Questões sobre hagiografia e história da Gália alto medieval (séculos V e VI)

Hagiography and history in Gaul (5 th and 6 th century)

Rossana Alves Baptista Pinheiro [1]
Universidade Federal de São Paulo

Resumo

Com este artigo, pretendemos apresentar uma reflexão inicial sobre a importância da hagiografia como documento para o conhecimento da história da Gália nos séculos V e VI. Dentre as obras analisadas está a *Vita* de Martinho de Tours, considerada inaugural do gênero no Ocidente. Também faremos uma leitura dos escritos produzidos por e sobre monges-bispos ligados à Abadia de Lérins e ao episcopado de Arles, em especial as *Vitae* de Honorato, Hilário e Cesário. Nosso principal objetivo será apontar alguns elementos próprios a um pretenso gênero hagiográfico, portanto comuns em todas as narrativas, ainda que tais semelhanças não invalidem a apreensão de singularidades histórico-geográficas da Gália.

Palavras-chave: Hagiografia; Monges-bispos, Lérins; Arles; Gália.

Abstract

This article aims to establish a study about how important hagiographies can be as sources to Gaul´s history in 5th and 6th centuries. We analyze St. Martin of Tours´ *Vita*, considered the first of its kind written in Gaul. We take also for granted those writings concerned monks-bishops of Lérins, those who were bishops of Arles too, such as Honorat, Hilaire and Césaire. Our main goal is to trace some common aspects to a possible hagiographical´s genre, although those elements don´t really deny the possibility of retain Gaul´s historical and geographical singularities as well.

Keywords: Hagioghaphy; Monks-bishops; Lérins, Arles, Gaul.

- **Enviado em: 19/02/2014**
- **Aprovado em: 07/07/2014**

[1] Professora de História Medieval da Universidade Federal de São Paulo. Pós-doutoranda em História na Universidade Estadual de Campinas. Coordenadora do núcleo LEME/UNIFESP. Email: rossana.unifesp@gmail.com

I. A hagiografia como gênero

Em 1994, Guy Philippart iniciou a publicação de uma coletânea, com quatro volumes, intitulada *História internacional da literatura hagiográfica latina e vernacular no Ocidente desde as origens a 1550*[2]. A obra monumental tinha a intenção de aprofundar as investigações sobre a produção hagiográfica, levando em consideração estrutura narrativa e autores das obras, e não, necessariamente, a vida dos santos no mundo em que viveram. Tal investigação era o prosseguimento de um trabalho iniciado na década de 70 sobre legendários e outros manuscritos hagiográficos, vinculado à coleção *Tipologia de fontes da Idade Média Ocidental*[3] encabeçada por Léopold Genicot do Instituto de Estudos Medievais de Louvain. Segundo Philippart, os primeiros passos para a formulação de princípios e diretrizes sobre a composição da obra tinham sido dados por Collette Muraille e Marc Van Uytfangue, ainda que não pudessem concluir o trabalho. A alternância na atribuição de responsabilidade para a organização de um trabalho dedicado à tipologia da hagiografia medieval indicaria as dificuldades em defini-la como um gênero próprio, em razão quer da vastidão, quer da complexidade deste tipo de documento, notadas, fundamentalmente, pelos diferentes momentos de sua produção (desde seu início[4] até o século XVI), pela língua de sua escrita (tanto em latim quanto vernacular) e pela existência de outras formas narrativas em seu interior. Fazer uma tipologia pressupunha atentar para uma história geral do gênero ainda por fazer, a despeito dos esforços dos bolandistas no século XVII para dar ao estudo da hagiografia um caráter "científico". Portanto, produzir uma história geral desta literatura demandaria a preocupação com sua evolução no tempo e a busca pela natureza própria a estes escritos, cujas regras particulares de composição levariam à formulação de críticas válidas para cada um dos textos considerados como integrantes deste pretenso gênero hagiográfico. Dever-se-ia, então, iniciar por critérios que caracterizariam o gênero, tais como os objetivos do autor com sua escrita e, de maneira subsidiária, a forma e o conteúdo destes textos.

---

2 PHILIPPART, G. *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Turnhout, 1994, 4 vol.

3 PHILIPPART, G. *Les légendiers et autres manuscrits hagiographiques.* (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, 24, 25). Turnhout: Brépols. 1977.

4 Pode-se remontar ao século II o início da hagiografia, caso se considere as *Passiones* e narrativas martirológicas parte deste gênero. Também parece que, ao longo do século IV, a hagiografia esteve atrelada ao universo monástico a ponto de tornar a hagiografia episcopal uma ocorrência tardia. A este respeito: GIOANNI, S. "L´hagiographie italienne et le renforcement de l´autorité épiscopale dans le haut Moyen Âge: l´exemple de l´hagiographie ambrosienne". Ateliê de pesquisa em História Medieval ocorrida na Universidade Federal de São Paulo/Guarulhos em 22 de agosto de 2013.

