual a religião popular é uma faceta de uma cultura bem mais ampla e complexa, consistindo “nas crenças e práticas comuns à maioria dos crentes.”⁸ Esperando que já o tenhamos explicado de maneira suficiente, neste momento é oportuno apenas retomar o que a autora expõe sobre o potencial analítico das hagiografias dentro deste quadro teórico.

Segundo Jolly, documentos como relatos hagiográficos são bastante propícios para a percepção da fluidez e da conseqüente intersecção de caracteres culturais originados nos diversos extratos sociais existentes na sociedade medieval. Isto se deve ao fato de que tais textos, embora fossem escritos dentro do segmento detentor de grande parte do saber da época, objetivavam agir e influenciar um círculo bem mais amplo da sociedade, o qual incluía não apenas membros dos cleros regular e secular mas também leigos de diferenciados nichos sociais.⁹ Desse direcionamento resultou uma série de estratégias de aproximação, integração e/ou reelaboração de motivos temáticos, símbolos e valores característicos, num primeiro olhar, dos segmentos laicos da sociedade. Evidentemente, este processo foi sempre acompanhado de critérios seletivos de maior ou menos rigidez, conforme as variadas épocas e lugares; entretanto, o grau de exclusão e incompatibilidade entre estes níveis não eclipsa o fato de que os redatores destes textos partilhavam do mesmo universo cultural de seu público. Daí que seja possível e desejável buscar neste tipo de texto indícios desta relação mediante o trabalho, por exemplo, com as categorias sugeridas por Picard. Afinal, não é coincidência que este mesmo autor identifique uma certa modalidade de aparição do fantástico, cujos detalhes daremos mais adiante, com os temas folclóricos encontrados em muitos textos.

8 JOLLY, Karen Louise. *Popular religion in late Saxon England: elf charms in context*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996. p. 9.

9 Ibid., p. 20.

Assim, portanto, fica claro que as categorias relativas às distintas modalidades de tratamento do maravilhoso também se prestam, de forma satisfatória, à percepção das relações culturais em curso.

Contudo, claro esteja que não simplesmente nos apropriamos das categorias com as quais Picard trabalhou; ao contrário, fizemos nossas próprias adaptações. Em seu estudo Picard aborda as distintas manifestações do âmbito do maravilhoso nas hagiografias irlandesas e merovíngias dos séculos VI e VII, tratando cada modalidade à parte e comparando-a dentro de cada um destes ambientes criativos. Assim, ele subdivide, de forma geral, a terminologia do maravilhoso em contos folclóricos, milagres naturais e milagres bíblicos. Os primeiros são configurados sobretudo por estórias envolvendo animais e constituem, segundo ele, um traço especial da literatura hagiográfica irlandesa e, em particular, dos escritos de Jonas de Bobbio, em que são bastante numerosos. Em sua pesquisa, Picard analisa as diferentes abordagens do maravilhoso evidentes nesse aspecto, extraídas da comparação de episódios envolvendo os mesmos animais. A opção pelo uso do conceito de folclore pelo autor explica-se por sua conotação não religiosa, sendo por isso mais adequado do que os de paganismo ou mágica para descrever a transmissão de práticas, crenças e, neste caso específico, temas do extrato germânico-céltico que terminaram por perder o contexto pagão original à medida que foram integrados às estórias cristãs.

Já os milagres naturais incluem, majoritariamente, para Picard, o reino vegetal – bem menos comuns nos contos populares do que os animais, daí sua categorialização à parte. Segundo ele, aqui, como os temas geralmente se repetem, as diferenças residem nas circunstâncias e na forma de apresentação das estórias. Por último, os chamados milagres bíblicos, ou seja, exorcismos, ressurreições – o milagre bíblico por excelência - e a libertação de prisioneiros. Estes se caracterizariam por um traço em comum, qual seja, a finalidade de prover conforto à miséria e restaurar a dignidade humana, além de, evidentemente, servirem à equiparação do santo em foco à figura majestosa de Cristo.

De nossa parte, o que fizemos foi conferir maior grau de precisão e especificidade a estas macro-categorias, por meio de duas ações. Se, por um lado, mantivemos categorias como a dos contos folclóricos – já que ela possui, para esta pesquisa, uma dupla importância, como vimos - por outro tomamos

algumas das modalidades enquadradas em outras e as elevamos ao nível de categorias próprias, como foram os casos das aparições da figura do demônio, por exemplo. Em outros casos, optamos por aliar a alteração do significado atribuído a uma dada modalidade à sua promoção ao nível de categoria. Deste modo, por exemplo, o que em alguns casos Picard classificou como milagres bíblicos, nós decidimos tratar como atributos de poder dos indivíduos em foco, inseridos, portanto, na categoria denominada “poderes do santo”. Isto não significa que estejamos negligenciando a alusão às estórias bíblicas, o que se passa é que julgamos esta forma de categorização mais fiel aos esforços edificadores dos autores dos textos e, por conseguinte, mais translúcida ao olhar do historiador.

A terceira direção de análise acrescentada é reflexo do nosso próprio questionamento original, já que, como é de pleno conhecimento, a pergunta orientadora de cada pesquisa é o principal fator justificador de cada grade decodificadora. Em nosso caso, estabelecemos nossas categorias com um primeiro objetivo de buscar perceber, no relato da vida de Amando, a existência ou não de ecos ou influências da tradição hagiográfica irlandesa, à guisa de dispormos de um significativo respaldo para a pesquisa acerca da profundidade e extensão da penetração das idéias e práticas irlandesas na sociedade merovíngia. A este respeito, vale lembrar que, em seu texto, Picard toma os registros de Jonas de Bobbio como ilustrativos da tradição de escrita irlandesa, o que ficará justificado mediante a comparação dos resultados obtidos pela nossa própria grelha e as conclusões de Picard. Nesse intento, além da comparação efetiva dos resultados da aplicação da grelha em cada um dos textos, introduzimos as categorias “descrição em moldes aristocráticos”, esperando através dela captar o grau de identificação do monasticismo irlandês com a forma de vida aristocrática e os valores que lhe deram sustentação, e a sub-categoria “relações com a nobreza”, visando situar esta identificação em seu devido contexto político.

Em síntese, as categorias com as quais trabalhamos podem ser aglutinadas em três grandes grupos: aquelas que buscam representar as principais características estilísticas do texto propriamente dito, as que buscam identificar todas as informações referentes a Columbano e a Amando enquanto figuras históricas e as que buscam dar conta do aspecto fabuloso dos textos.

O quadro a seguir sintetiza a apresentação das categorias de cada grupo. Algumas delas possuem outras subdivisões, as quais não constam no quadro, cuja função é simplesmente auxiliar a melhor visualização das mesmas. Elas estão, porém, marcadas com o sinal de asterisco, indicando que sofrerão maior detalhamento adiante.

Grupo 1: Recursos estilísticos	Grupo 2: Dados pessoais	Grupo 3: Terminologia do maravi- lhoso
Fontes orais*	Discursos	Contos folclóricos*
Posicionamentos do autor	Ascensão hierárquica	Referências à figura do de- mônio*
Descrição em moldes aris- tocráticos	Motivações*	Milagres*
Citação de outros autores	Relações pessoais*	Poderes do santo*
		Anjos
		Sonhos
		Visões

No processo de construção da grelha de categorias tivemos, além das já mencionadas, duas preocupações: transitar entre a análise tanto dos significantes quanto dos significados, a fim de enriquecê-las, e representar o conteúdo dos textos analisados da forma mais completa possível, sem deixar informação alguma desclassificada, como manda o imperativo da exaustividade. Para tanto, não nos furtamos à eleição de algumas categorias originais, como as que se referem à rede de relacionamentos presente no texto, às motivações creditadas ao santo e às menções à ascensão hierárquica do mesmo, às evidências do posicionamento do próprio autor, à presença de supostos discursos do protagonista, à citação de outros autores e à identificação das fontes orais às quais o autor se reporta. Ou seja, no processo de elaboração destas categorias originais, o que primou foi a preocupação com os temas com potencial para elucidar a construção social da santidade que recaiu sobre ambos os indivíduos, no qual influenciaram os grupos de interesse em questão, fossem eles oriundos da esfera eclesiástica ou da particular.

5.2 ESTUDO CRÍTICO DAS FONTES

Relembramos aqui dados importantes, fornecidos em capítulos prévios, acerca da própria trajetória de produção dos textos. A tradução da *Vita Columbani* que utilizamos nesta pesquisa é a de D. C. Munro¹⁰, ao passo que a da *Vita Amandi* é a que consta no livro de J. N. Hillgarth¹¹. O texto traduzido por Munro era em latim e data de 1733.¹² Sua tradução é organizada em seções semelhantes a pequenos capítulos, totalizando sessenta e uma seções, mas omite o prefácio do texto. No trecho introdutório acrescentado pelo autor, Munro afirma ser a sua a primeira tradução dos manuscritos para uma língua moderna, excetuando-se uma, para o alemão, *Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit*, segundo ele bastante imperfeita e na qual constavam apenas passagens selecionadas dos mesmos.

No entanto, deste texto, a edição mais antiga disponível é a de Bruno Krusch, de 1905, a qual integra uma coletânea de fontes intitulada *Passiones Vitaeque Sanctorum Aevi Merovingici* que faz parte da *Monumenta Germaniae Historica*.¹³ A edição de B. Krusch foi a primeira a acrescentar um prólogo crítico ao material, alertando para as interpolações feitas, provavelmente, após a escrita de Jonas.

Como vimos, Jonas tornou-se membro da comunidade de Bobbio em 618, três anos após a morte do santo em Bobbio, Itália. Vigorava então o abaciado de Athala, sucessor de Columbano, mas foi sob a gestão de Bertulfo, sucessor de Athala e parente de Arnulfo de Metz – ancestral dos Pepínidas -, que o trabalho lhe foi encomendado. Entretanto, a obra não seria concluída senão após a morte de Bertulfo, quanto então Jonas já estava há três anos trabalhando com Amando.¹⁴ Não obstante, para L. Wiener¹⁵, a *Vita Columbani* atribuída a

10 MUNRO, CARLETON DANA (ed.) Life of St. Columban. In: *Translations and Reprints from the Original Sources of European history*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, v.2, n. 7. 36p.

11 HILLGARTH, J. N. (ed.) *Christianity and paganism, 350-750: the conversion of Western Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

12 MABILLON. *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*. Paris: Louis Billaine, 1677. 6v. v.1. p. 3-26.

13 *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, v. 4, p. 33 f.

14 WOOD, Ian. *The Vita Columbani and the Merovingian hagiography. Peritia*, Turnhout: Medieval Academy of Ireland, v.1, n.2, p. 63-78, 1982.

15 WIENER, Leo. *Contributions toward a history of Arabic-Gothic culture*. Nova Jersey: Gorgias Press, 2002, v.1. p. 132.

Jonas é uma falsificação carolíngia que sofreu alterações que não passaram despercebidas aos olhos de B. Krusch, mas que foram consideradas como secundárias para a autenticidade do texto. As principais interpolações se referem ao contexto político explicitado no texto e foram ressaltadas no capítulo sobre a atuação de Columbano na Gália. Mas Wiener chama a atenção para um dado importante: a participação de escritores irlandeses na composição do texto. Segundo este autor, já B. Krusch notara que anexados à *Vita* havia dois poemas que foram provavelmente escritos por um irlandês, o mesmo que teria escrito, ainda, o prólogo do relato.¹⁶ Estas referências à presença da poesia junto ao relato hagiográfico vão ao encontro das nossas observações quanto ao estilo geral de composição dos textos analisados, expostas no próximo item.

A *Vita Amandi* também consta nas edições organizadas por B. Krusch.¹⁷ Foi, inclusive, esta a versão que foi traduzida no livro de Hillgarth, o qual utilizamos aqui. Por sua vez, o manuscrito é datado, provavelmente, do século VIII, embora Amando tenha falecido aproximadamente em 675. De acordo com Hillgarth, embora a segunda versão da hagiografia – escrita no período de trinta anos após a morte do santo – seja anônima, baseada em tradições orais, ela parece ter sido escrita ou em Elnone, o monastério fundado por Amando com a colaboração de Dagoberto, ou por um clérigo da diocese de Noyon-Tournai, na qual Amando trabalhou.¹⁸ Como aponta C. H. Taylor, esta é a fonte principal, embora Krusch também a tenha definido como um produto carolíngio.¹⁹ Taylor, todavia, afirma ser bastante provável que o texto tenha sido escrito não muito mais tarde do que em 725 ou, no máximo, dentro de um intervalo de meio século após a morte do santo, sugerindo, desta forma, que a posição de Krusch deve ser revisada.

16 Ibidem.

17 KRUSCH, B. (ed.) *Vita Amandi episcopi*. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum, v.5. Hannover–Leipzig: 1910, p. (428) 429–49.

18 HILLGARTH, op. cit. p. 138.

19 MEDIEVAL ACADEMY OF AMERICA. Artigos de revisão disponibilizados pelo serviço de pesquisa da JSTOR. TAYLOR, C. H. *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France* (por E. Moreau). Disponível em: <<http://jstor.org/pss/2850589>>. Acesso em: 21 janeiro 2010.

5.3 CARACTERÍSTICAS GERAIS DOS TEXTOS

Antes de apresentarmos os resultados obtidos da comparação entre as redes conformadas pelas categorias selecionadas, julgamos importante expor as principais diferenças – e semelhanças – que caracterizam ambas as hagiografias, especialmente no que diz respeito ao estilo de composição dos textos. Trata-se de dados que, muito embora não participem do núcleo de informações decodificadas pelas categorias estabelecidas, geraram reflexões que, a nosso ver, não deixam de ser tributárias deste tratamento específico, na medida em que são frutos do olhar inquiridor sobre as fontes. Julgamo-las dignas de nota por duas razões centrais. Por um lado, ilustram as observações presentes em algumas das principais obras de referência sobre o tema do monaquismo gaules altomedieval, nas quais já nos aprofundamos em capítulos anteriores e só retomaremos aqui e, por outro, reforçam as bases da comparação entre as tradições de escrita hagiográfica irlandesa e gaulesa.

Falemos primeiro acerca da *Vita Columbani*. Ao travar contato com o texto, logo nos salta aos olhos a presença de um tom mais poético na escrita, sobretudo nos capítulos iniciais, os quais descrevem a vida de Columbano na ilha irlandesa. Este particular traço estilístico, ausente no relato da vida de Amando, coaduna-se muito bem com o que a bibliografia em geral apresenta sobre as especificidades do monaquismo irlandês como reflexos dos contornos daquela sociedade. Como já apontamos dos estudos de C. Thom, o sistema educacional da Irlanda altomedieval era uma continuação da tradição oral dos druidas, naquele momento personificada nos poetas que gozavam de grande prestígio e reconhecimento em função de sua renomada sabedoria – os *filid*.²⁰ Eugene O’Curry, célebre estudioso e tradutor de antigos manuscritos irlandeses, explica, em um de seus trabalhos capitais, as qualificações dos *filid*, agrupados em sete ordens de poetas: “inocência e pureza de conhecimentos, de língua, de mão, matrimônio, honestidade e de corpo”²¹, os quais se referem, respectivamente, à ausência de abusos e sátiras retóricas, ao não envolvimen-

20 THOM, Catherine. *Early Irish monasticism: an understanding of its cultural roots*. Londres: T&T Clark, 2006. p.14.

21 O’CURRY, Eugene. *Lectures on the Manuscript Materials of Ancient Irish History*. Trata-se de uma coleção de palestras editada por William A. Hinch. Dublin: Catholic University of Ireland, 1961, 722p. p. 462.

to em derramamentos de sangue, à fidelidade à esposa, à fidelidade às leis e à temperança em relação às necessidades do corpo. Para este autor o apreço das escolas monásticas irlandesas pela oralidade manifestou-se sobretudo no papel central desempenhado por estes contadores de estórias, os poetas, os quais mantiveram vivos o aspecto do maravilhoso na relação humana com a natureza, afeição esta que teria florescido tanto na retórica quanto na poesia.

Este destacado lugar dos poetas na sociedade irlandesa, tidos como os sábios da época, pode ser pressentido, no relato da vida de Columbano, pela passagem que narra o sonho que sua mãe tivera no período de gestação: ela sonhara com um Sol nascendo de seu ventre e fornecendo grande luz para o mundo. Meditando sobre o significado de tão portentoso sonho, foi em busca dos sábios da região, os quais lhe disseram que carregava no ventre um homem de notável inteligência que seria de grande ajuda na salvação dela própria e na de muitas outras pessoas. A passagem é vaga na menção a estes homens, fato que contrasta com a precisão com que o autor identifica os clérigos com os quais Columbano teve contato tanto na Gália quanto na Irlanda, motivo pelo qual aventamos a hipótese de que aqueles homens sábios fossem os *filid* da região.

Um traço bastante significativo da visão de mundo céltica dentro da qual o monaquismo irlandês desenvolveu-se e que muito contribuiu para sua essência é o que Mary Schmiel denomina *metaphorical mindset*, termo que pode aproximadamente ser traduzido por “estrutura mental metafórica”. Para Schmiel “a mentalidade celta não reconhecia dicotomia alguma entre realidade e fantasia, entre este mundo e o mundo ‘além’.”²² Uma das facetas desta forma de apreensão do mundo foi, segundo C. Thom, a valorização irlandesa da imaginação, fator configurador, a um só tempo, de uma visão de mundo e de uma forma de vida específicas. Neste ambiente, o sujeito é dotado de uma familiaridade com certos aspectos da vida e da consciência, com eventos e experiências que não podem ser satisfatoriamente abordados senão pelo viés da linguagem romântica e poética, desafiando qualquer esquema puramente racional.²³

22 SCHMIEL, Mary Aileen. *Western Spirituality: Historical Roots, Ecumenical Routes*. Indiana: Fides, 1979, p. 170.

23 THOM, op.cit., p. 14.

De fato, na narrativa sobre Columbano, encontramos mais metáforas do que no relato sobre Amando. Curiosamente, elas estão novamente concentradas nos capítulos iniciais, os mesmos que narram feitos ocorridos ainda nas terras irlandesas. Constituem, por vezes, metáforas simples e curtas, que nos dão a sensação de terem sido escolhidas apenas para descrever de forma mais culta e bela fatos corriqueiros e familiares; por outras, parágrafos inteiros de notável complexidade e zelo poético. Vejamos algumas. Do primeiro tipo, mais simples, encontramos um exemplo logo no início do texto, usado para descrever de forma mais poética um singelo amanhecer: “Após ter despertado do sono, tendo a Aurora, enquanto levantava, banido as sombras escuras do mundo, [...]”²⁴ Ou, mais à frente, a reveladora comparação da Igreja com um Sol radiante, nas palavras do autor, “um Phoebus brilhante”. Destacamos aqui, porém, mais do que a metáfora em si, o uso do termo clássico *phoebus* – segundo Munro, próprio do texto original -, forma latina do grego *phoibos*, literalmente “brilhante”. Trata-se de um cognome para o deus Apolo / Hélios, muito comum na mitologia clássica. O uso deste tipo de terminologia - da qual não encontramos nenhum similar no relato de Amando - remete-nos para as discussões, delineadas em capítulos anteriores, acerca do grau de conhecimento da cultura clássica greco-romana que acompanhava a educação monástica irlandesa. Muito embora a grande maioria dos autores contemporâneos compartilhe uma visão bastante cética e relativizadora quanto à profundidade e extensão do mesmo, conforme foi salientado, indícios como este, ainda que isolados, abundam na bibliografia sobre o tema, permanentemente instigando novas investigações.