A partir destas considerações, o grupo de Louvain teria concebido um quadro classificatório inicial e formulado a hipótese de que as fontes hagiográficas constituíam um gênero composto por fontes escritas, classificadas em textos espirituais relativos à vida religiosa e moral, relevantes para a liturgia, espiritualidade, teologia, história e mesmo para a literatura. Ainda que continuasse vinculado à ideia de tipologia, Philippart mudaria o enfoque ao considerar que:

> Ela [a hagiografia] define-se, então, *exclusivamente* por seu 'objeto' ou seu 'conteúdo', quaisquer que sejam as diferenças de 'gênero literário' e de uso que possam distinguir as obras entre elas. Única restrição, nós reteremos deste imenso *corpus* heterogêneo apenas a *hagiografia histórica*. Ela será assim considerada pela narração, pela descrição, pela discussão crítica, pelo elogio, pelas considerações gerais, pela lembrança dos acontecimentos ou dos fatos do passado, ela contribui para a construção da *memória histórica* do santo. Desta forma, ela deve sem contestação ser integrada no *corpus* da literatura historiográfica geral[5].

A distinção entre este tipo de literatura e a de outro tipo histórico residiria nas questões articuladas em torno de um santo que desempenharia, simultaneamente, as funções de modelo moral, de herói, de intermediário ativo entre o céu e a terra e de figura exemplar de um determinado grupo social.

Poderíamos, então, supor que a hagiografia consistiria em um gênero misto, composto por outras e distintas formas narrativas? Ademais, como enquadrá-la a partir de seu objeto – o homem santo – ou de seu conteúdo – a construção da memória histórica do santo - em um momento no qual ainda não havia um processo de canonização formal estabelecido, ou seja, em período anterior ao século XIII? E, mais precisamente, como considerar a escrita hagiográfica entre os séculos IV e VI? Averil Cameron chamou a atenção para este fato em um artigo publicado em 1999, na coletânea *The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*[6], organizada em homenagem a Peter Brown. Segundo a autora, o artigo *The rise and fonction of the holy man*, escrito por Brown e publicado em 1971[7], teria inaugurado estudos dedicados ao homem santo, justamente por ter aberto um importante espaço para a investigação sobre a função desempenhada por este tipo especial de homem na sociedade tardo antiga e medieval. Em primeiro lugar, faz-se notar que, nestes estudos, "santo" seria usado como qualidade, um adjetivo, e não um substantivo capaz de indicar uma santidade subsistente por si mesma. Ao recorrer aos instrumentais analíticos da antropologia social,

5 PHILLIPART, G. "Introduction". *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Turnhout, 1994, p 13, grifo nosso.

6 CAMERON, A. "On defining the holy man". In: HOWARD-JOHNSTON; J.; HAYWARD, P. *The cult os saints in late antiquity and the middle ages : essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford,1999, p. 27-43.

7 BRONW, P. "The rise and function of the holy man", *Journal of Roman Studies*, 1971, vol 61, p. 80-101.

Brown faria emergir da documentação as funções atribuídas a estes homens pelas comunidades que experimentavam uma crise de liberdade e de governo, e que vivenciavam uma transformação na relação dos homens com os poderes, devido à quebra de confiança nas instituições. Estas dariam espaços a homens de exceção tidos como a mais nova expressão do poder. Neste sentido, o homem santo apareceria como mediador de conflitos, patrono e mesmo curador de sua comunidade. Seria o responsável por preservar a harmonia interna da comunidade e pela manutenção do contato da comunidade com o exterior.

Autores que seguiram a trilha aberta por Brown, como Averil Cameron e Philip Rousseau, avançaram nesta discussão ao levarem suas indagações para além da função social desempenhada pelo homem santo e valorizarem a forma narrativa nas quais estes personagens "extraordinários" eram apresentados. Segundo Averil Cameron,

> Para a Antiguidade Tardia, pelo menos, o foco mudou da aproximação antropológica do 'Homem Santo' para o estudo do discurso. Eu mesma estou intrigada pela questão se o impulso ascético poderia também ser visto pelos historiadores como ampliado para a cultura e a sociedade[8].

Por constituírem discursos, as hagiografias demandariam a existência de uma audiência que preservasse os feitos destes homens para a posteridade. Para atrair a atenção desta audiência, a narrativa deveria ser produzida através de categorias já conhecidas, assim como apresentaria exemplos de virtude e heroísmo de homens aptos à realização da *imitatio Christi*. Dentre estas categorias estaria, por exemplo, a apresentação do homem santo como pivô de um confronto entre conhecimentos verdadeiros e falsos, travado, sobretudo, contra filósofos e sábios[9]. Da mesma forma, homens que estariam no centro decisório de um combate entre cristianismo, paganismo e heresias[10]. Uma vez que mobilizavam categorias pré-determinadas e modelos exemplares na narrativa da vida do homem santo, estas hagiografias não poderiam ser consideradas biografias no sentido moderno do termo.