Não são muitas as passagens que nos remetem à formação intelectual de Columbano, mas todas elas estão concentradas nos capítulos que narram as primeiras épocas da vida do santo, em terras irlandesas. De acordo com Jonas, Columbano “era capaz, ainda jovem, de expor os Salmos em linguagem adequada e tornar muitos outros extratos dignos de serem cantados e instrutivos para serem lidos.”²⁵ Novamente, aqui, para além do louvor à erudição de Columbano, encontramos ecos do prestígio destinado, no seio da sociedade irlandesa, às formas orais da poesia, dos contos e do canto. Mas voltemos aos

24 MUNRO, op. cit. p.1.

25 MUNRO, 2008, p. 5.

indicativos dos estudos efetuados por Columbano em território irlandês, pois, segundo Jonas

quando a infância de Columbano terminou e ele se tornou mais velho, ele começou a dedicar-se entusiasticamente aos estudos da gramática e das ciências, e estudou com zelo durante toda sua meninice e juventude, até tornar-se um homem. [...] Ele temia que, enredado pelas luxúrias deste mundo, ele tivesse em vão se esforçado tanto no estudo da Gramática, Retórica, Geometria e das Sagradas Escrituras.²⁶

Aí temos, pois, a indicação mais precisa do texto quanto à formação intelectual de Columbano. É evidente que tais disciplinas estiveram inseridas no contexto da cultura cristã, mas será que no mesmo grau e portando as mesmas motivações dos mosteiros continentais? Não dispomos de argumentos suficientes para julgar e nem esse é o ponto de nosso maior interesse, mas sublinhamos que, de acordo aos princípios da análise de conteúdo, a disposição dos adjetivos ou substantivos em uma sentença não é aleatória e merece consideração. Se aceitamos isso, e se a tradução respeitou a disposição original, então resulta interessante observar a ordem da enumeração das disciplinas estudadas por Columbano na Irlanda, na qual o texto bíblico aparece após o estudo da geometria, por exemplo. Vale ressaltar, ainda, um fator comum a todas as passagens referentes à Irlanda, no texto em questão. Também estas não são numerosas, no entanto compartilham uma aura de santidade com o protagonista que nos recorda o cenário mítico das idades áureas recorrente em todas as narrativas mitológicas da Antiguidade. Senão, vejamos como a aborda o primeiro parágrafo do texto:

Columbano, também conhecido por Columba, nasceu na ilha da Irlanda. Esta é situada no extremo norte do oceano e, de acordo com muitos, é bela, raiz de vários povos, e livre das guerras que atormentam outras nações. Aqui vive a raça dos Escotos, os quais, embora não tenham as leis de outras nações, florescem na doutrina da força cristã, e excedem na fé todas as tribos vizinhas. Columbano nasceu em meio ao começo da fé entre este povo, de forma que a

26 Ibid., p. 3.

religião, cultivada de forma descompromissada por eles, pudesse ser estendida por seu frutífero e árduo trabalho e pelo cuidado protetor de seus associados.²⁷

Já foi anteriormente destacado que a Irlanda gozava de uma reputação de terra de homens santos no continente, o que se torna interessante quando nos recordamos de que em boa parte das narrativas míticas clássicas as terras que configuraram o berço das Épocas de Ouro situavam-se ao norte. Na própria cultura irlandesa primeva, por exemplo, o povo originário dos irlandeses, os *Tuatha de Dana* ou o povo da deusa Danu, provinha de lendárias terras ainda mais ao norte. A isto somamos o fato de que todo ciclo mítico remete-nos, por excelência, aos primórdios de uma instituição, um costume, uma sociedade ou do próprio universo, razão pela qual nos chama a atenção a justaposição dos elogios gerais à Irlanda à ênfase da atuação de Columbano como marco inicial do período de glória da fé cristã naquelas terras. Assim, se a associação da Irlanda com um local quase mítico é pertinente, ela coaduna-se bem com a construção literária da figura de Columbano como um herói, personagem iniciador de uma estirpe, um costume ou, em nosso caso, de uma vigorosa e radiante forma de vivência cristã.

Retomaremos este primeiro parágrafo adiante, em virtude de outros elementos, mas continuemos a observar as passagens que dizem respeito à Irlanda. Em todas as vezes que o texto se refere a monges irlandeses, acompanhantes ou não de Columbano, eles são descritos como homens muito religiosos, de forma que se sobrepõem a seus colegas no primeiro caso. Particularmente, na narração de um dos milagres mais impressionantes perpetrados por Columbano, este escolhe quatro dos maios religiosos irmãos para o auxiliarem, sendo que três eram irlandeses e um, bretão. Neste feito Columbano demonstra - evidentemente mediante suas preces - domínio sobre os elementos, de tal forma que os raios do Sol vencem uma chuva maléfica que poria em risco toda uma colheita da comunidade. A técnica adotada para este milagre também é interessante e, sob nosso ponto de vista, não muito ortodoxa em termos de práticas cristãs, na medida em que estes quatro monges foram colocados em uma disposição conforme aos quatro pontos cardeais, tendo Columbano per-

27 MUNRO, 2008, p. 1.

manecido no centro. Talvez esta passagem possa ilustrar aquilo que é preconizado pela teoria de Jolly, segundo a qual as hagiografias constituem um campo propício à percepção da multilateralidade existente entre os níveis culturais, a chamada “área cinza”²⁸, na qual elementos culturais de distintas instâncias se cruzam. Este processo possibilita, por exemplo, a presença de elementos originados no âmbito das camadas camponesas em textos criados por clérigos, bem como a reelaboração de antigos costumes daquelas em termos cristãos.

Salta aos olhos, ainda, as variações com que é tecida a sequência cronológica nas narrativas. O que se pode observar na *Vita Columbani* é que, embora ela não esteja de todo ausente, já que marca um rumo geral de orientação da escrita, pequenos fatos e eventos cotidianos nem sempre se encontram em uma disposição linear. Em contraste com a precisão dos sítios geográficos dos acontecimentos - os quais, não raro, são localizados mediante um número aproximado de milhas -, as diversas temporalidades presentes no texto são mescladas com passagens em que são sobrepostos milagres, encontros com dignatários e outras ocorrências escritas em um estilo entrecortado, cujo efeito sugere ao leitor o ritmo fluídico das lembranças. Especialmente após a fundação dos três principais mosteiros columbianos – Annegray, Luxueil e Bobbio – esta escrita zigzagueante aparece com maior frequência, de forma que o autor conta alternativamente episódios ocorridos em um ou outro deles, sem explicitar sequência cronológica alguma. O segundo texto analisado, por sua vez, não apresenta o mesmo padrão. Nele, a sequência cronológica não só é mais evidente como também é mais linear, sem tanta justaposição de eventos. Por outro lado, inexitem neste texto dados específicos como datas ou a idade do protagonista quando de certo acontecimento.

Em se tratando de uma apresentação geral dos textos, não poderíamos deixar de salientar dois aspectos quase que definidores do gênero hagiográfico: o cunho didático que permeia seus textos e, como consequência, a demonstração dos mecanismos que regem a relação tão íntima entre Deus e o santo. O primeiro torna-se evidente em passagens que enfatizam a conduta do santo como um modelo a ser seguido pelos demais fiéis, presentes em ambos os textos, mas bem mais reforçado no relato sobre Amando. Enquanto na *Vita Columbani* há apenas duas passagens explicitadoras de tal intenção, e mesmo

28 JOLLY, op.cit., p. 10.

assim não muito enfáticas, no relato sobre Amando há mais passagens que não deixam dúvidas sobre isso. Vejamos alguns exemplos da diferença de intensidade na apresentação deste propósito moral: enquanto Jonas simplesmente afirma, acerca das pregações de Columbano, que “seus ensinamentos eram adornados pela eloquência e reforçados por exemplos de virtude”²⁹, o autor do *vita* de Amando já no prólogo afirma que, apesar de “escrever com discurso rústico e plebeu” ele o faz “devido ao seu exemplo e [para encorajar] a imitação de seus atos”, bem como para que “ele [Amando] não seja desconhecido daqueles que deveriam imitá-lo”.³⁰

A despeito da afirmação de Picard de que as hagiografias produzidas durante o século VII mostram um decréscimo desta tendência edificante, mais própria dos textos originados no século anterior, ainda encontramos menções explícitas deste propósito moral nos dois relatos analisados. Segundo Picard, à medida que avançou o século VII, a intenção fundamental das *vitae* havia deixado de ser a edificação para assumir contornos propagandísticos, isto é, a propaganda de uma comunidade por meio de seu santo patrono.³¹ As vidas dos santos irlandeses, como os textos continentais contemporâneos, já se incluíam neste padrão. De fato, o elemento propagandístico aparece intrinsecamente associado aos dois textos analisados, sobretudo no relato de Jonas, em razão do contexto de guerras civis em que foi gerado, mas também na *Vita Amandi*, em que fica bem claro na seguinte passagem:

Como disse a Própria Verdade, ‘uma cidade localizada no alto de um morro não pode ser escondida’(Mateus 5:14). Se eu posso dizer isso sem ofender outros santos, sobre este cujos poderes conhecidos não são secundários aos de nenhum outro santo.³²

Portanto cremos poder afirmar que, se a observação de Picard é correta, as hagiografias aqui trabalhadas eles se situam na transição entre uma e outra tendência; se, ao revés, discordamos de Picard, no sentido de que os dois ob-

29 JOLLY, 1996, p. 8.

30 HILLGARTH, op. cit. p. 157.

31 PICARD, op.cit., p. 99.

32 HILLGARTH, op.cit., p. 158.

jetivos apresentados nunca deixaram de coexistir – o que nos parece mais sensato -, então ambos os relatos servem de confirmação.

A segunda interessante diferença entre os textos se refere à exposição dos mecanismos “espirituais” regentes dos atos do santo assim como dos atos divinos. Aqui a situação se inverte: tais mecanismos não só são mais frequentemente explicados no texto de Jonas, como contêm um tom distinto das poucas passagens existentes na *Vita Amandi*. Jonas os explica mediante recursos um pouco mais sofisticados, ao passo que o relato de Amando parece simplesmente reproduzir o velho mecanismo que associa o paganismo aos castigos impostos por Deus e a correta adoração às bênçãos recebidas. Os recursos de Jonas passam, por exemplo, pela explicação de quais são os estados de mente e de coração necessários à eficácia das preces e pelo peso de fatores emocionais em jogo em momento críticos.

5.4 APLICAÇÃO DA GRADE DE CATEGORIAS

Expomos agora o quadro comparativo dos resultados obtidos da aplicação da mesma grelha de categorias a ambos os textos. No item seguinte, em que os analisaremos, nos referiremos à *Vita Columbani* como texto 1, ou o primeiro texto, por ser o mais antigo, e à *Vita Amandi* como texto 2, ou o segundo texto.

Categorias	<i>Vita Columbani</i> (texto 1)	<i>Vita Amandi</i> (texto 2)
Grupo 1: Recursos estilísticos		
1. Fontes orais		
1.1. Testemunhos identificados	7	3
1.2. Generalizações	1	4
2. Posicionamentos do autor	6	10
3. Descrição em moldes aristocráticos	4	3
4. Citação de outros autores	-	1
Grupo 2: Dados pessoais		
1. Discursos	22 sentenças	5
2. Ascensão hierárquica	-	3
3. Motivações		
3.1. Mística	-	3
3.2. Força das circunstâncias	1	3
3.3. Piedade		
a. Para com pagãos	4	3
b. Seres humanos em geral	2	1
3.4. Obediência a preceitos bíblicos	4	3
3.5. Obediência aos desígnios celestes	1	1
3.6. Conquista do martírio	-	2
3.7. Obtenção de favores reais	1	1
3.8. Amor aos estudos	3	1
3.9. Amor à solidão	4	-

Categorias	<i>Vita Columbani</i> (texto 1)	<i>Vita Amandi</i> (texto 2)
3.10. Ascese	2	1
3.11. Desafio a poderes seculares	7	1
4. Relações pessoais		
4.1. Sábios		
a. Ocorrências	3	-
b. Nomes citados	2	-
c. Tom favorável	3	-
d. Tom desfavorável	-	-
e. Tom neutro	-	-
4.2. Nobres		
a. Ocorrências	12	5
b. Nomes citados	11	3
c. Tom favorável	7	2
d. Tom desfavorável	4	1
e. Tom neutro	1	2
4.3. Reis		
a. Ocorrências	17	6
b. Nomes citados	7	2
c. Tom favorável	7	4
d. Tom desfavorável	3	2
e. Tom neutro	7	-
4.4. Crianças		
a. Ocorrências	7	3

Categorias	<i>Vita Columbani</i> (texto 1)	<i>Vita Amandi</i> (texto 2)
b. Nomes citados	5	1
c. Tom favorável	6	2
d. Tom desfavorável	1	-
e. Tom neutro	-	1
4.5. Bispos		
a. Ocorrências	10	8
b. Nomes citados	6	5
c. Tom favorável	6	5
d. Tom desfavorável	3	1
e. Tom neutro	1	2
4.6. Abades		
a. Ocorrências	4	1
b. Nomes citados	4	-
c. Tom favorável	4	1
d. Tom desfavorável	-	-
e. Tom neutro	-	-
4.7. Padres		
a. Ocorrências	3	4
b. Nomes citados	1	2
c. Tom favorável	3	3
d. Tom desfavorável	-	1
e. Tom neutro	-	-
4.8. Laicos comuns		

Categorias	<i>Vita Columbani</i> (texto 1)	<i>Vita Amandi</i> (texto 2)
a. Ocorrências	33	12
b. Nomes citados	4	-
c. Tom favorável	15	5
d. Tom desfavorável	15	6
e. Tom neutro	3	1
4.9. Irmãos monges		
a. Ocorrências	29	8
b. Nomes citados	14	1
c. Tom favorável	11	6
d. Tom desfavorável	3	2
e. Tom neutro	15	1
Grupo 3: Terminologia do maravilhoso		
3.1. Contos folclóricos		
a. Lobos	1	-
b. Urso	3	-
c. Serpente	-	1
3.2. Referências à figura do demônio		
a. Entidade	-	7
b. Endemoniados	5	1
c. Outras associações	3	-
3.3. Milagres		
a. Satisfação da fome do grupo	5	-
b. Satisfação da sede do grupo	1	-

Categorias	<i>Vita Columbani</i> (texto 1)	<i>Vita Amandi</i> (texto 2)
c. Abundância	3	-
d. Gestações sem contato físico	1	-
e. Soluções em momentos críticos	3	4
3.4. Poderes do santo		
a. Controle sobre atmosfera	1	1
b. Controle sobre objetos	5	-
c. Poder sobre vida e morte	1	-
d. Cura	12	3
e. Invisibilidade	1	-
f. Ofensivas	2	-
g. Previsões	5	-
h. Domínio sobre animais	3	-
i. Ressurreição	-	1
3.5. Anjos	2	-
3.6. Sonhos	2	-
3.7. Visões	-	2

5.5 ANÁLISE DOS RESULTADOS

5.5.1 Grupo Um

Iniciando com o primeiro grupo de categorias, intitulado, grosso modo, “recursos estilísticos”, abordaremos os aspectos que dão os contornos particulares de cada um dos textos analisados. Embora já tenhamos destacado alguns destes traços – os tons poético e mítico, a recorrência das metáforas e a forma assumida pela sequência cronológica -, estes trataram mais da cultura matriz de cada texto do que das particularidades históricas que envolveram o processo de composição dos mesmos – excetuando-se o último tópico. Agora, é precisamente sobre tais relações históricas que os aspectos decodificados por este primeiro conjunto de categorias buscam jogar luz.

Temos, então, o grau de utilização de fontes orais na redação do texto, indicado pela primeira categoria do grupo. Podemos observar que este recurso é mais transparente no texto de Jonas– oito ocorrências no total, contra as sete encontradas no texto sobre Amando -, porém desejamos sublinhar que na contabilização das passagens inseridas nesta categoria incluímos não apenas aquelas em que Jonas declara ter conhecido alguma personagem que participou dos eventos, mas também os trechos em que o autor simplesmente afirma que este ainda está vivo ou desfruta da posição ou do cargo mencionado no texto. Isto porque nosso objetivo com esta categoria é perceber a proximidade temporal existente entre o momento da redação das hagiografias e o dos acontecimentos narrados.

Com efeito, Jonas lança mão, nessas passagens, do testemunho oral de monges e nobres que em algum momento estiveram com Columbano, dialogaram com ele, ouviram suas falas e/ou presenciaram seus feitos miraculosos. Este é o motivo pelo qual o número de testemunhas orais identificadas é muito superior às generalizações possíveis neste contexto, transmitidas pelo texto, via de regra, através de traduções como “de acordo ao que se tem dito”, ou “é de conhecimento geral que...” e similares. De fato, a única passagem deste tipo

encontrada pode ser aproximadamente traduzida para “de acordo aos comentários gerais”, em inglês, “*according to common report*”. Detectamos um grau relativo de precisão quanto à identificação destes indivíduos, pois o autor não apenas os nomeia cuidadosamente como também, por vezes, fornece-nos uma sintética exposição das vicissitudes experimentadas por suas famílias durante uma ou duas gerações descendentes. Em todo caso, isso se dá exclusivamente em relação às famílias aristocráticas que deram suporte a Columbano e seu devoto séquito de monges. A reiteração da continuidade de determinadas posições galgadas por alguns nobres francos e circunstâncias sociais até o momento da redação do texto, característica de peso do mesmo, corrobora a datação sugerida pelos autores estudados. Se de fato Jonas tornou-se monge na comunidade monástica de Bobbio, no norte da Itália, três anos após a morte do santo irlandês, tendo sido rapidamente designado para a composição do relato hagiográfico, então a repetida explicitação das fontes orais no texto reflete a efetiva consulta às estórias contadas por muitos dos acompanhantes de Columbano. Isto pode explicar, outrossim, o grande número de passagens em que são citadas supostas falas de Columbano, demonstrado na categoria “discursos”, a primeira do próximo grupo de categorias, discutido mais à frente.