Levando em consideração o que foi exposto, comecemos uma aproximação com as hagiografias produzidas na Gália entre finais do século IV e início do VI. Nosso ponto de partida será aquela que ficaria conhecida como a primeira obra desta natureza elaborada na região: a *Vida de São Martinho*, escrita por Sulpício Severo em aproximadamente 395. Seguiremos com a *Vida de São Honorato* de Hilário de Arles, composta em c. 430 e passaremos pela *Vida de São Cesário*, escrita a quatro mãos após a morte do bispo de Arles em meados de

8 CAMERON, A. Op cit, p. 41.
9 A este respeito ver a obra de Atanásio sobre Santo Antônio.
10 Veremos que esta segunda proposta aparece em algumas das *Vitae* aqui trabalhadas.

542. Nelas, encontramos muitos dos elementos apontados acima. Ou seja, quando comparados, são textos de natureza diversa, mas que possuem em comum o relato linear da vida de um monge-bispo tido por santo; evocam a importância de uma audiência para a narrativa que se constrói; apresentam um vínculo entre vida santa e edificação dos leitores ou ouvintes; enfatizam os atos heroicos praticados pelos homens santos, tanto na luta pela afirmação do conhecimento verdadeiro, quanto pelo reconhecimento de práticas ascéticas como caminho para a perfeição de vida cristã. Fossem elas excessivas ou não, tais práticas fariam dos ascetas imitadores de Cristo. Por fim, insistem na veracidade de seu relato.

II. As Vitae produzidas na Gália e suas relações com elementos da tópica hagiográfica

Em cerca de 395, Sulpício Severo redigiria a obra que tornaria célebre a vida do monge-bispo Martinho de Tours. Logo na carta de dedicação que inauguraria o escrito, o hagiógrafo faria menção a uma possível audiência, quando relatou ao caríssimo irmão Desiderio as motivações para a escrita daquela honrada vida, a despeito de sua inaptidão literária para concluir a tarefa de maneira satisfatória. Ainda que desejasse resguardar o livro dentro dos muros de sua casa para evitar o julgamento de outros homens, e por crer que a linguagem pouco cuidadosa poderia causar desgosto a possíveis leitores, Sulpício teria cedido ao pedido de Desiderio de lhe enviar a obra, sob o argumento de que acreditava que seu caríssimo irmão não a divulgaria[11]. Mas o hagiógrafo também levava em consideração a possibilidade de que Desiderio fizesse a obra circular. Se este fosse o caso, ele pedia a seu correspondente que implorasse aos potenciais leitores que tivessem paciência para com possíveis erros e falta de trato com as palavras que porventura ali encontrassem. Afinal, o reino dos céus não estava fundado na eloquência, mas sobre a fé, e a salvação havia sido pregada ao mundo não por oradores, mas por pescadores[12].

Nesta passagem, dois elementos recorrentes em outras obras hagiográficas podem ser destacados. Em primeiro lugar, a consideração de que a audiência seria composta tanto por um interlocutor imediato, normalmente aquele que demandava a escrita da obra, quanto abarcava um público mais amplo e anônimo. No caso de Sulpício Severo, têm-se os dois casos. Esta audiência é ainda reafirmada no epílogo da obra, com uma pequena mudança de enfoque, quando o hagiógrafo reafirmou que:

11 SULPICE SÉVÈRE. I.1. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 249.
12 SULPICE SÉVÈRE. I.4. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 249.

> De algo que tenho certeza é que esta pequena obra agrada a todos os santos. De resto, aquele que a lê com incredulidade, a falta o encontrará. Quanto a mim, tenho consciência, ter sido motivado a escrever pela autenticidade dos fatos e por amor a Cristo, de ter exposto a evidência e dito a verdade. E a recompensa que Deus lhes preparou será reservada, espero, não a todos que leram, mas a todos que creram[13].

A presença de um público poderia levar a supor que, ao narrar a vida de Martinho, Sulpício tinha em mente, de fato, a circulação da obra como meta principal, e não seu oposto. Circulação capaz de, pela leitura, promover a fé em um cristianismo defendido por Martinho e evidenciado por meio de uma vida narrada de maneira verdadeira.

Outro elemento importante que se destaca nesta passagem é a constante desvalorização do que poderíamos chamar de "autor" da obra, expressa na reiterada afirmação da falta de aptidão para as letras e para a eloquência, em oposição à exaltação daquele que seria o objeto da narrativa:

> Entretanto, para nos poupar de desculpas dolorosas, suprima o nome do autor, se tu o julgares bom, ao publicar este pequeno livro. Com isto, rabisque o título sobre o cabeçalho, para que a página seja muda, e que ela fale de seu sujeito sem falar de seu autor[14].

A este respeito, Sulpício Severo foi mais uma vez explícito quando traçou um paralelo entre dois tipos de escritores, tomando o binômio mundo/eternidade, mais uma vez, como central para a distinção: existiam aqueles que se dedicavam ao estudo e à glória mundanos por acreditarem que imortalizavam a lembrança de seu nome por meio da escrita; e os que estavam preocupados com a vida imortal e reconheciam que a exaltação do próprio nome não renderia como prêmio o reino dos céus[15]. A estes, caberia então, redigir, ainda que em uma linguagem simples e baixa, o sublime expresso na vida de um homem santo[16]. Justamente por isso, Sulpício faria: "obra útil se escrevo a vida de um muito santo homem, para que sirva depois de exemplo para os outros"[17]. Incitaria, portanto, seus leitores à verdadeira sabedoria, à milícia celeste e à virtude divina. Tendo em vista tais objetivos salutares, a audiência de

13 Ibid. VIII. 27.7, p. 315.
14 Ibid. I.6, p.251.
15 SULPICE SÉVÈRE. 1.I. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 251.
16 A respeito da relação entre escrita baixa para conteúdo sublime: AUERBACH, Érich. *Ensaios de literatura ocidental.* São Paulo: Editora 34, 2000, p. 15-76 para quem "Nos Pais da Igreja, a concepção de um estilo simultaneamente humilde e sublime, encarnado na Sagrada Escritura, não se forma por via puramente teórica: ela se impõe, por assim dizer, pelas circunstâncias, pela situação em que se achavam. A concepção tomou forma no curso da polêmica com pagãos cultos que se riam do grego defeituoso e do realismo baixo dos livros cristãos; em parte, também, em consequência do incômodo que a leitura desses mesmos livros causava naqueles cristãos educados com esmero nas escolas de retórica". Ibid, p. 19.
17 SULPICE SÉVÈRE. 1.6. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 253.

Sulpício deveria atestar a fé de suas palavras, uma vez que tudo o que fora apresentado havia sido averiguado e conhecido. Seria, portanto, verdadeiro, pois a Sulpício seria preferível o silêncio à mentira[18].

Na *Vida de São Honorato* não encontramos um correspondente imediato com uma audiência anônima subsidiária, como visto anteriormente. Tampouco há uma carta de dedicação ou a referência de que se escreve a pedido de alguém para que se consiga estabelecer imediatamente uma audiência que preserve a memória do santo e se nutra com seu exemplo. Tem-se, em contrapartida, uma escrita laudatória própria à homenagem fúnebre prestada em forma de sermão a um morto excepcional, visto que o elogio não poderia ser feito aos vivos sob risco de incitar a vangloria[19]. O texto seria escrito por Hilário de Arles, sucessor de Honorato como bispo de Arles, em aproximadamente 431 e, nele, Hilário não se apresentaria apenas como sucessor de Honorato no episcopado, mas também como membro de uma parentela simultaneamente espiritual e consanguínea, visto que, em primeiro lugar, ambos haviam peregrinado pela Abadia de Lérins antes de se tornarem bispos de Arles. Ademais, eram originários da mesma região, possivelmente o Norte da Gália, atestado na narrativa no momento em que Hilário recorda a volta de Honorato para uma pátria que não mais reconhecia como sua para instigar Hilário a adentrar a vida monástica[20].

Apesar de uma possível diferença de "gênero" no interior das duas *Vitae* visto ser uma o relato de vida precedido por uma carta e outra um sermão laudatório, também existem similitudes entre as narrativas de Sulpício Severo e Hilário de Arles. Tal qual Sulpício Severo, Hilário alertou para a importância de uma audiência que escutasse o que ele estava prestes a relatar, a despeito de sua inabilidade retórica. Ao contrário de uma falta de habilidade por desconhecimento das regras que deveriam nortear a composição de textos laudatórios, a inaptidão de Hilário decorria da contradição resultante entre a dor que sentia pela perda de Honorato e a obrigação de prestar homenagem àquele homem honrado de venerável memória. Desta forma, a boca de Hilário estaria a serviço de dois mestres igualmente exigentes, mas se encontrava, naquele momento, emudecida e incapaz de cumprir a tarefa

18 "Rogo àqueles que irão me ler para acrescentarem fé às minhas palavras, e que pensem que não escrevi nada que não foi bem conhecido e averiguado. De outra forma, preferiria o silêncio à mentira". Ibid, I.9, p. 253-255.

19 "É como se ela [a Escritura] dissesse: 'Espere sua morte para louvá-lo'. Pois se louvamos um homem ainda vivo, aquele que é louvado encontra aí uma ocasião de vanglória, aquele que louva se faz tratar como altamente lisonjeiro". HILAIRE D´ARLES. 3. 1. *Vie de Saint Honorat*. Cerf, 2008. (Sources chrétiennes, n. 235).