Em termos numéricos, o grau de explicitação do recurso à oralidade no segundo texto permanece praticamente o mesmo. Contudo, é preciso lembrar que se trata de um texto com extensão bem menor do que o primeiro. Além disso, há, uma inversão quanto ao predomínio da identificação ou da generalização dos testemunhos: O autor deste relato generaliza mais, valendo-se de expressões do tipo “diz-se que”, “soubemos que” ou “é dito que”, ao contrário de Jonas, que identifica mais suas fontes. Isto é coerente com o fato de que este relato anônimo parece ter sido escrito, segundo Hillgarth ³³, no período de trinta anos após a morte do santo em 674 ou 675, sendo esta uma distância temporal bem maior do que a que separou Jonas da atuação de Columbano. Das testemunhas nomeadas, dois são padres e a outra é o próprio Amando, que “costumava relatar” ³⁴ o acontecimento do milagre da serpente, ao qual nos referiremos adiante.

33 HILLGARTH, op.cit., p.155.

34 HILLGARTH, 1992, p.158.

É possível apreender algo mais sobre os autores dos textos, desta vez mediante a aplicação do eixo temático relativo aos posicionamentos do mesmo – a segunda categoria do primeiro grupo. Obviamente, seria pertinente aqui a crítica de que todo o texto não deixa de ser fruto deste posicionamento, razão pela qual tivemos o cuidado de contabilizar tão somente as passagens nas quais os autores explicitam sua intervenção ou sua opinião, ainda que por meio de recursos textuais variados e deste modo identificamos, no primeiro texto, seis passagens sinalizadoras desta situação. Na primeira delas Jonas dá sua própria interpretação do simbólico sonho tido pela mãe do santo durante sua gestação, sendo este um dos momentos em que o autor deixa entrever algo de seus talentos poéticos, sobre os quais já nos referimos anteriormente. O trecho poderia ser simplesmente tomado por uma apologia à fé cristã a mais, no entanto transparece nele conhecimentos próprios de Jonas. É do autor, por exemplo, a opção pelo uso do termo mítico “Phoebus” para explicar o Sol nascendo do ventre da mãe. Chamamos a atenção para o fato de que, no texto, este sonho tem seu significado decifrado pelos homens sábios daquela região da Irlanda - os prováveis poetas de Leinster - mas é explicado mediante as associações didáticas de Jonas. Esta intenção didática, atributo primordial de todo trabalho hagiográfico, como já foi demonstrado, justifica o uso da conjunção explicativa que inicia o trecho. Senão, vejamos:

Pois os alvos caminhos celestes, apesar de serem eles mesmos brilhantes, tornam-se mais bonitos na presença das outras estrelas; assim como a luz do dia, potencializada pelo esplendor de *Phoebus*, brilha mais beneficentemente sobre o mundo. Assim o corpo da Igreja, enriquecido pelo esplendor de seus fundadores, é aumentado pelas hostes de santos e feito mais resplandecente pela religião e pela sabedoria, de forma que aqueles que vêm depois podem se beneficiar dos conhecimentos dos que vieram antes. E assim como o Sol ou a Lua e todas as estrelas enobrecem o dia e a noite por refulgirem, o mérito dos santos padres aumenta a glória da Igreja.³⁵

Pouco depois Jonas faz uma observação que, sob nossa ótica, dificilmente pode ser creditada ao senso comum ou mesmo à maioria dos clérigos contemporâneos ao autor. Ao narrar a saída do grupo de monges liderado por Columbano da ilha britânica e a chegada em solo gaulês, Jonas descreve o es-

35 MUNRO, op.cit., p. 2.

tado do cristianismo naquele território em tons sombrios. Parece-nos, portanto, mais provável que ela tenha advindo de uma posição compartilhada por membros dos círculos monásticos de linhagem irlandesa atuantes no continente após a morte de Columbano, os quais tinham bons motivos para pintar o quadro anterior à atuação da santo de forma mais pessimista. Naquela época, segundo Jonas,

tanto em função dos numerosos inimigos de fora, quanto da negligência dos bispos, a fé cristã tinha quase se esvaído da região. Somente o credo permanecia. Mas a graça redentora das penitências e o anseio por extirpar as luxúrias da carne eram encontrados tão somente em alguns [...] ³⁶

Já abordamos em capítulos anteriores a discussão sobre o grau da decadência vivenciada pelo cristianismo nas décadas anteriores à chegada dos monges irlandeses e sabemos que esta posição tem sido relativizada. Aqui, nos interessa perceber a propaganda veiculada por meio do texto, particularmente ácida em relação aos bispos gauleses de então. Uma propaganda negativa, digamos, por seu teor crítico, à qual se justapõe logo em seguida uma outra, positiva, laudatória dos efeitos salutares da aplicação dos penitenciais, cuja disseminação se deveu, em larga medida, como vimos, à atuação dos irlandeses.

Deste intuito propagandístico há outra passagem demonstradora, já no contexto da atuação de Columbano no interior do reino lombardo. Após ter sido recebido com fausto pelo rei Agilulfo, durante sua estadia em Milão, Columbano “resolveu atacar os erros dos heréticos, isto é, a perfídia ariana, a qual ele desejava cortar com a faca cauterizadora das Escrituras. E ele compôs um sábio e excelente trabalho contra os hereges.” ³⁷

Sem dar mais detalhes sobre o conflito teológico em questão, Jonas não deixa espaço para ambigüidades. O efeito do uso do substantivo “perfidia” é muito mais qualificador do que nomeador, deixando no leitor ou ouvinte o gosto amargo da deslealdade e da traição, impressão que é ainda reforçada pela metáfora da “faca cauterizadora”. Ou seja, não bastava cortar ou eliminar a here-

36 MUNRO, 2008, p. 8.

37 Ibid, p. 65.

sia do reino italiano, era necessário que ela se transformasse em algo como uma cicatriz, uma casca a um só tempo protetora e preventiva de novas aberrações. Afinal, uma cicatriz converte-se em uma lembrança, neste caso, em um aviso que capaz de prevenir novos ferimentos no corpo da igreja. Novamente, então, encontramos o recurso da justaposição de uma propaganda positiva à outra, de teor negativo. No trecho em questão, o elogio é dirigido à atuação enérgica de Columbano – notemos que esta impressão de energia é fruto das opções textuais acima mencionadas – através de duas de suas principais armas: a fé e a sapiência. Neste caso, inclusive, é este último atributo o que se destaca da passagem.

Embora com natureza distinta, há outro ponto da narrativa em que claramente notamos uma mudança de enfoque, isto é, em que o autor deixa momentaneamente de pôr o foco sobre Columbano e deriva para seu próprio universo pessoal: quando ele passa a tecer não uma narração, mas uma prece de agradecimento ao Criador. O trecho aparece logo após a exposição de um dos milagres aliviadores da fome do grupo de Columbano. Neste, um pedinte se dirigiu ao grupo implorando por comida. O grupo tinha poucas reservas alimentícias mas, sob a ordem do santo, deram ao pedinte tudo o que tinham, não guardando nada para si mesmos. Após três dias de jejum, outro homem foi até o grupo levando comida, afirmando estar cumprindo ordens de sua senhora, a qual havia sido divinamente avisada sobre esta necessidade. Neste ponto, assim clama Jonas:

Maravilhosa compaixão do criador! Ele permite que passemos necessidade, para que Ele possa nos mostrar Sua misericórdia ao satisfazer a necessidade. Ele permite que sejamos tentados para que, ao nos ajudar em meio às tentações, os corações de Seus servos se voltem ainda mais para Ele. Ele permite que Seus seguidores sejam cruelmente torturados para que eles gozem mais ao recobrem sua saúde.³⁸

Muito embora este tipo de intervenção seja recorrente em trechos hagiográficos, no texto de Jonas ela só ocorre neste trecho, o que só reforça seu efeito emocional sobre este momento da leitura. Trata-se de uma oração de agradecimento e de gozo, após a exposição dos mecanismos de Deus em sua

38 MUNRO, 2008, p. 49.

relação com os homens. Estes mecanismos são retomados em outras passagens do texto, mas não em meio a uma prece. Falaremos sobre eles em outro contexto, mais adiante.

Todavia, nem sempre as intervenções de Jonas são tão emotivas assim. Há uma passagem em que ele faz uma referência ao público ouvinte ou leitor, o que não se repete em nenhum outro momento do texto. Nesta, o autor nos remete ao momento da redação da regra redigida por Columbano, após a fundação dos mosteiros de Annegray e Luxeuil. Nas palavras de Jonas, “desta regra o prudente leitor ou ouvinte pode apreender a profundidade e o caráter da sabedoria do santo homem.”³⁹ Por fim, a última passagem em que identificamos alguma motivação do autor é de cunho justificativo. Ela busca apresentar a razão que valida, aos seus olhos, a inclusão de milagres ocorridos no cotidiano do grupo, a saber, a cura de um pequeno ferimento no dedo de um dos irmãos. Para Jonas

se nós tentarmos incluir algumas coisas que podem parecer menos importantes, a bondade do Criador, que é igualmente misericordioso nos pequenos e nos grandes problemas, e que não demora a direcionar Seu ouvido piedoso parra os pequenos detalhes, assim como nos assuntos muito importantes ele garante os desejos de seus suplicantes, será manifestada para aqueles que vociferam detrações invejosas.⁴⁰

Aqui a justificativa de Jonas deixa uma lacuna: as referidas detrações podem ter vindo tanto dos oponentes políticos e eclesiásticos de Columbano quanto de parte dos povos sobre os quais ele pregou sua palavra. No primeiro caso teríamos uma passagem em que fica novamente claro o teor partidário do texto; no segundo, um indicador da tensão e animosidade com que não raro eram recebidas as palavras do santo, o que evidentemente contrasta com o tom conciliatório que paira no restante do relato.

Também as passagens em que buscamos indícios de um posicionamento mais definido do autor propriamente dito são mais raras no relato sobre Amando. Neste, não há interferências intensas nem tampouco quaisquer referências ao leitor, e sim a repetição de certas fórmulas textuais próprias do gê-

39 Ibid., p.15.

40 MUNRO, 2008, p. 22.

nero hagiográfico, muito comuns nos prólogos e sua elaborada humildade, ao iniciar parágrafos ou justificar certas passagens. Em geral, tais justificativas não são ancoradas em qualquer informação que poderia revelar-nos algo do universo do autor, mas sim no fornecimento de um modelo pedagógico digno de imitação ou na reafirmação das virtudes dos santos. Assim, temos expressões como “não é correto omitir”, “não se deve omitir”, “não deve ser ignorado que” etc. A única passagem que destacamos como mais significativa, por distinguir-se bastante da natureza das demais, é a que declara a posição de Amando como “mediador entre os ricos e os pobres, de forma que os pobres o viam como pobre e os ricos, como seu superior.”⁴¹ O trecho é curioso porque destoa de todo o conjunto do texto, em que não há - como abundam no relato de Jonas - outras passagens demonstrando a intimidade das relações entre Amando e os aristocratas nem tampouco um grande reconhecimento vindo destes últimos. Por outro lado, há mais passagens narrando grandes rejeições populares às pregações de Amando do que demonstrações de aceitação e apreço, no que difere do texto de Jonas. Assim, parece-nos que o autor referia-se, nesta passagem, tão somente a virtudes religiosas, não a um possível sentimento de identificação, existente entre pares.

Outra categoria capaz de trazer à tona possíveis elementos partícipes das crenças e valores próprios do autor é a que abarca descrições e/ou narrações contendo vocábulos próprios da forma de vida e da visão de mundo do segmento aristocrático da sociedade alto-medieval – a terceira do primeiro grupo. Ficou demonstrado, em capítulos prévios, que a *Vita Columbani* não foi destinada exclusivamente à leitura em ambientes monásticos; ao contrário, parece ter tido considerável circulação nos segmentos laicos, especialmente nas facções aristocráticas leais a Clotário. Quando lembramos, além disso, das íntimas relações do monaquismo columbiano com nobres tanto irlandeses quanto gauleses, nos damos conta de que a presença deste elemento aristocrático é forte tanto no âmbito do emissor quanto no do receptor, ou seja, nos dois pólos fundamentais do processo de comunicação materializado no texto. Tendo isto em mente, não nos parecem irrelevantes as passagens que descrevem Columbano mais como um guerreiro do que como um devoto, revestido de atributos que adornariam um típico herói medieval.

41 HILLGARTH, op. cit. p.159.

Foram encontradas, conforme consta na grade, quatro ocorrências deste eixo temático no primeiro texto. A primeira delas aparece logo no início, ainda na parte relacionada à Irlanda, e diz respeito à postura radical do santo em relação às tentações demoníacas personificadas, desta feita, nas figuras de belas donzelas. Mas, segundo Jonas,

quando aquele excelente soldado viu que ele estava cercado em todos os lados por armas tão fatais, [...] segurando em sua mão esquerda o escudo do Evangelho e portando em sua mão direita a espada de duplo fio, ele se preparou para avançar e atacar as linhas hostis que lhe ameaçavam.⁴²

Em trechos deste gênero, o traço que mais se destaca é a altivez da atuação de Columbano. A exaltação das condutas vitoriosas dos santos não é surpreendente em textos concebidos para promovê-los, no entanto esta vitória pode ser contada com ênfase colocada em caracteres muito distintos entre si. Assim, as narrativas sobre homens santos podem ter uma tônica mais mística - na qual a vitória é o alcance de estágios elevados de consciência ou a vivência de teofanias -, mais política - em que a vitória é a sobreposição da autoridade do santo sobre outra autoridade secular ou mesmo clerical -, bem como uma mescla destas linhas de abordagem. No caso do relato da vida de Columbano, a nosso ver, o que prima é um teor épico, presente em todos os momentos em que ele se encontra numa posição vitoriosa.

Vejamos outra passagem, também referente à Irlanda. Nela são mostradas as considerações de Congall, abade de Bangor, acerca da permissão, pedida por Columbano, para sua ida sem retorno para terras distantes. Após um período inicial de resistência motivada, segundo Jonas, pela dor de perder um conforto tão grande quanto o oriundo da companhia de Columbano, o abade percebeu que deveria pensar mais na necessidade dos outros do que nas suas próprias, e que a viagem não seria realizada

42 MUNRO, 2008, p. 3.

sem o desejo do Todo Poderoso, que havia educado Seu noviço para batalhas futuras, de forma que ele pudesse obter gloriosos triunfos de suas vitórias e das seguramente alegres vitórias contra as falanges de inimigos exterminados.⁴³

Jonas dá nesta passagem a impressão de distinguir dois tipos de vitória: uma interna – “triunfos de suas vitórias”- e outra externa, sobre as personificações concretas do mal, “as falanges de inimigos exterminados”. Aqui a imagem de guerra que vem à mente é fruto do uso do adjetivo “exterminados”, *slaughtered*, e do substantivo “falange”, próprio do contexto bélico, sendo esta uma imagem bem mais nítida do que a vaga referência sugerida pelo uso do simples termo “batalha”.

O tom heróico e épico presente em textos criados por autores cristãos já foi objeto de estudo por Karen Louise Jolly⁴⁴, no contexto da ilha britânica no século X. A autora dedicou-se a estudar a síntese germânico-cristã que pode ser encontrada na adaptação da linguagem anglo-saxã para conceitos cristãos, nos escritos que refletem uma visão de mundo germânico-cristã e na mudança de costumes funerários.⁴⁵ Um exemplo desta síntese no âmbito da linguagem é o conceito de senhorio, *lordship*. Este relacionamento pessoal e recíproco entre um senhor e seu vassalo na sociedade germânica teria, segundo a autora, se tornado um modelo para as relações pessoais entre Deus e seus crentes, os quais eram frequentemente retratados como guerreiros. Retomando o significado etimológico do termo anglo-saxão para “senhor”, *hlaford*, o moderno *lord*, literalmente “fonte de pão”, Jolly demonstra como o germânico conceito de senhor como o doador da vida e mantenedor de seus seguidores, bem como alguém a quem se deve lealdade e alianças, foi facilmente transmutado no conceito cristão de Cristo como Senhor, a fonte da vida, o doador do pão (seu próprio corpo), sobre quem se depositava fé. Semelhantemente, os discípulos de Jesus foram retratados como cavaleiros, a aristocracia guerreira anglo-saxã. Assim, Jolly mostra como o ideal guerreiro cristão é evidente em toda a arte e literatura anglo-saxã, na sobreposição entre imagens heróicas germânicas e imagens cristãs. Com base nisto, a autora defende seu argumento de que a as-

43 MUNRO, 2008, p.6.

44 JOLLY, op.cit.

45 HILLGARTH, op. cit. p. 28.

simulação é um esforço criativo central no processo de conversão, o qual não necessariamente implica na obliteração das tradições pré-cristãs, abrindo também a possibilidade de transformações culturais.

Mantendo isto em mente, embora estejamos observando outra época e outra sociedade, não nos parece descabido deixar aberta a possibilidade de que este tipo de síntese possa também ter ocorrido na interação entre o cristianismo irlandês, com todo o seu teor heróico e ascético, e os valores próprios da camada aristocrática franca que o recebeu e patrocinou, composta por guerreiros cuja herança cultural germânica ainda era bastante vívida.