20 "Não temo, por outro lado, de passar, ao falar dele, por favorecer talvez muito um dos meus: nada que possa ser dito não será que inferior a suas virtudes, não há quem não reconheça Honorato como seu, não o tome por seu, não o acredite seu". HILAIRE D´ARLES. 3.3. *Vie de Saint Honorat*. Cerf, 2008. (Sources chrétiennes, n. 235), p. 75.

exigida pelo louvor, cuja dignidade havia sido comprovada pela memória dos méritos de Honorato. Eram igualmente tais virtudes a razão da dor pela perda. Tal exigência era ainda maior porque a honra não deveria ser prestada em silêncio, mas diante de uma comunidade, de uma assembleia que deveria ser vivificada pelo exemplo de vida do santo, pois

> [...] o elogio a um defunto, pronunciado na santa assembleia de fiéis, é rica de edificação, carente de jactância; além disso, o mérito daquele que é louvado aumenta com o fato que um grande número de pessoas tire proveito de seu elogio[21].

Temos aqui a audiência anônima e alargada como destinatária primeira do escrito hagiográfico de Hilário, composta pela comunidade cristã de Arles, uma das principais cidades da Provença Tardo Romana. A audiência também retorna ao final do sermão de Hilário quando este evoca a proteção de Honorato para sua comunidade:

> Lembre-se, você, verdadeiro amigo de Deus, lembre-se sem cessar de nós, você que se tem puro de sujeiras ao lado de Deus, cantando este 'cântico novo' e seguindo o Cordeiro por todos os lugares onde ele vai. Você que caminha ao seu lado, você, nosso protetor, nosso intermediário, situado ao lado de Deus e nosso poderoso defensor quando nós te imploramos, apresenta e ele as súplicas espalhadas em abundância pelo rebanho dos teus filhos ao lado de tua tumba. Obtenha-nos ao unir nossas aspirações, todos juntos, pontífice e fiéis, merecemos guardar o máximo possível teus comandos, teus ensinamentos, pelo nosso Senhor Jesus Cristo que te eleva na sua glória que vive e reina com seu Pai e o Espírito Santo, Deus, em todos os séculos[22].

Ademais, não podemos esquecer que, tal como Sulpício Severo, Hilário de Arles também demonstrou, ao longo de seu texto laudatório, que a humildade necessária para a escrita do sublime relacionava-se com a submissão do autor frente à importância do objeto narrado, bem como com a separação entre o mundo e a eternidade, ou, para dizermos de outra forma, entre o reino dos céus e o terrestre. Toda a narrativa da vida de Honorato estava, portanto, subjugada à demonstração de que este homem era digno de ser contado entre os amigos de Deus desde sua infância. Não encontramos referências explícitas a lugares, datas e nomes na composição da *Vita*[23]. Mas sabemos que, desde a infância, Honorato havia se despojado de seus bens para ingressar na escola de Deus, tornando-se, desta forma, amado por seus conterrâneos. Também, que travara uma luta com seu pai para poder se dedicar ao modo de vida prescrito nas Escrituras para encontrar na comunidade cristã sua verdadeira

21 Ibid. 3.2
22 HILAIRE D´ARLES. 39.1-2. *Vie de Saint Honorat*. Cerf, 2008. (Sources chrétiennes, n. 235), p. 177
23 A este respeito: NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

família. Devido ao reconhecimento que conquistara, Honorato fora obrigado a sair de sua terra natal, mas não sem antes fazer outras duas renúncias: aos parentes e aos bens. De lá, passaria um longo período em Lérins, um lugar inóspito e inabitado, mas no qual,

> [...] devido a seus cuidados, seria elevado o santuário de uma igreja suscetível de conter os eleitos de Deus; construções apropriadas para a habitação dos monges surgiriam; as águas recusadas aos profanos jorravam em abundância e produziam os milagres do Antigo Testamento: surgindo de um rochedo, é a água doce que se retira do meio das águas salgadas do mar. Desde então para ali iam, à vontade, pessoas que buscavam a Deus. Qualquer um que tivesse o desejo de Cristo, procurava Honorato e, em verdade, qualquer um que procurava Honorato encontrava a Cristo[24]

O prólogo da *Vida de São Cesário*, outro dos grandes monge-bispos da Provença, também remeteria aos dois tipos de audiência vistos em Sulpício Severo: um público a pedido de quem a vida teria sido escrita e outro mais amplo e genérico. Os autores informariam que, em nome da comunidade de monjas, a irmã Cesária teria encomendado que fossem postas por escrito as palavras e a vida de São Cesário, fundador da comunidade monástica, para que servissem de exemplo. Mas também poderia/ou deveria atingir uma audiência maior. Neste caso:

> Nós temos apenas um voto a fazer aos leitores deste pequeno livro: se em algum momento a simplicidade de nossas narrativas chocar as orelhas e o gosto das pessoas eruditas, que eles não acusem nossa obra de falta de estilo e de elaboração literária, pois as ações, as palavras e os méritos de um tal homem, recontadas com verdade são suficientes para iluminar suas obras e valorizar suas virtudes [...]. É na fonte de verdade simplesmente que devemos encontrar as palavras de uma narrativa sincera[25] (II).