No caso do segundo texto, o número de ocorrências é menor do que o do texto de Jonas – três passagens - mas não é esta diferença a mais reveladora, a nosso ver, inclusive porque ela não é substancial. O que sobressai do conjunto do texto, neste aspecto, é a ausência do tom de altivez nas descrições das posturas de Amando, exceto em uma passagem: após “ter recebido do rei o poder e da igreja a bênção, o homem de Deus, Amando, partiu intrepidamente.”⁴⁶ Aqui o rei é Dagoberto e a igreja é representada pelo bispo Acário de Noyon, cuja formação se dera em Bobbio e por cujo intermédio junto ao rei Amando obteve cartas afirmando que “qualquer um que não escolhesse livremente renascer nas águas do Batismo deveria ser forçado pelo rei a receber o sacramento.”⁴⁷ A passagem é emblemática da clássica imagem de um guerreiro medieval - cuja lealdade era devida tanto ao seu senhor quanto à igreja e seu representante local, depositário da fé - e reforçada pelo uso do advérbio cujo principal atributo é, exatamente, a altivez com que Amando se dirigia, no caso, para o trabalho sobre os bascos. No entanto, esta imagem se desvanece completamente no decorrer do texto, e o que prima, para o leitor, são as passagens que o descrevem apanhando, sofrendo e clamando em lágrimas pelo auxílio divino. Com efeito, nas outras duas passagens contabilizadas não encontramos o mesmo efeito, tão somente o uso de vocábulos de origem bélica para descrever a vida de um pregador aventureiro que decidiu juntar-se ao “exército de Deus”⁴⁸, no qual recorria às “suas armas de costume, a oração”.⁴⁹

46 HILLGARTH, 1992, p.160.

47 Ibid.

48 HILLGARTH, 1992, p. 158.

49 Ibid., p.164.

Já a última categoria do grupo preocupado em registrar traços estilísticos característicos do texto não capturou registros no primeiro texto; apenas no segundo. Neste, temos a citação de Gregório Magno no fechamento do texto. O autor cita a passagem para reforçar a impossibilidade de registrar “tudo o que chegou aos meus ouvidos”⁵⁰, repetindo assim a fórmula que sugere a ocorrências de muitas outras maravilhas operadas por Deus, por intermédio dos santos. Esta é a única fonte não bíblica mencionada no texto, mas Hillgarth⁵¹ alerta para o fato da recorrência também ao texto de Sulpício Severo, a *Vida de Martinho de Tours*. A inspiração, nesse caso, é coerente com o modelo de santidade que emana do texto, ao qual retornaremos mais à frente.

5.5.2 Grupo Dois

Passemos agora à exposição dos resultados enquadrados no segundo grupo de categorias, voltado para o levantamento de dados relacionados à atuação de Columbano e de Amando. Já vimos que a primeira categoria do grupo, na qual contabilizamos o número de passagens que transcrevem supostas falas do santo, é mais um indicador do alto grau de recurso a testemunhas orais que pode ser depreendido do texto de Jonas; uma oralidade, porém, com uma notável preocupação em identificar com precisão seus interlocutores, dada a proximidade temporal entre a composição e a vida histórica de Columbano.

No segundo texto, analogamente, encontramos um número muito menor de citações de supostas falas do personagem principal, coerente com a maior distância temporal entre o autor e a vida histórica de Amando. Neste relato, uma das coisas que mais chama a atenção é a freqüente referência à ascensão hierárquica vivida pelo homem que chegou a ter com o papa – provavelmente o papa Bonifácio V, cujo pontificado foi de 619 a 625 - duas vezes. É claro que qualquer novo cargo eclesiástico adquirido por alguém cuja imagem é construída como a de um santo é motivo de ênfase, especialmente em um texto concebido para reforçar este caráter especial. O que resulta interessante é perceber como o autor descreve a aquisição destes cargos: por simples que

50 MAGNO, Gregório. *Diálogos*, I, prólogo.

51 HILLGARTH, op. cit., p.155.

estes sejam, a forma de narração não deixa de ter seu grau de pompa. Assim a tonsura é, no texto, identificada com a aquisição da “graça da condição clerical”⁵² e o episcopado, com a “aquisição do trono imperial”⁵³.

Columbano, ao contrário, não recebe nenhum título de destaque no texto de Jonas.

Contrastando com a descrição gloriosa destas aquisições honoríficas aparecem as distintas motivações atribuídas pelo autor às ações de Amando. Estas são, na maioria das vezes, como vemos na categoria correspondente, humildes, piedosas e místicas, e mesmo nas passagens em que Amando recebe algum título, o autor o atribui à força das circunstâncias ou à insistência de outrem. E é exatamente em meio à enumeração das motivações de natureza mística – geralmente descritas como “um ardente desejo” – que encontramos a referência ao ideal monástico irlandês, a *peregrinatio Dei*. A decisão de Amando, cedo em sua vida, de passá-la “em exílio” está diretamente inserida nesta tradição irlandesa.⁵⁴ De fato Amando, um dos monges francos que melhor deram prosseguimento ao trabalho de Columbano, foi o primeiro missionário a obter sucesso em Flanders. A insistência com que, em seu testamento⁵⁵, o “bispo viajante” reitera seu desejo de que seu corpo permanecesse enterrado em El-none e que não fosse levado a outra igreja atesta sua fama.

As motivações atribuídas a Columbano, por seu turno, mantêm o padrão já delineado: o texto de Jonas o retrata de forma mais altiva, menos temerosa, mais independente, mais afeito aos estudos e mais ascético, ainda que menos místico. Destaca-se a grande diferença entre os textos no que se refere ao número de passagens em que seus protagonistas são retratados munidos pelo ímpeto de desafiar poderes seculares – sete no texto um, apenas uma no texto dois. Por outro lado, o segundo relato contém maior número de passagens em que Amando aparece imerso em visões teofânicas e emotivamente afetado pela glória da proximidade com seres celestiais. Coerentemente, a busca pelo martírio só ocorre neste texto, inexistindo no primeiro.

Já a quarta categoria do grupo, destinada à percepção da natureza das relações pessoais constituídas pelo santo, é mais complexa, visto que requer

52 HILLGARTH, 1992, p. 159.

53 Ibid, p. 153.

54 Ibid. p. 156.

55 Ibid. p. 166.

um cruzamento de análises de natureza tanto quantitativa quanto qualitativa. Do ponto de vista da primeira, notamos que, no texto um, em ordem decrescente, as personagens que aparecem em maior número de passagens são laicos comuns - isto é, não membros da aristocracia -, monges, reis, nobres, bispos, crianças, abades, padres e sábios. No entanto, se observarmos a frequência da nomeação dos membros de cada sub-grupo começa a emergir outro tipo de conclusão. Por exemplo, das trinta e três passagens nas quais aparece a menção a laicos comuns, estes são nomeados em apenas quatro, o que nos dá uma percentagem de apenas 12%. Estendendo este cálculo aos demais grupos temos, também em ordem decrescente: abades (100%), nobres (92%), crianças (71%), sábios (67%), monges (48%), reis (41%) , padres (33%) e bispos (6%).

Contudo, não podemos deixar de lembrar que um mesmo indivíduo pode aparecer em mais de uma passagem, o que é muito freqüente, no texto, quando se trata de reis e de monges. Assim, o cálculo esconde um valor: todos os reis mencionados no texto são, obviamente, nomeados, mas como cada um deles figura em mais de uma passagem a percentagem em relação ao número total daquelas torna-se enganosa enquanto índice medidor do grau de importância assumido por cada grupo no conjunto do texto. Então fica claro que, embora haja menor número de passagens relativas a reis, sábios e nobres do que as que se referem a laicos e monges, os primeiros são, em termos absolutos, identificados com freqüência muito maior do que os últimos. A identificação implica associação de valores e reconhecimento, além da proximidade temporal com muitos dos eventos narrados. No caso dos envolvimento com aristocratas, por exemplo, estes são precisamente identificados em todas as passagens exceto uma: quando, a pedido do rei Clotário, Eustasius, abade de Luxeuil e antigo discípulo e acadêmico de Columbano, vai ao encontro deste em Bobbio, acompanhado de um “grupo seleta de nobres”⁵⁶ escolhidos pelo próprio Eustasius.

Contrariamente, os laicos comuns aos quais o texto se refere só são identificados em situações especiais, seja por estarem inseridos num contexto miraculoso ou por atenderem às necessidades do grupo. Das quatro ocorrências, três são piás mulheres que beneficiaram o grupo com donativos ou hospi-

56 MURON, *op.cit.*, p. 67.

talidade, sendo que uma delas o fez graças a uma inspiração divina, e a quarta identifica o homem responsável pela manutenção da igreja para onde Columbano levou os presos libertos por um milagre do santo: Aspasius, o zelador. Nesta passagem, Aspasius só aparece quando o capitão que estava à procura de Columbano foi lhe pedir as chaves que abriam as portas da igreja, fortemente cerradas por intervenção divina. No mais, estas pessoas, anônimas, são retratadas nos momentos em que Columbano está na posição de benfeitor, ele como sujeito de atos de caridade.

No caso das crianças, elas são quase sempre identificadas em virtude de serem, no texto, jovens acompanhantes de Columbano ou filhos de aristocratas que foram batizados por ele. É provável que os acompanhantes tenham vindo, em boa parte dos casos, do grupo de crianças batizadas, algumas das quais foram direcionadas para a vida monástica e, dada a afinidade dos pais com Columbano, dirigidas para seus monastérios. Pode-se intuir o motivo pelo qual Jonas tem o cuidado de nomeá-las já que, afinal, excetuando-se um caso de acompanhante, todas as crianças identificadas foram, mais tarde, fundadoras de mosteiros da linha columbiana ou, tendo sido educadas em um dos mosteiros fundados por Columbano, tornaram-se bispos “nobres e sábios”.⁵⁷

Isto posto, algumas outras reflexões são necessárias, particularmente aquilo que se pode extrair da observação da qualificação das passagens contabilizadas para cada sub-grupo. A classificação inclui um tom positivo, isto é, tendente ao louvor, negativo ou crítico e neutro. Evidentemente ela assume o ponto de vista de Jonas, cujo parâmetro discriminador é a concordância ou a discordância com os interesses de Columbano, símbolo da pureza e da retidão da fé. Isto significa, portanto, que quando detectamos um tom positivo na passagem nem sempre se trata de um elogio propriamente dito à figura em ação - o que apenas nos forneceria informações sobre quem, aos olhos de Jonas, era ou não digno de louvor -, podendo ela estar simplesmente envolvida em uma situação de harmonia com o curso de Columbano e seu grupo. Isto também explica a opção do uso do termo “tom” em lugar de classificar os relacionamentos de Columbano em favoráveis, desfavoráveis ou neutros, já que por vezes a personagem em questão não é narrada em relação direta com o santo. Uma última ressalva é a de que encontramos certa heterogeneidade dentro de cada

57 Ibid., p. 20.

sub-conjunto qualificativo, ou seja, muitos distintos motivos pelos quais as diversas passagens são revestidas de um ou outro tom, especialmente aquelas em que classificamos como negativas.

Assim vemos, por exemplo, que das trinta e três passagens nas quais há alguma referência a laicos comuns, muito poucas são neutras. Há um equilíbrio entre o número de passagens cujo tom é positivo com o de trechos em que paira uma crítica na narrativa, seja porque as personagens são baixos funcionários do rei Theudérico, seja porque aparecem associados com valores maléficos. Nestes dois casos temos desde soldados e seus capitães, mestres de cavalos do rei, guardas, povos pagãos, barqueiros e ladrões. Nada melhor que as próprias palavras de Jonas para ilustrarem o tom geral destas passagens, em que Columbano lidou com homens e mulheres “de disposição e caráter rudes”.⁵⁸ Por outro lado, quando foram abordados sob um viés positivo, os vemos recebendo e testemunhando milagres, ajudando o grupo ou fortalecendo sua fé.

No caso dos aristocratas e das crianças, em quase todas as passagens eles desfrutam de uma atmosfera positiva, o que não tem nada de surpreendente quando sabemos que os nobres mencionados foram os mesmos que apoiaram o movimento. Nas palavras de Jonas, “tão grandemente abundava em fé o homem de Deus, que quem quer que ele consagrasse, mais tarde ele encontrava perseverando em boas obras.”⁵⁹ Não fortuitamente, ao atributo da nobreza Jonas quase sempre justapunha o da sabedoria, sendo estes os dois principais adjetivos usados para elogiar um aristocrata. As únicas passagens em que algum nobre franco foi abordado de forma negativa são as que têm alguma relação com o conflito entre Columbano e Theudérico/Brunhilda, pois estes tinham, naturalmente, sua facção de seguidores. Em se tratando das crianças, a passagem em que elas aparecem em um clima tenso é quando o santo se recusa a abençoar os filhos bastardos de Theudérico. Resta apenas salientar, então, que a extensão das passagens relativas a aristocratas varia notavelmente, na medida em que, às vezes, Jonas se detém a sumariamente expor os destinos de uma ou duas gerações ascendentes ou descendentes do nobre em questão.

58 MUNRON, 2008, p. 39.

59 Ibid., p. 54.

Os monges, por seu turno, apresentam menos variedades de motivos qualificativos, o que nos possibilita generalizar mais. A atmosfera positiva é proporcional à virtude da obediência aos ditames emitidos por Columbano - o que imediatamente nos fornece o seu quadro oposto -, ao passo que a maior quantidade de passagens neutras se dá em função da simples menção ao grupo de forma geral, como testemunhas dos milagres ou seguidores de Columbano. O que cabe destacar aqui é a reiterada associação da virtude da devoção religiosa com os irmãos de origem irlandesa, monges que chegaram no continente junto com Columbano e que pela retidão de sua fé são escolhidos, por exemplo, para participar de um dos milagres mais interessante do texto, no qual quatro deles são posicionados de acordo com os quatro pontos cardeais, com Columbano ao centro, para proteger a colheita do grupo de uma chuva prejudicial. Sempre descritos em tom positivo, também a eles foi permitido acompanhar Columbano após sua expulsão do reino de Theuderico.

Às terras da Irlanda também é associado outro valor, o qual é refletido em outro grupo de personagens: os sábios. Destes constam apenas três passagens no texto, todas ocorridas na ilha irlandesa e portanto concentradas nas seções iniciais do texto. A primeira delas, sobre a qual já nos referimos aqui, narra a consulta da mãe de Columbano aos “sábios da região”⁶⁰ acerca do significado do sonho que tivera durante a gestação. Muito embora nesta passagem os sábios não sejam nomeados, ela reforça a associação da virtude da sabedoria com aquelas distantes terras. Como vimos, é provável que estes sábios não fossem cristãos, o que explicaria a ausência de identificação e deixa margens para supor uma projeção, da parte de Jonas, de valores cristãos sobre a interpretação dada por eles. Esta, por sua vez, justificaria a imersão do trecho em um ambiente positivo. Já a segunda passagem conta a relação discipular de Columbano com Sinell, “quem àquela época era distinguido entre seus conterrâneos por sua incomum piedade e conhecimento das Sagradas Escrituras.”⁶¹ O segundo sábio presente no texto é Congall, homem “renomado por suas virtudes”⁶² e abade do mosteiro de Bangor, para onde rumou Columbano após o período de estudos com Sinell.

60 MUNRON, 2008, p. 1.

61 MUNRON, 2008, p. 5.

62 Ibidem.

Por fim, quanto aos bispos, abades e padres podemos observar o mesmo padrão: o número de referências positivas é igual ao de homens nomeados, ou, em outras palavras, Jonas só nomeou aqueles que foram ao encontro dos interesses de Columbano.

O segundo texto também dá conta da rede de relacionamentos tecida por Amando – não muito modesta, diga-se de passagem. Aqui não há menção alguma à convivência com sábios e, diferentemente da de Columbano, não há nenhum laico comum que seja nomeado no texto. Também as crianças aparecem aqui como produtos de uma estratégia diferente, digamos assim, mas trazendo o mesmo resultado: a formação de futuros e eminentes abades, bispos e líderes, como o texto faz questão de ressaltar. As crianças às quais o texto se refere são garotos cativos vindos da Bretanha que, comprados por Amando, recebiam os ensinamentos das Escrituras, o que parece ter sido uma prática relativamente comum ao seu tempo, segundo Hillgarth.

Os reis – figuras que aparecem com frequência muito menor do que no texto um - mencionados são Lotário III, Dagoberto e Childerico III, sendo que Dagoberto é ora abordado com um viés positivo, ora negativo. A variação se deve às menções ao comportamento “vil e luxurioso”⁶³ do rei, à expulsão de Amando de seu reino e aos momentos em que o rei se retrata de suas faltas, “sabiamente”.⁶⁴ Estranhamente, o autor por pouco não omite este conflito, referindo-se a ele em uma única e breve passagem, como um adendo de valor secundário. Quase relegados ao segundo plano da narrativa também aparecem os aristocratas, mencionados muito menos vezes do que no texto de Jonas. Dos três identificados, apenas dois – Dado e Elígio – são elogiados, ao contrário do terceiro, o conde Dotto, que é descrito como “mais cruel que qualquer fera.”⁶⁵ Os dois primeiros viveram uma vida cortesã por um bom tempo, mas tornaram-se bispos famosos e colegas de Amando, seus contemporâneos mais jovens que posteriormente agiram como bispos na Normandia e em Noyon, respectivamente.

No mais, os motivos que levaram as passagens a serem qualificadas como positivas, negativas ou neutras não diferem muito dos já apresentados na

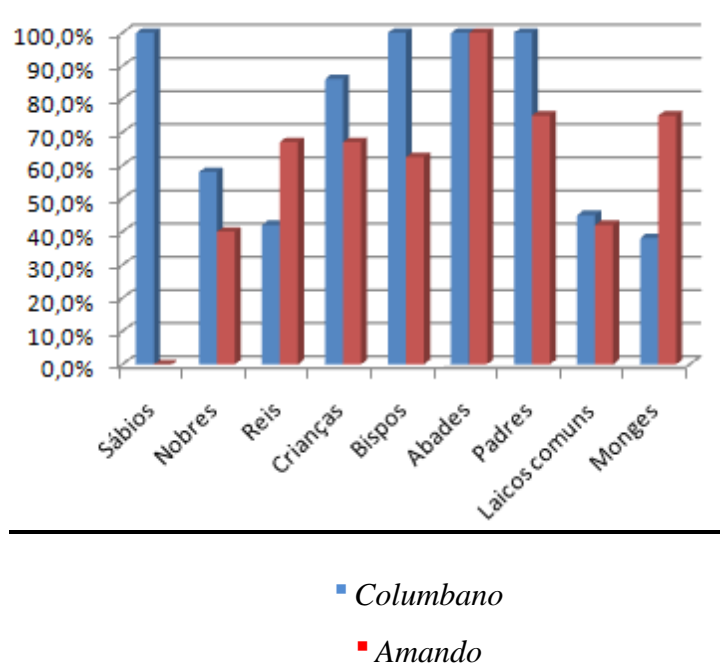
63 HILLGARTH, op. cit. p. 162.

64 Ibid.

65 Ibid., p. 161.

análise da grade do relato da vida de Columbano. Em geral, os laicos comuns são descritos sob um viés negativo por seus hábitos religiosos pagãos ou, quando se trata de baixos funcionários reais, por serem os concretizadores das ordens reais que iam de encontro ao interesse do santo. Quando, ao contrário, aparecem em trechos positivos o fazem por testemunharem milagres em uma postura de louvor ou por tomarem a iniciativa de destruírem seus próprios antigos locais de culto. Por sua vez os monges, irmãos de fé de Amando, só são descritos de forma pessimista por sua desobediência ou por terem abandonado Amando em terras hostis e distantes.

O gráfico a seguir pode ajudar a apreender as diferenças entre os textos, em relação à qualificação das relações sociais tecidas por Columbano e Amando:



5.5.3 Grupo Três

Voltemo-nos agora para o âmbito do fabuloso, aspecto indissociável do gênero hagiográfico. Este, como vimos, foi o objeto principal da investigação de Picard.⁶⁶ A primeira categoria deste terceiro grupo temático contém as passagens que narram histórias envolvendo animais, características do universo dos

66 PICARD, op. cit.

contos folclóricos da época, como demonstra o autor. No mais, destacamos que a distinção entre contos folclóricos e o poder sobre animais reside no fato de que, nos contos, os eventos acontecem de forma aleatória à vontade de Columbano e de Amando, e são remediados mediante as súplicas dirigidas a Deus, ao passo que, nas estórias classificadas como indicadoras dos poderes do santo este não dirige prece alguma à divindade, emitindo apenas seus próprios comandos. Voltaremos a este ponto quando estivermos discutindo esta categoria; cabe agora apenas destacar a significativa diferença entre a quantidade de contos folclóricos presente nos textos – bem maior no primeiro, o que demonstra maior permeabilidade e proximidade com o folclore dos escritos irlandeses.

A segunda categoria do terceiro grupo busca registrar as passagens em que aparecem referências à figura do demônio, direta ou indiretamente, por meio de alguma de suas funestas vítimas ou de um de seus emissários. No caso do texto um, são oito ocorrências, todas indiretas, sendo que a forma mais freqüente é o encontro com endemoniados, ou seja, pessoas sob a posse do demônio, sozinhas ou em grupo. Evidentemente, todas elas são curadas mediante o poder do santo, cuja atuação se mostra, neste contexto, mais ou menos violenta, de acordo com a gravidade da situação. O único momento em que Jonas usa explicitamente o termo “demônio” como sujeito de alguma ação se dá exatamente no meio de uma das passagens de cura de um endemoniado, de fato a mais intensa delas:

Mas quando o demônio resistiu por um longo tempo com força selvagem e cruel, o homem de Deus pôs sua mão sobre a orelha do homem e agarrou a língua do homem e pelo poder de Deus ordenou que o demônio partisse. Então, sacudindo o homem com violência tão cruel que cordas mal poderiam segurá-lo, o demônio lançou um vômito para frente tão malcheiroso que aqueles que por ali estavam creram que poderiam suportar mais facilmente fumaças sulfúricas.⁶⁷

As demais ocorrências deste tipo de referência envolvem a associação do demônio com a tentação luxuriante personificada em donzelas, as ameaçadoras vozes de bárbaros suevos e objetos de culto pagão.

67 MUNRON, op.cit., p. 53.

Quanto aos milagres por Jonas narrados, antes de qualquer coisa é mister diferenciar alguns deles, semelhantes à primeira vista. É o caso dos milagres de satisfação da fome e os de abundância. Nos primeiros o autor faz uma menção explícita à situação de fome e penúria vivenciada pelo santo ou por seu grupo antes de narrar os milagres, dentre os quais encontramos tanto aqueles em que há mediação humana, quanto os que se dão como por um passe de mágica, em que alimentos subitamente surgem ou se multiplicam. No caso da ocorrência de mediação humana, é precisamente por ela que age a divindade, inspirando nos benfeitores o ímpeto de prover o grupo ou avisando-os desta necessidade por meio de visões não detalhadas pelo autor. Já nos milagres de abundância não há introdução alguma referente à fome: simplesmente os celeiros amanhecem repletos, os barris reservatórios da cerveja do grupo não só não desperdiçam a bebida - quando um dos irmãos se esquece de fechá-los -, como também se tornam ainda mais cheios, e a pequena colheita milagrosamente satisfaz a todos.

Com efeito, o milagre mais freqüente, no caso do primeiro texto, é o da satisfação da fome do grupo. Talvez a maior ênfase nas situações de penúria – extremas fome e sede - do que nos alegres momentos de abundância possa ser relacionada com o desejo de destacar, por um lado, os rigores ascéticos do grupo de Columbano e, por outro, a simplicidade do mesmo e o despojamento para com bens materiais em geral. Entretanto, há uma passagem⁶⁸ na parte final do texto que menciona a existência de ouro – para ser usado em doações aos necessitados, segundo Jonas - dentro das posses do grupo. Resulta, então, para o pesquisador, um quadro peculiar, produto da inserção de um grupo de mosteiros famosos por seu ascetismo em um ambiente aristocrático rico e opulente. Afinal, o ouro mencionado dificilmente poderia ter vindo de outro lugar senão o das doações feitas por magnatas.

Em relação ao corpo humano encontramos o milagre relacionado à concepção sem contato físico, no qual é a esposa de Waldelenus, um magnata franco, que percebe que está grávida logo na jornada de retorno do encontro com Columbano. Não há, curiosamente, nenhum milagre de ressurreição, segundo Picard o milagre bíblico por excelência, embora haja uma situação que demonstra o poder de oração do santo, capaz de deter até mesmo a atuação

68 MUNRON, 2008, p. 48.

da morte, e foi inserido na categoria destinada a representar as diferentes modalidades de poderes do santo.

O último tipo de milagre encontrado é aquele em que há menção explícita de uma colaboração divina, mas uma intervenção concreta, física, e não psicológica, como as inspirações. Aqui o critério de maior peso é, mais uma vez, a forma com que Jonas narra e justifica os eventos, atribuindo-os à divindade, como é de praxe, mas mediante recursos distintos. Não se trata, agora, de agir sobre objetos ou sobre mantimentos, mas de intervir em situações-chave para o desenrolar exitoso dos fatos. Particularmente, são situações relacionadas a momentos críticos devido à imposição da autoridade advinda dos inimigos políticos de Columbano ou de seus agentes. Vejamos o que se passa em cada uma das três ocorrências do gênero. Na primeira delas a divindade aparece vingando-se de um dos guardas que maltratou um dos irmãos, atingindo-o com um remo. Pouco depois, no mesmo lugar, este guarda morreu afogado, evitando assim novas atentados. Em outra, o bote que deveria levar Columbano de volta para a Irlanda não conseguiu seguir seu rumo por duas vezes seguidas: primeiro porque uma onda o derrubou, depois porque a água secou. Então todos, “maravilhados, entenderam que Deus não desejava que Columbano retornasse para a Irlanda.”⁶⁹ Na terceira, é à “bondade do Criador”⁷⁰ que Jonas atribui a abertura e o fechamento das portas da igreja onde Columbano escondeu os prisioneiros, convencendo assim o capitão real da pureza dos propósitos de Columbano.

Sobre os poderes do santo, encontramos no relato alguns bem peculiares. O controle sobre a atmosfera é registrado uma única vez, no já mencionado episódio em que Columbano, junto com quatro dos mais devotos monges, faz com que não chova torrencialmente apenas sobre a área na qual estava exposta a colheita da comunidade, o que poria tudo a perder. Apesar da participação dos colegas, é Columbano quem fica no centro, liderando o processo miraculoso. Já a demonstração de controle sobre objetos materiais incluem a quebra súbita de louças ao som de sua voz em fúria, na facilidade com que ele e os irmãos carregam pesadíssimas toras de madeira, nos pesados ferrolhos que abrem facilmente nas mãos do mesmo e no bote que muda de direção no mo-

69 MURON, 2008, p. 51.

70 Ibid., p. 36.

mento em que Columbano se dá conta de que não poderia visitar o túmulo de São Martinho.

Se não há, no relato, a narração de uma ressurreição, há por outro lado um impressionante episódio em que um dos irmãos, também chamado Columbano, já moribundo, teve uma visão de um homem vestido em roupas claras que lhe disse estar impossibilitado de levá-lo para o reino dos céus em virtude das orações de santo, o qual rezava pela cura do irmão. Este, tendo chamado Columbano para junto de si, rogou-lhe que o deixasse partir, no que foi atendido, apesar da dor da perda, tendo falecido logo após a interrupção das preces do santo. Outro curioso poder é o da invisibilidade, ocorrida quando um grupo de soldados liderados por um capitão foi em busca de Columbano, visando machucá-lo se preciso fosse, para forçá-lo a sair da Burgúndia. Todavia, ao adentrarem o recinto em que se encontrava o santo, os soldados não foram capazes de enxergá-lo, dadas as suas intenções maldosas, segundo Jonas. Apenas o capitão pôde fazê-lo, o que provava que ele não intencionava o mesmo que seus homens.

No entanto, se no episódio acima descrito o poder de invisibilidade foi a arma fabulosa com que Columbano se defendeu de seus inimigos, em duas outras passagens o santo se colocou numa postura ofensiva, contra-atacando quem havia tentado prejudicá-lo mediante seus poderes miraculosos. Em uma destas passagens o soldado que tencionava matá-lo teve sua mão temporariamente paralisada, enquanto em outra o ladrão do ouro do grupo sofreu terríveis tormentos que o obrigaram a devolver o que havia pego. Outra habilidade miraculosa era a familiaridade e o domínio sobre animais silvestres, o que difere dos contos folclóricos por ser, no relato, explicitamente relacionada tão somente à vontade do santo. Nos contos, ao contrário, como vimos, os eventos são narrados como resultado de suas preces, ou seja, as ações são relacionadas à vontade divina. Em um destes episódios, inclusive, George Grote ⁷¹ encontrou uma relação entre o conto e as estórias de Hesíodo e Homero. Trata-se do milagre em que um pássaro que havia roubado as luvas de Columbano volta obedientemente para devolvê-las após uma ameaça do santo e ali ficou, esquecendo temporariamente sua natureza arisca para aguardar sua punição.

71 Cf. MURON, 2008, p. 24, nota.

É interessante notar que justamente o tipo de milagre que mais se repete é o que, em lugar de ser narrado como vindo do poder divino, parte do próprio santo. Em última instância, como já ressaltamos, todo poder do santo é originado do poder de Deus, no entanto a forma com que alguns milagres são narrados salientam ou obscurecem esta filiação. No relato de Jonas os processos de cura se dão sobre laicos comuns ou sobre monges, portadores de enfermidades como febre, loucura, ferimentos e possessões demoníacas, sendo que contabilizamos estas últimas na categoria relativa à aparição da figura do demônio. Em algumas passagens, contudo, as doenças não são identificadas. Vale lembrar que, coerentemente com a análise de Van Dam⁷², o processo de adoecimento e de cura aparece, em uma das passagens, relacionado à obediência ou desobediência dos monges, o que não deixa de ser um indicador do grau de coesão e harmonia de uma comunidade.

Entretanto, talvez o mais político dos poderes do santo seja a capacidade de prever eventos importantes, da envergadura de uma guerra civil ou da queda e ascensão de certos reinados. Em todo o relato o santo profere cinco destas sentenças, as quais envolviam Clotário, Teuderico e seus entes próximos e Teudeberto. Jonas tem o cuidado de citar quem foram os ouvintes destas profecias, sendo que mais da metade delas foi dita para a mesma pessoa que iria vivenciá-la, como foram os casos de Teuderico quando foi avisado de que seu reino viria abaixo, de Clotário, ao ser alertado sobre qual posição deveria tomar no conflito, e de Teudeberto, acerca de sua adoção forçada ou voluntária da vida monástica. A outra foi proferida para Crodoaldo, um nobre casado com uma das primas de Teudeberto mas partidário de Teuderico.

O âmbito do maravilhoso também permeia o texto por meio da aparição de anjos e dos sonhos. O episódio do anjo é bastante interessante porque aparece, no texto, diretamente relacionado à ida de Columbano para a Itália. Em uma visão, um anjo do Senhor aparece para o santo e o mostra a estrutura do mundo em um pequeno círculo, “assim como o universo é usualmente desenhado com uma caneta em um livro.”⁷³ Jonas chega a citar as palavras do anjo dirigidas ao santo: “Veja o quanto ainda permanece à parte do mundo. Vá para

72 VAN DAM, Raymond. *Saints and their miracles in late antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993, passim.

73 *Ibid.*, p. 61.

a direita ou para a esquerda que você desfrutará dos frutos do seu labor.”⁷⁴ A conotação é clara: o mundo ao qual Jonas se refere é o mundo cristão e Columbano ainda tinha muitas terras para evangelizar. A visão acontece no momento em que Columbano refletia sobre o plano de se dirigir aos eslavos e fez com que o santo mudasse de idéia e decidisse permanecer onde estava, “até que o caminho da Itália se abrisse perante ele.”⁷⁵

A sexta categoria do terceiro grupo, relativa à ocorrência de sonhos espetaculares, captou duas ocorrências. Uma delas já foi abordada aqui: trata-se do sonho tido pela mãe de Columbano durante sua gestação. A segunda narra um sonho tido pelo próprio Columbano, um sonho de teor profético que o mostrou o resultado da batalha entre Teuderico e Teudeberto. Segundo Jonas, o sonho teria ocorrido ao mesmo tempo em que a batalha real tinha seu desfecho. Para nós, a diferença entre sonhos e visões reside no estado desperto ou consciente que o observador do fenômeno apresenta: visões acontecem com o observador consciente, ao passo que sonhos se dão não no plano físico, mas no onírico.

No segundo texto, porém, obtivemos um quadro geral radicalmente diferente do encontrado no texto de Jonas. Muito menos contos folclóricos – e, na única ocorrência do gênero, mediante um confronto com um animal diferente –, ausência de milagres visando à satisfação de necessidades das comunidades, ausência de passagens demonstrando milagres que partem dos poderes do santo homem, assim como menções a aparições de anjos e sonhos fabulosos. Encontramos, por outro lado, maior frequência da ingerência divina – coerente com a ausência de poderes relacionados diretamente à personalidade do santo – e o maior dos milagres, a ressurreição de um morto. Segundo o relato foi, inclusive, após este milagre que os habitantes da região correram a Amando, “implorando que ele os fizesse cristãos”⁷⁶, e destruíram os templos onde até então prestavam cultos. Se desejarmos estabelecer um padrão comparativo, parece ser que, no texto relativo a Amando, embora os milagres sejam menos frequentes, são de uma magnitude maior. É o caso, por exemplo, da ocorrência

74 VAN DAM, 1993, p.61.

75 Ibid.

76 HILLGARTH, op.cit. p. 161.

de visões: aqui elas ocorrem diretamente para Amando, sendo ninguém mais ninguém menos que São Pedro quem aparece nas duas ocorrências.

As menções à figura do demônio, contabilizadas na segunda categoria do grupo, aparecem com a mesma frequência, porém com uma sutil mas significativa diferença: no relato de Jonas, o termo “demônio” propriamente dito quase não é usado enquanto sujeito de alguma ação. O que vemos mais são descrições de seus atributos e suas influências, o que pode nos permitir afirmar que este elemento é, neste texto, tratado de forma mais indireta e abstrata. Já no texto sobre Amando a situação é oposta: o demônio é tratado de forma pessoal, como agente das ações, tendo até uma fala registrada.⁷⁷ Deste modo o autor repete com frequência nomeações como o demônio, o inimigo, o espírito impuro, o diabo e similares, o que pode ter relação com a quase inexistência do recurso aos endemoniados, os quais, ao contrário, são bem mais frequentes no texto de Jonas. Isto sugere que a figura do endemoniado, embora não deixe de ser um canal de expressão da instância do mal, pode ser um recurso mais indireto de atestar sua presença e atuação no mundo.

5.6. CONCLUSÃO

O estudo dos resultados obtidos pela aplicação da grelha de categorias aos dois textos mostrou-se capaz de ilustrar algumas observações já feitas por estudiosos da relação entre Gália e Irlanda na primeira metade do século VII, por um lado, e por outro levantar outras questões. Muito já tem sido discutido acerca das especificidades do cristianismo gaélico, no entanto poucos pesquisadores efetivamente se puseram a buscar quais seriam os reflexos destas particularidades na produção de textos hagiográficos. Dentre estes, o trabalho que nos pareceu mais completo foi o de Picard, motivo pelo qual o tomamos como base para, a partir de suas premissas, redirecionarmos a análise comparativa empreendida. Colocamo-nos ao lado de Picard no sentido de que também pareceu-nos desejável buscar, nos exemplares representantes de cada tradição hagiográfica, reflexos dos traços culturais de cada uma das regiões em questão. Para tanto, como vimos, o autor debruçou-se, em especial, sobre a

77 HILLGARTH, 1992, p. 160.

comparação entre as distintas formas de tratamento do âmbito do maravilhoso presente em hagiografias insulares e continentais, o que optamos por manter em virtude das valiosas conclusões às quais se pode chegar mediante este rumo interpretativo. Todavia, a este enfoque acrescentamos outro, preocupado em utilizar estes textos como ferramenta para o maior entendimento dos fatores que podem ser capazes de explicar a intensidade com que o monasticismo columbiano foi recebido por significativa parte da aristocracia gaulesa.

Com efeito, os dados depreendidos corroboram as conclusões às quais chegou Picard, no que se refere aos traços estilísticos próprios de cada conjunto textual. Atenta a tais manifestações, a comparação mediante a análise de conteúdo mostrou a existência de características de uma e de outra tradições de produção hagiográfica em ambos os textos. Em outras palavras, embora com grandes diferenças de estilo, tanto a *Vita Amandi* quanto a *Vita Columbani* apresentam influências da cultura monástica irlandesa. Como supusemos de início, o relato sobre Columbano aproxima-se muito mais do quadro geral delineado por Picard para as hagiografias insulares; porém já dá sinais claros de íntima familiaridade com a tradição de escrita hagiográfica gaulesa. Fica, portanto, demonstrado, que a relação existente entre Gália e Irlanda, intensa pelo menos até o último quartel do século VII, ecoou nas hagiografias de dois dos principais representantes da mesma.

A bem da verdade, o uso da palavra “tradição” para referir-nos ao conjunto de características próprias de cada ambiente monástico é melhor aplicada à Gália, visto que nesta região as vidas de santos já vinham sendo escritas continuamente desde o final do século IV; na Irlanda, entretanto, a produção hagiográfica parece ter começado apenas na metade do século VII, com a *Vita Brigidae* de Cogitoso.⁷⁸ Desta maneira, ao tempo em que esta particular escrita iniciava-se na ilha, ela já conformava um gênero mais ou menos definido com seus *topoi*, suas regras e convenções, dentre as quais as manifestações fabulosas constituíam um dos elementos mais sobressalentes.