Para garantir a veracidade do relato sobre a vida deste monge-bispo saído de Lérins, os autores teriam se valido de fontes seguras como narrativas do próprio Cesário, aquilo que viram por eles mesmos, e por fim, testemunhos de muitos padres veneráveis ou diáconos que teriam sido discípulos de Cesário.

Alguns séculos mais tarde, em uma região diferente daquela que havia fomentado a escrita da obra de Sulpício Severo, reencontramos a apresentação da passagem terrena de um homem santo, cuja vida não estava vinculada ao martírio de sangue, mas sim àquele próprio a monges que, por meio da aniquilação da vontade e submissão voluntária a outrem, realizavam uma espécie de martírio branco. Poderíamos supor que tanto Sulpício quanto Hilário estariam comprometidos com os ambientes monásticos ao se disporem a narrar a vida destes monges

[24] HILAIRE D´ARLES.17-1.2. *Vie de Saint Honorat*. Cerf, 2008. (Sources chrétiennes, n. 235), p. 177
[25] *Vie de Saint Césaire*. In: *Hilaire et Césaire d´Arles. La Gaule chrétienne*. Migne, 1997, p.72.

exemplares. Com isso, atestariam o fato de que, na Gália, a escrita hagiográfica estaria, desde finais do século IV, vinculada ao ambiente monástico que começava a se expandir, tomando como referência a *Vida de Santo Antônio,* escrita por Atanásio e divulgada na Gália durante seu exílio em meados do século IV. Todavia, não é exatamente isto o que verificamos. Nas duas obras, tem-se a narrativa de um monge que se tornou bispo, o que já as distancia do exemplo do anacoreta egípcio. Portanto, nossos homens santos, objetos destas narrativas gaulesas, em certa medida, possibilitariam a existência de uma narrativa composta, simultaneamente, pelos três tipos de escrita hagiográfica surgidos após o término das perseguições aos cristãos: a paixão ou narrativa martirológica pelo fato destes autores afirmarem seus santos como mártires brancos, homens que não foram martirizados apenas porque lhes faltara a ocasião, mas que fizeram da ascese uma forma de elevação da alma a Deus; a narrativa da vida de um monge, visto que Martinho de Tours e Honorato de Arles não foram simples membros de uma comunidade, mas fundaram mosteiros e se tornaram seus abades. Mas o hibridismo destes textos não se restringe ao relato da vida de um mártir dos tempos de paz vivendo em comunidade monástica. Ambos foram escolhidos bispos de importantes dioceses após a fundação de suas casas monásticas sem, contudo, abandonarem as características da vida monástica. Assim, por exemplo, Sulpício Severo relataria a ascensão ao episcopado de Martinho de Tours:

> E agora, que categoria, que eficácia demonstrou ao tomar o cargo do episcopado? Pois continuava a ser, sem dúvida alguma, o mesmo de antes. A mesma humildade de coração, a mesma pobreza no vestir; e assim, cheio de prestígio e poder cumpria sua função episcopal sem por isto abandonar seu modo de vida e suas virtudes monásticas. Assim, por um tempo utilizou uma cela junto à Igreja; depois, como não podia suportar o tumulto dos que o visitavam, se instalou em um mosteiro a duas milhas da cidade[26].

Da mesma forma que Atanásio apresentara Santo Antônio, portanto, Sulpício retraria um Martinho impassível, sempre igual a si mesmo ao longo de sua trajetória e disto decorre tanto uma recorrência quanto uma singularidade. Nestas *Vitae* da Gália, são frequentes os relatos de homens que teriam alcançado a dignidade episcopal a partir do monaquismo. Depois de situar a recusa inicial de Martinho com sua escolha para ser bispo de Tours, Sulpício afirmou que permaneceria estável nas virtudes, na pobreza no vestir e na humildade de coração. A dignidade episcopal não impediria que nele prevalecessem as virtudes monásticas e que continuasse a habitar uma cela no mosteiro que fundara e que, segundo o hagiógrafo, contava com oitenta discípulos dedicados ao trabalho de cópia e à oração. Nele,

[26] SULPICE SÉVÈRE. 10.1-3. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 273.

todos os bens eram compartilhados e a nenhum dos monges era dada a possibilidade da posse. Outro ponto importante na trajetória do monge-bispo Martinho seria a expansão de mosteiros e igrejas ocorrida devido a sua atuação no Norte da Gália, sobretudo por sua conhecida luta contra o paganismo e a favor da conversão das multidões, sobre a qual falaremos adiante[27].

Também não é de se estranhar que uma das principais virtudes de Honorato de Arles fosse a impassibilidade. Ou seja, a inalterabilidade de seu humor e a permanência de suas virtudes independente das funções que alcançasse. Lembremos que o jovem Honorato, recém ingressante na escola de Deus, já cativava o amor de seus conterrâneos, da mesma forma que o abade era capaz de despertar o amor e o temor daqueles que procuravam a Cristo por seu intermédio. Como padre de Lérins, não era tido como inferior a nenhum sacerdote e como bispo de Arles mantinha-se preso às características monásticas:

> Jamais ninguém entre os bispos teve a presunção de se considerar como um igual deste padre [...] Conservava no sacerdócio a humildade do monge com a mesma integridade que, simples monge, tinha possuído em plenitude as virtudes do sacerdócio[28].

Portanto, o bispo de Arles já estaria contido no monge de Lérins, bem como no neófito Honorato. Assim como Martinho de Tours, Honorato havia recusado a dignidade do sacerdócio, mas havia se tornado bispo de Arles para cuja audiência Hilário falava.

Os hagiógrafos de Cesário de Arles também retratariam um homem que iniciara seu percurso nas virtudes de maneira satisfatória e continuaria a se pautar pela perfeição após a entrada no mosteiro de Lérins:

> Acolhido pelo abade Santo Porcário e por todos os fiéis, ele se mostra rapidamente pronto a todas as vigílias, escrupuloso na observância. Pronto a obedecer, ativo no trabalho, primeiro pela humildade, e de bondade excepcional. Assim, aqueles que o acolheram para se formar na disciplina regular, tiveram a alegria de lhe ver trazer à perfeição todas as etapas de sua formação[29].

Após atravessar o mesmo mar que um século antes levara Honorato e Hilário de Arles para uma ilha nas proximidades de Cannes, tal seria a dedicação do jovem monge Cesário que faria resplandecerem ainda mais as virtudes que já possuía. Cesário atestaria em seu corpo a

---

27 Esta obra de Sulpício Severo é freqüentemente retomada historiograficamente como testemunho na luta contra a "tradição folclórica".

28 HILAIRE D´ARLES. Op cit, 16.2-3.

29 *Vie de Saint Césaire*. In: *Hilaire et Césaire d´Arles. La Gaule chrétienne*. Migne, 1997, p.6.

firmeza de sua vida espiritual a ponto de exceder na prática ascética, debilitar-se e ter que deixar a comunidade de Lérins que o recebera. Seria, justamente, o desejo de se tornar perfeito para merecer a coroa da vitória celeste que teria impulsionado Cesário a triunfar sobre si mesmo Assim, os hagiógrafos de Cesário de Arles também fariam menção a um homem que de monge de Lérins teria chegado ao episcopado de Arles (em apr. 503). Mesmo como diácono e padre:

> Ele jamais abandonou a regra monástica, nem os hábitos de vida de Lérins: clérigo por ordenação e por função, ele permaneceria monge pela humildade, caridade, obediência e mortificação. À igreja, para as matinais e outros ofícios, era o primeiro a entrar e o último a sair. Nenhum olhar, nenhum barulho distraía o bem aventurado da doçura do céu; seu rosto parecia sempre iluminado por não se sabe do que de celeste[30].

Até aqui, traçamos alguns dos elementos recorrentes nestas três vidas escritas na Gália entre os séculos IV e VI. Em primeiro lugar, o fato de relatarem a vida de um monge-bispo. Em segundo, o apelo a uma audiência que deveria ser edificada a partir da leitura ou da oitiva de uma vida. Fosse para um correspondente direto ou uma audiência alargada, os hagiógrafos se prepunham a divulgar um relato verdadeiro sobre seus personagens. Seguiremos com a reflexão, abordando outras características interessantes e recorrentes deste exemplo de vida divulgado pelos escritos, as quais fariam destes homens não só imitadores de Cristo, mas também, homens aptos a determinaram um conhecimento verdadeiro acerca da doutrina e da fé, no embate contra pagãos.

Uma das passagens mais conhecidas da vida de Martinho de Tours é a violência com a qual promovia a destruição dos ídolos e dos marcos do paganismo antigo, ou, no combate às superstições, realizado após a elevação do monge ao episcopado de Tours. Neste duelo, encontramos, por exemplo, o impedimento da realização do sepultamento de um corpo "pagão", levado por um cortejo "supersticioso", a destruição de templos e de árvores próximas a santuários em vilas ao redor de Tours, a libertação das pessoas do culto de um falso mártir. Em todas as batalhas, Martinho sairia vitorioso. Talvez, devido ao fato de que seria

> [...] verdade que antes de Martinho poucas pessoas teriam recebido, nesta região, o nome de Cristo. Mas as 'virtudes' e o exemplo de Martinho lhes davam tanta força que não se encontra mais um só lugar que não esteja repleto de igrejas ou de mosteiros em grande número. Pois ali onde ele havia destruído os santuários pagãos, ele construía tanto igrejas quanto mosteiros[31].