Alguns dos elementos mais comumente figurantes nas hagiografias produzidas na Gália desde o século IV são os milagres que de uma forma ou de outra nos remetem a milagres bíblicos: exorcismos, ressurreições e libertações

78 BIELER. L. The celtic hagiographer. *Studia Patristica*, Oxford: Peeters Publishers, v. 5, n.12, p. 243-65, dez. 1964.

de prisioneiros, como vimos. Segundo Picard, este tipo de milagre representa a maior parte dos prodígios encontrados nos textos continentais, especialmente naquelas do século VI. Assim temos, como exemplos, cura de cegos, de paráliticos – paralisia das mãos, na maior parte dos casos -, de leprosos e mudos, numerosos exorcismos e ressuscitação de crianças. Durante o século VII este tipo de milagre, embora tenha retido certa importância, começou a ceder espaço para outros elementos.

Em textos de origem irlandesa, contudo, o estudo de Picard demonstra que estes milagres bíblicos aparecem com menor frequência, por um lado, e com naturezas distintas, por outro - a não ser no caso da ressuscitação, já que este episódio costuma ser recorrente. A aplicação das grades trouxe uma maior ocorrência tanto de exorcismos quanto de curas no relato escrito por Jonas, porém neste não há um episódio narrando ressuscitação alguma; o que sim há, como vimos, é uma passagem em que as preces do santo chegam a impedir que a morte leve um dos irmãos. Já no caso de Amando temos a recuperação da vida de um condenado e um menor número de exorcismos e de curas, embora neste texto a figura do demônio seja abordada de forma mais concreta e direta, o que se reflete no uso de denominações mais contundentes.

A este respeito, Picard afirma que o fenômeno do demônio é, nas hagiografias continentais, sempre associado a males cotidianos, de maneira que acidentes e infortúnios são considerados frutos de suas ações: loucura e epilepsia, por exemplo, são tidas por manifestações diabólicas e, conseqüentemente, tratadas via exorcismo. Já nos textos insulares, embora o demônio apareça inserido na vida cotidiana, tais atividades não são tributadas a ele. Esta tendência mais realista no tratamento do diabo é todavia contrabalançada pela importância dada à figura do druida, uma personagem mais ou menos associada com a noção do mal. Os hagiógrafos continentais mencionam a presença de feiticeiros ou guardiões de templos pagãos, mas eles não colocam muita ênfase em seu poder ou em seus efeitos fantásticos. Desse panorama, temos, nos textos analisados, que em nenhum deles há referências a feiticeiros ou druidas, apenas uma vaga menção aos sábios irlandeses que decifraram o sonho da mãe de Columbano. Cremos que, se estes homens fossem clérigos, certamente isso seria explicitado no texto; se fossem druidas propriamente ditos, também. Se nada disso ocorre é porque, provavelmente, tratavam-se de

poetas, como vimos, os homens que eram tidos como sábios visto que não deixavam de ser, em boa medida, herdeiros da tradição oral druídica. Quanto à figura do demônio, à parte os casos de exorcismo, o texto sobre Amando encaixa-se mais nos padrões identificados por Picard, na medida em que encontramos associações mais diretas entre as ações do demônio e os incidentes cotidianos. Além disso, no caso de Amando, temos o confronto com uma serpente gigante, animal cuja aparição, segundo Picard, simbolicamente é associada ao demônio.

Contrariamente ao demônio, o anjo é a manifestação do bem e sua presença é prova irrefutável da santidade de um homem. O anjo, apesar de sua forma humana, é um ser sobrenatural e sua aparição é sempre uma ocasião de expressão do maravilhoso. Suas aparições ocupam, de acordo com Picard, um lugar muito importante na hagiografia merovíngia, posto que permitem ao hagiógrafo dar uma dimensão fabulosa à narrativa que seria difícil inserir no mundo concreto. O autor inclusive destaca o hagiógrafo de nosso interesse, Jonas de Bobbio, como um escritor que recorre com frequência a este recurso dentro de um mesmo padrão, encontrado, no caso da *Vita Columbani*, no episódio da situação de quase-morte de um dos irmãos, em que um anjo aparece para lhe informar da interferência das preces de Columbano. No relato encontramos mais outra passagem, em que um anjo aparece para o próprio Columbano para reafirmar a grande necessidade de seu trabalho evangelizador.

Para Picard e Hughes ⁷⁹, um dos motivos temáticos mais propícios à expressão do maravilhoso é o da viagem marítima, bastante familiar à literatura irlandesa; afinal, este povo vivia numa ilha e obviamente tinham muitas razões para empreender este tipo de viagens. De fato, encontramos este elemento no texto sobre Amando, sendo que nesta passagem há uma tripla ocorrência do fabuloso marítimo: o caso do peixe gigante, a irrupção de uma tenebrosa tempestade, só acalmada mediante a intervenção divina, e a segunda aparição de São Pedro para Amando. Neste caso o contexto marítimo fantástico é mesclado com o simbolismo do peixe – em outras hagiografias, é a pomba que aparece nesta situação –, o que nos dá uma dupla referência bíblica, pois o caso da tempestade acalmada pelo santo segue o exemplo de Cristo no lago Tibério.

79 HUGHES, Kathleen. *Early Christian Ireland: an introduction to the sources*. Londres: Ithaca, 1972. p. 210-212.

Segundo Picard, o gosto por milagres envolvendo elementos da natureza pode ser explicado pelo conhecimento genuíno das *Etimologias*⁸⁰ de Isidoro de Sevilha que parece ter existido nos círculos monásticos irlandeses. Como esta coleção de seres fabulosos chegou à Irlanda sem o estigma de paganismo, já que viera já sob a égide da cultura cristã, o autor deduz que o impacto sobre as escolas monásticas irlandesas deve ter sido grande.

Para finalizar nossas referências ao trabalho de Picard, restam os elementos fabulosos cuja origem se encontra nos contos folclóricos. Como vimos, são histórias envolvendo animais passíveis de serem encontradas em quase todas as hagiografias continentais ou insulares mas são, segundo o autor, um traço marcadamente afeito aos textos irlandeses. Quanto a este tópico vemos uma frequência sensivelmente maior no texto de Jonas, já que a única passagem nas quais há animais no texto sobre Amando, como exposto acima, é mais um símbolo das forças do mal do que um motivo próprio do âmbito do folclore. Este é, aliás, outro traço destacado por Picard, bastante comum nas hagiografias continentais: nelas os animais fantásticos são essencialmente diabólicos, ao passo que nos textos irlandeses estão mais próximos do âmbito dos contos de fadas. Nestes casos há, a título de exemplo, raposas espertas e a curiosa transformação de homens em sapos e similares.

Resta, ainda, salientar a construção dos textos analisados dentro do papel das hagiografias enquanto fixadoras de modelos que são, em última análise, sociais. O santo, como os antigos heróis, são, como destacamos, iniciadores, fundadores não apenas de um mosteiro, mas de uma tradição. Muito embora este atributo esteja muito mais visível no texto de Jonas, o relato sobre Amando também se baseia nele ao promover a imagem do “apóstolo de Flanders”, ou seja, o iniciador da tradição cristã naquelas terras hostis em que ninguém ainda se aventurara. Contudo, o texto é construído sobre um modelo distinto do que o do Jonas: neste o que perpassa o texto é o modelo do santo-eremita, enquanto o segundo propaga o de bispo-viajante. Não é à toa que a *Vita Amandi* bebe das águas inspiradoras da *Vita Martini*, como destacamos. Tais modelos não eram novos – é o que nos ensina o trabalho comparativo hagio-

80 HILLGARTH, J. N. Visigothic Spain and early Christian Ireland. *Proceedings of the Royal Irish Academy*, Dublin: v. 34, n. 62, seção C, p. 167-94, out. 1962.

gráfico. Mas serviram a propósitos específicos, próprios de um contexto social único, e as razões que motivaram, e, portanto, singularizaram, esse processo de reprodução devem ser evidenciadas pelo historiador – é o que buscaremos a partir deste ponto, retomando os dados extraídos dos estudos efetuados nos capítulos anteriores.

5.6.1. Columbano E Amando Como Agentes Históricos

A comparação dos dois textos teve também o intuito de identificar em ambos os relatos quais os elementos existentes relacionados tanto à atuação histórica destes homens quanto ao papel desempenhado pelo movimento columbiano dentro dos desenvolvimentos monásticos verificados na Gália da primeira metade do século VII. Em termos de dados emergentes a partir da aplicação do método, as categorias que se mostraram mais reveladoras neste sentido foram as do primeiro e segundos grupos, em especial este último. O primeiro grupo já foi discutido; passemos agora à apresentação das conclusões efetuadas a partir dos dados decodificados pelo segundo grupo.

As motivações atribuídas pelos autores dos textos às ações de seus heróis denotam, a um só tempo, a semelhança do ideal que os unia quanto a afiliação de cada texto ao ambiente que lhe deu origem. Assim vemos Amando, por exemplo, sendo representado, em mais de uma passagem, com uma mentalidade de busca do martírio que não consta no texto de Jonas. Para o ideal irlandês de vida monástica, o martírio era a própria *peregrinatio Dei*: a ida para terras distantes era em si mesma não apenas uma vivência do modelo de Cristo, mas também a vivência da ordem dada pelo Senhor a Abraão, passagem que, inclusive, aparece no texto de Jonas, mas não naquele sobre Amando. Contudo, o texto de Amando corrobora sua participação no movimento de expansão do monaquismo columbiano e a identificação com a proposta de passar a vida em exílio, cujo eixo era o sentimento de ser um estrangeiro em terras estrangeiras. A reiteração de sua busca pelo martírio nos moldes tradicionais pode ser, então, mais uma herança daqueles principais escritos hagiográficos que circularam pela Gália desde o século IV, tais como os escritos de Gregório de Tours, Sulpício Severo e Fortunato.

Por outro lado, as referências à motivação ascética que, segundo Jonas, movia os rigores do monarquismo irlandês são bem mais abundantes no texto de Jonas. Como vimos em capítulo anterior, não se tratava de, simplesmente, mortificar o corpo com o fim de enfraquecê-lo ou de uma espécie de masoquismo, mas de utilizar uma ferramenta de desenvolvimento espiritual de grande valor para os monges educados nesta tradição. Como fica atestado no texto de Jonas, tais práticas almejavam lograr o domínio sobre os sentidos e a reta conduta daí advinda, para que “a mente não fosse perturbada por pensamentos de fome”⁸¹. O ascetismo marcante do monarquismo irlandês pode também ser avaliado pelos penitenciais, documentos produzidos no seio daquela sociedade desde o século VI com objetivo semelhante: aperfeiçoamento moral.

Outras motivações retiradas da *Vita Columbani* também mostraram-se bastante elucidativas dos peculiares traços do monasticismo irlandês. O amor aos estudos - e não apenas as Escrituras -, o amor à solidão e a inserção no meio aristocrático são bem mais presentes no texto de Jonas. Esta inserção pode ser depreendida do alto número de passagens mencionando envolvimento com reis e do número de citações em que Columbano relaciona-se com magnatas francos, também maior do que o correspondente no relato sobre Amando. Como se não bastasse, também podemos observar que, das referências a estes aristocratas, a maior parte delas é feita em um tom positivo de intimidade, no caso de Columbano, o que já não pode ser dito sobre o texto de Amando. Neste, de cinco referências ao relacionamento com aristocratas, apenas duas ocorrem em um clima harmônico.

Naturalmente, isto não pode ser tomando como um índice do grau de êxito no estabelecimento das redes de relacionamentos de Amando, por dois motivos. Primeiramente, o menor número de passagens expressando estas relações é contrabalançado pela dupla menção ao contato direto com o papa e pela obtenção de seu aval para trabalhar na evangelização da Gália. Isto posto, nunca é demais lembrar que o que fica registrado em relatos mostra muito mais da hierarquia de valores de quem os escreveu do que de seus personagens. Como já foi exposto, Jonas escreveu seu relato visando não apenas a leitura e a meditação no calmo ambiente monástico, mas para uma importante parcela do segmento aristocrático da Nêustria e da Austrásia que apoiaram não

81 MURON, op.cit., p. 32.

só a expansão dos mosteiros ligados a Columbano, mas também a ascensão da facção de Clotário.

Este tipo de preocupação não parece ter ocorrido com o mesmo grau no momento de escrita do relato sobre Amando, um momento que já não foi marcado por sangrentas lutas fratricidas, senão que por uma maior unidade política do reino. Enquanto Jonas eleva a narração do conflito entre Columbano e o grupo liderado por Teuderico e por Brunhilda ao primeiro plano dos acontecimentos, o autor da *vita* de Amando mal menciona os atritos entre este e Dago-berto. Assim, temos, em Jonas, dezessete passagens narrando ações ocorridas num contexto de desafio aos poderes seculares e a constância da descrição de uma postura mais corajosa e altiva do que a de Amando. Este, em seu respectivo relato, parece se dar muito melhor com a hierarquia eclesiástica, o que não é surpreendente quando lembramos que não só ele foi consagrado bispo como atuou simultaneamente a outros nobres que também o foram. As reiteradas menções à sua ascensão hierárquica coadunam-se muito bem, portanto, com a postura humilde com que é retratado. De fato, enquanto o reconhecimento de Amando é descrito como “superior aos grandes e igual aos membros das camadas inferiores da sociedade”⁸², Jonas faz questão de mencionar a existência de ouro entre o grupo de Columbano.

Enfim, o que fica claro é que ambos os textos apresentam um alto teor propagandístico, mas o texto de Jonas, além do esforço de promoção da figura de Columbano, demonstra claramente o contexto político no e para o qual foi engendrado, bem como ecos da ascendência irlandesa do ambiente em que foi produzido. Com linguagem mais rebuscada e erudita, Jonas parece ter se esforçado em pintar o quadro dos primeiros anos de expansão do monaquismo columbiano na Gália; contudo, todo período de expansão encontra resistências e a com o movimento iniciado por Columbano não podia ser diferente. Daí, talvez, a descrição mesclada com cores guerreiras, próprias da nobreza com que ele tanto conviveu. Amando, fruto deste próprio movimento, já atuou em um segundo momento e já não atuava sozinho. A sociedade franca respirava ares políticos menos conturbados e o homem, a figura histórica de Amando, foi descrita em sua hagiografia como um bispo, um religioso de extremas fé e humildade: o “apóstolo da Bélgica.”

82 HILLGARTH, op. cit. p. 159.

6. CONCLUSÃO

O século VII d. C. configurou um momento de inegável especificidade na história do desenvolvimento do cristianismo na Gália merovíngia, pois nele encontramos as sementes de importantes alterações que obteriam maior vigor à medida que transcorria a segunda metade do século. Ademais, estes processos não se restringiram ao século VII, tendo deixado marcas que até hoje perduram no seio da religião cristã, nos cenários da França e Irlanda atuais e, talvez, em alguma medida, na visão de mundo ocidental e cristã contemporânea.

Estas transformações não se restringiram ao âmbito religioso, senão que ocorreram em paralelo com processos sociais mais amplos. Ao mesmo tempo em que o século VII foi testemunha dos últimos feitos gloriosos e, por fim, da derrocada do império romano oriental, a periferia setentrional do mundo mediterrâneo começou a ganhar destaque e a mostrar novos perfis. Como aponta P. Brown, desde a Irlanda até o sul da Suécia entraram em cena dinastias belicosas que, logrando maior controle efetivo dos recursos locais, estabeleceram contatos mais profundos e duradouros com os ricos reinos localizados mais ao sul. Desta maneira, uma série de sociedades praticamente desconhecidas até então começaram a ganhar contornos mais definidos e a estruturarem-se também como reinos.¹

1 BROWN, Peter. *El primer milênio de La cristiandad occidental*. Barcelona: Crítica, 1997, p. 174.

No caso da Irlanda, a partir de 560 a dinastia dos O'Neill começou a projetar-se desde o norte da ilha, com seus reis guerreiros construindo bases sociais e políticas de

fortes conotações imperiais. Ao mesmo tempo, o cristianismo passava de uma religião de minorias a um credo exclusivo dos poderosos clãs reais da ilha. Era o começo de uma época vigorosa para o cristianismo irlandês, marcada pelo crescente robustecimento cultural, político e social de seus mosteiros e pela emigração de monges cuja reputação santa chegou aos nossos dias. Evidentemente, a santidade destes homens foi produto de uma elaboração que partiu não somente dos círculos eclesiástico e monástico, mas também das sociedades em que estiveram inseridos, sendo, portanto, resultado de uma construção social que teve, como foi destacado, caracteres distintos conforme a época e o lugar em foco. Na pesquisa aqui empreendida, privilegiamos o contexto da Gália e da Irlanda desde finais do século VI até a primeira metade do século VII, dado o caráter fundamental da atuação que tiveram alguns dos filhos de ambos os territórios, enquanto baluartes da expansão dos ideais monásticos irlandeses.

O processo de expansão do monasticismo irlandês pode ser encarado como um dos principais pilares da história cultural da Alta Idade Média europeia, pois desencadeou movimentações que tiveram uma influência marcante naquele contexto. Optamos pela palavra “processo” em virtude do fato de que Columbano não foi, como ressaltamos, o único monge irlandês a cruzar mares e lançar as bases de um conjunto de casas monásticas relacionadas entre si. Lembremos que antes mesmo de Columbano desembarcar na Bretanha, um membro da linhagem real dos O’Neill, Columba, estabeleceu-se em Iona, terras escocesas, em 565, e de lá erigiu um

império espiritual no norte muito parecido com o extenso reino estabelecido recentemente por seus parentes, os O’Neill. Iona constituía o vértice de uma pirâmide de mosteiros reais instalados entre o sul da Irlanda e as ilhas Hébridas. A partir de 635 os monges de Iona reinstauraram o cristianismo na Nortúmbria. Lindisfarne, chamada até os nossos dias de ‘Ilha Santa’, se converteu na Iona dos saxões do norte. Estreitamente vinculada a dois dos maiores poderes existentes nas ilhas britânicas, o dos O’Neill da Irlanda e o dos reis da Nortúmbria, Iona passou a dominar o mundo celta desde sua extremidade mais setentrional. Aquele seria o começo de uma nova era do cristianismo irlandês.²

2 BROWN, 1997, p. 178.

Por sua vez João Lupi, um dos maiores especialistas brasileiros sobre o tema, assim sintetiza o assunto, tanto em termos de significado histórico quanto do estágio dos debates acadêmicos:

Com alguns reparos sobre os exageros iniciais já não se duvida hoje que foram os mestres irlandeses que a partir do século VII difundiram o saber que só eles – e os visigodos da Ibéria com quem mantinham contato – conseguiram conservar nos três a quatro séculos em que a decadência do Império Romano e as invasões germânicas destruíram a vida intelectual do Ocidente. Os irlandeses a reconstruíram, e depois se apagaram diante do renascimento do saber europeu.³

Muito embora discordemos da menção à “destruição da vida intelectual do Ocidente”, a razão do destaque dado a Columbano neste trabalho foi sua participação na raiz do processo que, mais tarde, levaria o cristianismo a atingir as zonas mais ruralizadas da Gália e Itália, lado a lado com o movimento beneditino. Ainda que, com o já comentado sucesso da regra de São Bento, o monaquismo céltico não tenha, no continente, tido uma efetiva posteridade para além do século IX, pode-se afirmar que ele sobreviveu através de elementos da regra de Columbano que foram acrescentados à regra beneditina.⁴

O que permanece inconteste é o fato de que a atuação dos monges irlandeses na Gália fez com que o monasticismo ali encontrado – em que pesem as especificidades no seio do conjunto, como procuramos deixar claro - assumisse novas – e, dentre estas, algumas duradouras - características. Uma das mais contundentes delas foi o fortalecimento das práticas penitenciais privadas em terras continentais. O penitencial de S. Columbano foi escrito durante sua atuação na Gália e é um dos exemplares de uma singular documentação originada na Irlanda altomedieval que tem muito a contribuir para o estudo da Alta Idade Média. Para isso, porém, os penitenciais requerem um certo conhecimento da cultura irlandesa antiga, o que foi proposto no capítulo reservado para o tema.

3 LUPÍ, João Eduardo Pinto Bastos. Os Druidas. *Brathair*, Rio de Janeiro: v.1, n.4, p. 70-79, 2004. Disponível em: www.brathair.com. Acesso em 20/06/09.

4 TORRES, Moisés Romanazzi. O desenvolvimento da cultura letrada nas ilhas do norte e sua influência no mundo carolíngio. *Brathair*, Rio de Janeiro: v.1, n.1. p. 59-74, 2001. Disponível em: www.brathair.com. Acesso em 28/01/10.

Vimos, então, que os mecanismos do sistema penitencial irlandês podem ser relacionados, por um lado, à proximidade com as concepções do cristianismo egípcio e, por outro, com as próprias características da cultura irlandesa. Nesta, um profundo sentido de honra movia todo um complicado sistema de tarifas, encontrado não apenas nas leis celtas como também nas germânicas. Sendo não apenas um sentimento pessoal, mas também coletivo – já que uma desavença pessoal, por exemplo, era estendida a todo o clã -, a manutenção do equilíbrio entre perda e restituição da honra era calibrada segundo critérios distintos. As variações ocorriam de acordo com a sociedade em questão, mas no caso da Irlanda as prescrições eram notavelmente precisas. O postulado tácito era o de que a honra, embora a todo tempo sob o risco de ser maculada, devia ser satisfatoriamente restituída, mediante algum mecanismo previamente estabelecido pelo sistema: um presente, um serviço ou, por vezes, o derramamento de sangue.

Analogamente, a visão cristã de mundo ali construída defendia que a alma, constantemente maculada pelos pecados humanos, devia ter sua pureza restabelecida mediante a aplicação de uma “tarifa” específica, isto é, a penitência. Tal como as admoestações acerca dos delitos civis eram precisas, os penitenciais também o eram – e há nestes, inclusive, menções a práticas de interesse dos clãs, como vimos. Os mecanismos de restauração da pureza perdida deviam ser rápidos, concretos e efetivos, de forma que o ser humano pudesse apresentar-se perante Deus devidamente imaculado. Afinal, como vimos, na Irlanda foram os clérigos, em sua faceta de escritores, os que salvaram a literatura, de caráter exclusivamente oral, de seu país, e assim, ao serem fixadas por escrito, as leis e a poesia pré-cristãs da Irlanda passaram a formar parte da nova ordem cristã. Os penitenciais são, desta maneira, um exemplo do que afirmara André Vauchez acerca da Igreja Medieval: ela teria privilegiado uma leitura do Antigo Testamento em detrimento do Novo, na tentativa de restabelecer antigas observâncias vetero-testamentárias visando à imposição da obediência a certos preceitos e à regulamentação de práticas exteriores, objetivando extirpar as práticas que consideravam supersticiosas.⁵

5 VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 214.

Além disso, a pesquisa levantou uma segunda questão no que se refere ao florescimento de casas vinculadas ao monaquismo columbiano na Gália: quais seriam os fatores capazes de explicar a identificação de uma parcela importante da aristocracia franca com a proposta trazida por Columbano? As famílias privilegiadas pelo relato de Jonas de Bobbio nos remeteram, sobretudo, à corte de Dagoberto I (623-630), já que alguns de seus eminentes membros, cortesãos opulentos, se retiraram da vida mundana para converterem-se, seja como bispos ou fundadores de novos monastérios, em protagonistas locais poderosos e influentes da história da região norte da Gália. Fundaram em suas possessões grandes monastérios, à frente dos quais se encontravam parentes seus entregues à vida monástica, desta forma transferindo à família a aura de santidade que reforçava o prestígio desfrutado. Apesar de terem sido as regiões mais ao norte da Gália o palco das principais movimentações nesse sentido, tomamos o caso de Amando, um aquitânio, como símbolo desta geração de homens que encabeçaram a segunda vaga de expansão do monaquismo columbiano na Gália. Filho de nobres, contemporâneo aos cortesãos de Dagoberto, Amando travou contatos com discípulos do movimento columbiano e tornou-se um expoente da geração que tomou para si a *peregrinatio*.

Conforme foi visto, o monaquismo irlandês esteve, desde muito cedo, intimamente vinculado com os grupos de poder, e tal traço perdurou no trabalho de Columbano na Gália. A relação do monasticismo com a camada aristocrática da sociedade não configurou exatamente uma novidade na Gália; afinal, muitos devotos de S. Martinho, no século IV, eram terratenentes. No entanto aqueles homens eram, em geral, magnatas que viviam distantes dos centros de poder. Columbano, ao contrário, dirigiu-se, desde o princípio, diretamente à corte real. Ou seja, a mensagem de austeridade trazida com vigor por Columbano foi endereçada, sobretudo, aos nobres. Segundo P. Brown, isso se deveu à sua experiência prévia na Irlanda, a qual teria lhe proporcionado a certeza de que os reis, os cortesãos e os guerreiros necessitavam dos remédios da penitência, mais do que a maioria.⁶ A eles, portanto, Columbano teria dirigido sua mensagem de austeridade.

De fato, a hagiografia de Columbano reflete este direcionamento, na medida em que nela figuram não só muitos dos principais nomes do extrato aristo-

6 BROWN, op.cit. p. 139.

crático como, além disso, passagens cuja redação permite entrever valores e visões próprias do mesmo. As próprias fundações das casas columbianas também atestam esta vinculação – Annegray, Luxeuil e Bobbio foram estabelecidos em terras doadas por reis. Brown demonstra que os manuscritos copiados em Luxeuil revelam o conhecimento das artes burocráticas utilizadas na corte dos francos, aplicadas agora à cópia dos textos sagrados.⁷ Com efeito, Luxeuil seguiu prosperando durante o mandato dos abades francos posteriores, e converteu-se em um celeiro de monges e bispos que em pouco tempo se espalharam por outros territórios. Na Gália como na Irlanda, as grandes famílias que fundaram mosteiros nas regiões nortistas os trataram como mosteiros familiares.

A explicação sugerida por P. Brown para o respaldo angariado pelo monaquismo columbiano junto ao segmento aristocrático se baseia na supressão de uma angustiante dúvida que já vinha sendo discutida pelos romanos do Oriente: poderia um laico se salvar? Como fazê-lo? A resposta dada por são Columbano e seus sucessores teria sido, em certos aspectos, extremamente rígida, mas em outros bastante generosa. Os laicos pertencentes às camadas mais altas da aristocracia, em sua maioria guerreiros, podiam abrigar a esperança da salvação desde que mantivessem contato com os mosteiros. Eles poderiam expiar seus pecados ingressando em um convento e submetendo-se aos rigores da vida monástica, ou poderiam buscar as orações dos monges e efetuar generosas doações destinadas à manutenção dos conventos.⁸ O ideal era que se submetessem com regularidade, mesmo sendo leigos, ao austero conhecimento de si mesmo que praticavam os monges, corporificado nos penitenciais. Só assim poderiam ter a segurança de que surtiriam efeito as penitências e, desta forma, de que suas almas encontrariam a salvação. Embora de cunho mais individualista, a perdurabilidade desta prática indica que, de fato, ela foi ao encontro de alguma necessidade da época – dos leigos e/ou dos clérigos irlandeses. Para Brown isso foi o que um setor influente da aristocracia franca desejava ouvir: a penitência podia estender-se aos laicos. A este respeito encontramos, em nossa análise, referências ao grande valor atribuído pelos monges irlandeses à “cura” das almas produzida pela aplicação sistemática

7 Ibid.

8 Ibid, p. 140.

dos penitenciais, o que ficou expresso nas passagens em que Jonas explicitava seus juízos de valor, relatadas quando analisamos a categoria que demarcava os posicionamentos do autor do texto.

As influências da cultura irlandesa altomedieval em nosso estudo mostraram-se presentes, portanto, nos resultados obtidos pela análise documental empreendida. Primeiro, pudemos observar que o relato escrito por Jonas de Bobbio apresenta traços próprios do estilo irlandês de composição hagiográfica, ainda que mesclados com caracteres da tradição gaulesa. Os clérigos irlandeses se aferraram com entusiasmo às fórmulas do Antigo Testamento, as quais garantiam as normas, o status e a “pureza” daquele grupo sacerdotal. De fato, tais fórmulas fazem parte do relato de Jonas, mas não do que narra a vida de Amando.

Segundo, fica nítido, no relato de Jonas, a extensão das leis de clientela e reciprocidade aos relacionamentos entre abades e seculares, mas o mesmo já não pode ser dito em relação ao relato sobre Amando. Do aprofundamento sobre a história monástica irlandesa ficou evidente que no séquito de qualquer abade se confundiam os seculares com os clérigos, e seus “familiares” em sentido amplo eram uma extensão de seu monastério. Ademais, nos resultados extraídos pela aplicação da grelha de categorias, sublinhamos o apreço com que os monges irlandeses se voltavam para suas tradições orais pré-cristãs, registradas pelos próprios clérigos. Talvez o mais importante nem seja o sentimento de valorização propriamente dito, já que este não configurava exatamente uma originalidade, mas a evidência textual que atesta o reconhecimento social dirigido aos herdeiros da tradição oral druídica - os poetas. Por outro lado, tanto a análise hagiográfica quanto o estudo do penitencial de Columbano confirmaram a necessidade, profundamente inscrita naquela cultura, de que os leigos, assim como os monges e o clero, deveriam dirigir-se ao seu “amigo da alma”, *an-mcharae*, o encarregado de lhes receitar a penitência. Afinal, no mundo celta, o “amigo da alma” tinha que atuar não apenas como médico, mas também como juiz, isto é, um mediador que garante a satisfatória reposição dos bens perdidos, fossem eles materiais ou espirituais.

Terceiro, tanto as Crônicas de Fredegário quanto a *Vita Columbani* – este documento, inclusive, mais do que aquele – pintam Columbano com cores próprias de uma visão de mundo mais aristocrática e guerreira. Vimos como

ambos foram redigidos visando, em larga medida, a circulação não apenas dentro dos nichos monásticos, mas também - e, no caso das Crônicas, sobretudo - os meios aristocratas que proveram apoio às casas fundadas pelo grupo de Columbano e por seus sucessores francos. Traçamos as relações entre estas magnas famílias e o sectarismo político que assolou os reinos francos até o começo do século VII e contrastamos esta forma descritiva com a encontrada na *Vita Amandi*, produzida em um contexto político radicalmente distinto. Se, como afirma como Le Goff⁹, nos séculos VII e VIII é possível observar o ideal aristocrático invadir a literatura hagiográfica a ponto de lhe impor um tipo aristocrático de santo, então a *Vita Columbani* aponta esta tendência, tanto pelas relações sociais tecidas por Columbano quanto pelo que pôde ser percebido em sua hagiografia. No caso de S. Amando, a intimidade com o segmento aristocrático, embora fortemente presente em sua trajetória pessoal, consta em sua *vita* com intensidade muito menor.

Todavia, pudemos perceber que em um item particular o monasticismo irlandês se apartou, aparentemente, do mundo aristocrático com o qual compartilhou valores e princípios. Ficou claro que um dos principais preceitos que o monaquismo irlandês tomou do Antigo Testamento foi a ordem dada por Deus a Abraão para deixar para trás sua terra natal e seus familiares: o desterro experimentado por amor e obediência a Deus. Demonstramos, a este respeito, que este ideal e esta experiência podem ser remetidos, em termos de literatura hagiográfica irlandesa, à *Vita Patricii*. Ora, se para a camada aristocrática laica o desterro dispunha de um significado extremamente negativo¹⁰, para os monges - e sobretudo para os conversos de estirpe real - o desterro constituía um estado honroso. Afinal, não parecia haver melhor oportunidade de separar-se das comodidades mundanas e da proteção do próprio parentesco. Foi um desterro que determinou o estabelecimento de Columba em Iona e foi, de fato, a idéia deste “desterro” determinaria os movimentos de muitos irlandeses e saxões pela Europa continental. Embora a propagação do cristianismo tenha sido fruto destes movimentos, ela parece ter constituído apenas uma parte do fenômeno da *peregrinatio*, da interminável peregrinação por terras estranhas,

9 LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. São Paulo: Editorial Estampa, 1993, p. 208.

10 BROWN, op. cit. p. 178.

empreendida por amor a Deus.¹¹ Sendo assim, acreditamos que, em lugar de ver nisso um afastamento ou uma diferenciação, é mais acurado entender o processo como uma reelaboração, ou seja, a percepção de que a idéia do des-terro assumiu um novo sentido, o qual parece ter ido ao encontro de uma necessidade própria de um segmento social da época. Em outras palavras, os resultados aqui obtidos colocam-nos ao lado de I. Wood, quando esclarece que Columbano atuou na França não como um inovador absoluto, senão que como um catalisador.¹²

Uma contribuição decisiva foi a sua, portanto, mas não a única. Afinal, tradições monásticas gaulesas anteriores à sua chegada ainda floresciam, e a sua própria não caracterizou um bloco homogêneo, tendo sido marcada por variações em seus métodos e oscilações em sua trajetória na Gália. Tampouco devemos creditar os desenvolvimentos posteriores à pessoa de Columbano, noção que, evidentemente, é a que busca construir sua hagiografia. É difícil sustentar a hipótese de que Columbano tenha rumado à Gália com algum tipo de programa missionário previamente definido, pois sua trajetória esteve muito vinculada às vicissitudes políticas e eclesásticas. Até porque, como ressaltado, sua própria hagiografia afirma que, ao sair da Irlanda, seu grupo não tinha um destino definido.

É igualmente importante lembrar que a própria Gália já vinha sofrendo mudanças significativas, de modo que a chegada de Columbano encontrou um quadro instável, no qual pairavam muitas incertezas e lacunas, cenário propício ao surgimento – ou, como é caso, a introdução – de novas propostas e ideais. O monasticismo da Itália, Espanha e Gália estava, até então, sob a completa jurisdição e influência das cidades. A primeira grande vaga de fundações monásticas foi urbana, cujo papel central coube aos bispos, os líderes aristocratas das cidades. Nos séculos V e VI mosteiros deste tipo – Paris, Reims, Poitiers, Metz, Auxerre, Borgos, Trier, dentre outros - rapidamente se estenderam sobre a Gália. Portanto, o que se deu com a introdução do monasticismo irlandês foi uma alteração mais de mentalidade do que de práticas sociais, uma mudança de rumos que levaria à fundação de mosteiros em propriedades rurais particulares, cuja organização interna era uma combinação das regras benediti-

11 BROWN, 1997, p.178.

12 WOOD, Ian. *The Merovingian Kingdoms: 450-751*. Nova York: Longman, 1994, p.185.

na e columbiana mas que deveram sua existência, direta ou indiretamente, a Luxeuil.¹³

Autores como Wallace-Hadrill destacaram as diferenças entre a proposta de vivência religiosa trazida por Columbano e a anteriormente existente na Gália. Nesta perspectiva a piedade irlandesa estaria mais focada no relacionamento entre Deus e os homens, e não tanto sobre relíquias ou sobre santos locais.¹⁴ Os resultados aqui obtidos foram ao encontro desta noção. Vimos que, no texto produzido por Jonas, as passagens de louvor existentes são bem mais elaboradas do que as encontradas no texto de Amando. No primeiro texto elas são dirigidas à apreciação e ao enaltecimento dos mecanismos que regem o relacionamento de Deus com os homens, tais como os estados mentais e psicológicos que os fiéis deviam atingir para a adequada comunicação com a divindade - e a conseqüente satisfação dos anseios - e, inclusive, as expectativas desta para com os seres humanos. Já no segundo texto o louvor, além de aparecer com maior freqüência, é dirigido mais à pessoa de Amando e suas maravilhosas virtudes, as quais acabam soando um tanto distantes do comum dos fiéis. Ou seja, enquanto o texto de Jonas é bem mais pedagógico, no sentido de demonstrar por meio de quais estratégias e mecanismos de auto-conhecimento e auto-domínio o ser humano pode se aproximar de Deus, o relato sobre Amando está mais preocupado em descrevê-los em tons fabulosos do que em ensiná-los.

Ainda assim, cremos que reconhecer que o monasticismo irlandês tenha trazido consigo um novo impulso ascético e religioso não significa negligenciar o inegável apoio de magnatas e reis - como Clotário II e seu filho Dagoberto I - enquanto fatores explicativos da propagação do movimento. Isto porque, se tomamos o partido das especificidades da fé disseminada pelas casas columbianas, corremos o risco de ver este patrocínio real como conseqüência, e não causa, do prestígio adquirido pelos mosteiros hiberno-francos. Foram, por exemplo, as fortes conexões políticas de Eustásio, o abade sucessor de Columbano em Luxeuil, com Clotário II que lhe possibilitaram retirar o mosteiro da

13 PRINZ, Friedrich. Columbanus, the Frankish nobility and the territories east of the Rhine. In: CLARKE, H. B. e BRENNAN, Mary (ed.). *Columbanus and merovingian monasticism*. Oxford: B.A.R International Series 113, 1981, p.73.

14 WALLACE-HADRILL, J. M. *The Frankish church*. Nova York: Oxford University Press, 2001, p. 69-70.

instabilidade instaurada após a expulsão de Columbano por Brunhilda. Após o término das guerras civis, em 613, como vimos, Clotário tornou-se o único governante do reino franco e, a partir daí, iniciou-se uma relação de cooperação mais efetiva entre o rei e os monges hiberno-francos.

Esta relação seria, todavia, ainda mais implementada nas próximas gerações. Dagoberto I, juntamente com Elígio, um de seus eminentes cortesãos, fundou o mosteiro de Solignac, de linhagem irlandesa. Dagoberto também participou do estabelecimento do mosteiro de Elnone, liderado por Amando, como vimos. O filho mais velho de Dagoberto, Sigiberto III (634-656), fundou conjuntamente com os Pepínidas o mosteiro duplo de Stavelot-Malmedy, inspirado em Luxeuil. O segundo filho de Dagoberto, Clodoildo, e seu prefeito-do-paço Erchinoaldo, erigiram o mosteiro irlandês de Lagny. A rainha Batilda, consorte de Clodoildo, em 657 fundou, como uma casa ligada a Luxeuil, o grande mosteiro de Corbie em 657, que se tornaria um centro de estudo merovíngio.

Deste quadro, emana a possibilidade de que o significado mais prático destas fundações monásticas e da atribuição de funções episcopais a homens que haviam servido à casa real tenha sido um empenho deliberado em atar mais veemente o universo eclesiástico ao governo de Clotário e de Dagoberto. Após anos sangrentos, a noção de que um episcopado fiel ajudaria a conter novas turbulências e, desta forma, contribuiria para a manutenção da estabilidade no reino, devia estar na primeira ordem das preocupações dos soberanos francos. Afinal, bispos contrários às disposições reais eram incômodos tanto vivos quanto mortos, caso em que poderiam tornar-se mártires adorados pelo povo – como atestam as *vitae* de Leudegário de Autun e de Praieto. Sem esquecer, obviamente, da deterioração da imagem e da memória dos adversários de Clotário II, especialmente Brunhilda e seus partidários – o que aparece em primeiro plano, como vimos, tanto na *Vita Columbani* quanto na *Chronica* de Fredegário, baseada naquela. A construção enaltecida da memória de Columbano foi, então, a outra face desta moeda.

Com isto, fica claro também que, embora o texto de Jonas seja mais próximo da tradição hagiográfica irlandesa, o monasticismo descrito pelo autor é muito mais o de homens da segunda geração do monasticismo columbiano. As casas monásticas fundadas por estes homens obtiveram sua imagem propagada nesta hagiografia - dada a íntima relação entre Clotário II e Luxeuil, já que

Jonas menciona, em três passagens, as predições do santo homem acerca do sucesso que seria obtido pelo rei. No caso do relato da vida de Amando, vimos que o texto é, claramente, próprio do estilo gaulês de composição de textos, embora também conte com alguns traços da escrita irlandesa. Em geral, há nele muito menos elementos filosóficos – exercícios de auto-conhecimento e auto-domínio, meditações sobre os mecanismos que regem as relações entre os homens e Deus – do que no primeiro. Se Amando foi um dos nomes que mais se destacaram da geração de nobres francos que abraçaram o ideal da peregrinação por amor a Deus, então sua hagiografia reflete bem esta síntese.

Assim, pois, esperamos ter deixado evidente o aspecto social do processo de construção da santidade destes homens, para além da função pastoral das hagiografias. Sem desconsiderá-la, naturalmente, buscamos ilustrar como o culto aos santos cristianizou o ambiente animístico, povoando-o com um poder que suplantava árvores sagradas, poços e pedras da religião pagã – reiterados em ambas as hagiografias - e estabelecendo um calendário baseado nos festivais dedicados aos santos. Por estas e outras estratégias, o cristianismo começou a penetrar a vida e as crenças cotidianas. Líderes cristãos promoveram o culto aos santos contando suas histórias, como parte de um esforço pedagógico para disseminar idéias cristãs entre a população e encorajar senhores laicos a patrocinarem seus lugares sagrados, igrejas e mosteiros. Sendo assim, os milagres que acompanhavam estes santos serviam como validação para a verdade cristã e para a santidade dos mensageiros escolhidos por Deus, os santos, e por extensão a igreja ou os monastério ligados a eles.¹⁵

Mais do que Columbano e Amando, e mesmo para além das décadas que assistiram ao florescimento de mosteiros desta linhagem, o século VII esteve inserido em um contexto no qual a Europa ocidental havia começado a afastar-se do Mediterrâneo. A riqueza da Gália setentrional aumentara consideravelmente a partir do ano de 600 com a chegada dos francos ao acesso ao mar do Norte, e a partir daí a Europa nortista começava a encontrar sua própria voz. Uma realidade nova, já que o “mundo” ocidental não era mais visto apenas desde Roma ou Constantinopla. Novas peças ganharam projeção neste tabuleiro; dentre elas, a Irlanda e as regiões menos romanizadas da *Francia*. Este

15 JOLLY, Karen Louise. *Popular religion in late saxon England: elf charms in context*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996, p. 28.

foi o momento em que, mais ou tanto quanto a forma irlandesa de religiosidade cristã, a estrutura organizacional do monasticismo que conformava seu pilar central contribuiu para o advento do monastério familiar aristocrático medieval. Em outras palavras, o monasticismo irlandês também trouxe consigo condições organizacionais que em alguma medida possibilitaram a criação de um novo tipo de monastério na Alta Idade Média: senhorial, agrário, aristocrático e real.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

7.1 OBRAS CITADAS

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

BIELER, Ludwig. Libri Epistolarum S. Patricii Episcopi. *Classica et Medievalia*, Aarhus: University of Aarhus.

_____. The Irish Penitentials. In: *Scriptores Latini Hiberniae*, V. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1963.

_____. The celtic hagiographer. *Studia Patristica*, Oxford: Peeters Publishers, v. 5, n.12, p. 243-65, dez. 1964.

CAHILL, Thomas. *How the Irish saved civilization*. Nova York: Doubleday, 1995.

COLGRAVE, Bertram; MYNORS, R. A. B. (eds.) *Bede's Ecclesiastical History*. Nova York: Oxford University Press, 1993.

DELARUELLE, E. *La piété populaire au Moyen Age*. Turim: Bottega d'Erasmus, 1980.

DELEHAYE, H. St. Martin et Sulpice Sévère. *Analecta bollandiana*, Bruxelas: Société des Bollandistes, v. 3, n. 38, p. 77, 1920.

DELUMEAU, Jean. *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse: Privat, 1979.

D'UNRUG. M. C. *Analyse de contenu et acte de parole*. Paris: Ed. Universitaires, 1974.

- FONTAINE, Jacques. Sulpice Sévère: vie de Saint Martin. *Sources chrétiennes*, Paris: Les Éditions du Cerf, v. 12, n.133, p. 201-2, set.1967.
- HOWLETT, David. *Muirchu Moccus Mactheni's 'Vita Sancti Patricii'*. Dublin: Four Courts Press, 2006.
- KRUSCH, B. (ed.) Passio S. Leudegarii Episcopi Augustodiensis e Passio S. Praiecti. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum v.5*, Hannover, 1910.
- _____ (ed.) Vita Amandi Episcopi. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, v.5. Hannover, 1910.
- MABILLON. *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*. Paris: Louis Billaine, 1677.
- MANSELLI, R. *La religion populaire au Moyen Age: problèmes de method et d'histoire*. Montreal: Institut d'Études Médiévales, 1975.
- MARKUS, R. A. Pelagianism: Britain and the continent. *Journal of ecclesiastical history*, Nova York: Cambridge University Press.
- VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les process de canonisation et les documents hagiographiques*. Paris: École Française de Rome Palis Farnèse, 1988.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- WALKER, G. S. Murdoch (ed.) *Sancti Columbani Opera: scriptores latini hiberniae*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1957.

7.2 OBRAS CONSULTADAS

- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BASTOS, Mário Jorge da; FORTES, Carolina Coelho; MALEVAL, Maria do Amparo; OLIVEIRA, Bruno de Melo; SILVA, Andréia Crista Lopes (orgs.). *Idade Média: abordagens multidisciplinares*. Rio de Janeiro: PEM, 2009.
- BILLER, P. & MINNIS, A. (eds.) *Handing sin: confession in the middle ages*. York: York Medieval Press, 1998.
- BINCHY, D. A. Patrick and his biographers. *Studia Hibernica*, Dublin: St. Patrick's College, 1962.
- BOWEN, E. G. *Saints, seaways and settlements in the Celtic Lands*. Cardiff: University of Wales Press, 1969.
- BONASSIE, Pierre. *Del esclavismo al feudalismo em Europa Occidental*. Barcelona: Crítica, 1993.

- BREATNACH, Liam; MCCONE, Kim; Ó CORRÁIN, Donnchadh (eds.) *Sages, saints and storyteller*. Dublin: Maynooth, 1989.
- BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- _____. *The Cult of the Saints*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- _____. *El primer milênio de La cristiandad occidental*. Barcelona: Crítica, 1997.
- BURY, John B. *The life of Saint Patrick and his place in History*. Londres: Charlesworth, 1998.
- CAPPUYNS, Maiul. Le *De imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Erigène. In: *Recherches de théologie et philosophie médiévales*. Paris: Peeters Publishers, v.1, n.3, mai.1965.
- CARDOSO, Ciro F., VAINFAS, R. (org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARDOSO, Ciro F. *Narrativa, sentido, história*. São Paulo: Papirus, 1997.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- CHARLES-EDWARD, T. M. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. The social background to Irish peregrination. *Celtica*, Dublin: School of Celtic Studies.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.
- CLARKE, H. B; BRENNAN, Mary (Ed.) *Columbanus and Merovingian monasticism*. Oxford: BAR International Series II3, 1981.
- DAVIES, John. *A history of Wales*. Londres: Allen Lane, 1993.
- DAVIES, Oliver. *Celtic spirituality*. Nova York: Paulist Press, 1999.
- DELEHAYE, H. *Les Legendes Hagiografiques*. Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973.
- DE VOGUÉ, Adalbert. *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*. Turnhout: Brepols, 1985.
- DIEM, Albretch. *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*. *Speculum*, Cambridge: The Medieval Academy of America, v.82, n.1, p. 521-559, Jul. 2007.

- DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism: from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2000.
- ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 3, 1999, Rio de Janeiro. *Atas...* Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001.
- ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA ABREM, 4., 2001, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.
- ENCONTRO REGIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 1., 2006, Rio de Janeiro. *Atas...* Rio de Janeiro: H. P. Comunicação, 2007.
- ENCONTRO REGIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 2.; ENCONTRO DO NÚCLEO DIMENSÕES DO MEDIEVO (*Translatio Studii*), 1, Niterói. *Idade Média: abordagens multidisciplinares*. Rio de Janeiro: PEM, 2009. xii, 220f.
- ETCHINGHAM, Colmán. *Church organization in Ireland: AD 650 to 1000*. Co. Kildare: Leinster Leader, 2002.
- FITZPARICK, Benedict. *Ireland and the foundation of Europe*. Nova York: Funk & Wagnals, 1927.
- FLETCHER, Richard. *The conversion of Europe*. Nova York: Henry Holt, 1998.
- FONTAINE, J; HILLGARTH, J. N. (eds.). *Le septième siècle: changements et continuités*. Londres: Instituto Warburg, 1992.
- FONTAINE, Jacques. Sulpice Sévère: vie de saint Martin. *Sources chrétiennes*, Paris: Les Éditions du Cerf, v. 12, n.133, p. 201-2, set.1967.
- FOUCAULT. Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FREITAS, Edmar Checon de. *Martinho de Tours: o apóstolo da Gália. Monaquismo e evangelização na Vita Martini de Sulpício Severo*. Niterói, 2000. 189f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000.
- GAUDEMET, J. Les aspects canoniques de la règle de Saint Colomban. In: CONGRÈS INTERNATIONAL DE SAINT COLOMBAN, 1, 1950, Luxeuil. *Atas...* Paris: Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France, 1951.
- GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. New York: Oxford University Press, 1988.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- GOUGAUD, Louis. *Christianity in celtic lands: a history of the churches of the celts, their origin, their development, influence, and mutual relations*. Dublin: Four Courts Pr Ltd, 2004.
- GUREVICH, Aron. *Medieval popular culture*. Problems of belief and perception. Tradução de János M. Bak e Paul A. Hollingsworth. Cambridge: University Press, 1993.
- HEAD, Thomas. Hagiography, an introduction: the meanings of the term. *The ORB encyclopedia*, Nova York: College of Staten Island. Disponível em: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/hagio.htm>.
- HILLGARTH, J. N. (ed). *Christianity and paganism, 350-750: the conversion of Western Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- _____. Visigothic Spain and early Christian Ireland. *Proceedings of the Royal Irish Academy*, Dublin: v. 34, n. 62, seção C, p. 167-94, out. 1962.
- HUGHES, Kathleen. *Early Christian Ireland: an introduction to the sources*. Londres: The Sources of History, 1972.
- JAMES, Edward. *The Franks*. Nova York: Basil Blackwell, 1988.
- _____. *Ireland and Western Gaul in the merovingian period*. Cambridge University Press, 1982.
- JOLLY, Karen L. *Popular religion in Late Saxon England*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1995.
- _____. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. São Paulo: Editorial Estampa, 1993.
- _____. (dir.) *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Trad. de Hilário Franco Jr. et al. São Paulo: Universidade do Sagrado Coração, 2002.
- LEHANE, Brendan. *Early celtic Christianity*. Nova York: Barnes & Noble, 1993.
- LITTLE, L. K.; ROSENWEIN, B. H. (eds.) *La Edad Media*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- LUPI, João Eduardo Pinto Bastos. Os Druidas. *Brathair*, Rio de Janeiro: v.1, n.4, p. 70-79, 2004. Disponível em: www.brathair.com.

- MACMULLEN, Ramsay. *Christianity and paganism in the fourth to eighth centuries*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- MCNALLY, Robert (ed.). *Old Ireland, her scribes and scholars*. Nova York: Fordham U. P., 1965.
- MCNEILL, J. T.; GAMER, H. *Medieval Handbooks of Penance*. Nova York: Octagon Books, 1965.
- MUNRO, CARLETON DANA (ed.) Life of St. Columban. In: *Translations and Reprints from the Original Sources of European history*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- MURRAY, Alexander Callander (ed. e trad.) *From Roman to Merovingian Gaul: a reader*. Ontario: Broadview Press Ltd., 1999.
- NEILL, Pádraig Ó. *Ireland and Europe: the early church*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
- NICHOLLS, Kenneth. *Gaelic and Gaelicised Ireland in the Middle Ages*. Dublin: Gill and Macmillan, 1972.
- O'CURRY, Eugene. *Lectures on the Manuscript Materials of Ancient Irish History*, uma coleção de 21 palestras editada por William A. Hinch. Dublin: Catholic University of Ireland, 1961.
- Ó CRÓINÍN, Dáibhí. *Early Medieval Ireland: 400 – 1200*. Londres: Grupo Longman, 1995.
- O'HARA, Alexander. The Vita Columbani in Merovingian Gaul. In: *Early Medieval Europe*, Londres. Blackwell Publishing Ltd, v.17, n.2, p.126-153, maio 2009.
- PINTO, Milton José. *Comunicação e discurso. Introdução à análise de discursos*. São Paulo: Hacker, 1999.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- RICHTER, Michael. *Medieval Ireland: the enduring tradition*. Nova York: Saint Martin's Press, 1988.
- RUSSEL, James C. *The germanization of Early Medieval Christianity. A sociological approach to religious transformation*. New York: Oxford University Press, 1994.
- SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS DO PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, IV, 2001, Rio de Janeiro. *Atas...* Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2001.
- SCHMIEL, Mary Aileen. *Western Spirituality: Historical Roots, Ecumenical Routes*. Indiana: Fides, 1979.

- SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.
- SOT, Michel; BOUDET, Jean-Patrice; GUERREAU-JALABERT, Anita (orgs.). *Histoire culturelle de la France*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- STOKES, Whitley. *The tripartite life of S. Patrick, with other documents related to that saint*. Londres: Eyre and Spottiswoode, 1987.
- TAYLOR, C. H. *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France* (por E. Moreau). Artigos de revisão disponibilizados pelo serviço de pesquisa da JSTOR, MEDIEVAL ACADEMY OF AMERICA. Disponível em: <<http://jstor.org/pss/2850589>>.
- THOM, Catherine. *Early Irish Monasticism: an understanding of its cultural roots*. Londres: T&T Clark, 2006.
- THOMPSON, E. A. *Who was Saint Patrick?* São Francisco: VNU Business Media, 1999.
- TODD, J. H. *St Patrick, apostle of Ireland: a memoir of his life and mission*. Dublin: Hodges, Smith & CO, 1964.
- TORRES, Moisés Romanazzi. O desenvolvimento da cultura letrada nas ilhas do norte e sua influência no mundo carolíngio. *Brathair*, Rio de Janeiro: v.1, n.1. p. 59-74, 2001. Disponível em: www.brathair.com.
- VAN DAM, Raymond. *Saints and their miracles in late antique Gaul*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____. *La Santità del Medioevo*. Bolonha: Molino, 1989.
- WALLACE-HADRIL, J. M. *The Frankish Church*. Nova York: Oxford University Press, 2001.
- WHITELOCK, Dorothy; MCKITTERICK, Rosamond; DUMVILLE, David (eds): *Ireland in Medieval Europe*. Cambridge University Press, 1982.
- WIENER, Leo. *Contributions toward a history of Arabic-Gothic culture*. Nova Jersey: Gorgias Press, 2002.
- WOLF, Mauro. *Teorias da comunicação*. Lisboa: Presença, 1992.
- WOOD, Ian. *The Merovingian Kingdoms: 450-751*. Nova York: Longman, 1994.
- _____. The Vita Columbani and the Merovingian hagiography. *Peritia*, Turnhout: Medieval Academy of Ireland, v.1, n.2, p. 63-78, 1982.

WOOD, Ian; CHRYSOS, Evangelos (ed.) *East and West: modes of communication. Proceedings of the first plenary conference at Merida.* Boston: European Science Foundation, 1999.

ZIMMER, Heirinch. *The Irish element in medieval culture.* Tradução de Jane Loring Edmands. Londres: Putnam, 1891.