30 Ibid, p. 80.
31 SULPICE SÉVÈRE. 13.9. *Vie de Saint Martin.* Paris, Cerf, 1967. Sources chrétiennes, n. 133, p. 283.

A importância de Martinho de Tours estaria vinculada não só à expansão da doutrina que fomentara, mas também ao fortalecimento material que promovera para o cristianismo.

Estas narrativas permitiram a demonstração de que a chave para a compreensão do processo de cristianização durante os séculos IV e VI seria o da resistência da "cultura popular", associada às superstições, ao processo de cristianização impulsionado pela Igreja. Todavia, vale a pena lembrar que a destruição de templos, santuários e estátuas parece ter sido uma prática recorrente em diversos lugares do Império Romano até meados do século VI, como informam os trabalhos realizados pelo grupo de Oxford, liderados por Bryan Ward-Perkins. Seria possível, então, ler estas passagens como pertencentes a uma categoria analítica situada, de um lado, no confronto entre verdadeiro e falso conhecimento, entre o verdadeiro Deus e o falso, como garantidor da vitória dos primeiros contra os segundos, mas também como reveladores de uma prática favorecida por um Império Romano cristianizado a partir da conversão de seus imperadores? Conforme já ressaltado, Averil Cameron[32] afirmaria que a luta entre verdadeiro e falso conhecimento já havia tomado corpo na *Vida de Santo Antônio*, quando foi apresentado um Antônio em disputa com filósofos. Se tal hipótese ou possibilidade de leitura para a *Vida de São Martinho* se confirmar, teríamos aqui, então, um exemplo de adequação de uma tópica a um contexto temporal e geográfico específico, quando pensamos que ao invés de combater filósofos para demonstrar que o cristianismo deveria ser considerado a verdadeira doutrina, ou, como nos diz Pierre Hadot, a verdadeira filosofia[33], o combate precisaria ser travado contra pagãos, após Teodósio ter promovido a condenação do paganismo com suas leis? E a referência à localização destes templos e falsos cultos nos campos, seria um indicativo da resistência campesina à cristianização e o apego à permanência em práticas supersticiosas ou poderíamos pensar que seria um recurso usado pelo autor para jogar para o exterior aquilo que estava dentro e nas proximidades da cidade de Tours?[34]

Cesário de Arles também enfrentaria um confronto entre paganismo e cristianismo, mas em uma perspectiva bem distinta àquela de Martinho de Tours. Ao chegar na cidade de Arles após sua peregrinação por Lérins, iniciava-se para ele o embate entre conhecimento

32 CAMERON, Averil. Op cit, nota 6. Também em CAMERON, Averil. *El bajo Imperio Romano* (284-430). Ediciones Encuentro, 2001 e CAMERON, Averil. "Form and meaning: The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*. In: HÄGG, Tomas; ROUSSEAU, Philip. *Greek biography and panegyric in Late Antiquity*. University of California Press, 2000.

33 HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.

34 Parece-nos que um recurso similar foi adotado na *Vida de São Germano*, escrita por Constâncio de Lyon, em aproximadamente 480. Ao escrever em uma Burgúndia dominada por arianos, Constâncio situa a luta de Germano contra hereges pelagianos na Bretanha. CONSTANCE DE LYON. *Vie de Saint Germain d´Auxerre*. Paris: Cerf, 2008.

verdadeiro e falso, associado ao binômio cristianismo e paganismo. Todavia, a luta do futuro bispo de Arles não estaria posta na destruição de templos e árvores lendárias, que abrigavam cultos supersticiosos e pagãos, mas sim em um confronto travado em seu próprio interior. Ao chegar a Arles e ser acolhido por Gregória e Firmino, iniciaria seus estudos com o professor de retórica Pomério, grande conhecedor da arte literária, com o intuito de dar um verniz à sua simplicidade monástica. Atento aos ensinamentos clássicos, Cesário teve um sonho revelador ao dormir apoiado no livro que estudava: o ombro no qual estava a mão que repousava no livro era mordido por uma serpente. Esta visão teria levado Cesário a tomar a decisão de persistir no estudo sagrado ao invés de levar adiante o conhecimento da sabedoria mundana[35].

Na *Vida de São* Honorato, não existem menções a pagãos. A disputa que encontramos não está na afirmação da doutrina, mas sim, em uma garantia territorial para o desenvolvimento da autoridade de Honorato e estabelecimento de alianças com o bispo de Fréjus a despeito das investidas do bispo de Marselha para colocar sob sua proteção o jovem abade. A autoridade de Honorato seria assegurada a partir do momento em que Hilário traçou uma sobreposição explícita entre ele e Cristo, considerando-o, ademais, um amigo de Deus. Desta forma, Honorato estaria apto a interceder por seus fieis após sua morte, bem como governar uma diocese dividida após a disputa pela eleição episcopal após a morte de Pátroclo[36].

Ainda que não específica da Gália[37], a atuação de monges-bispos como impulsionadores do cristianismo parece ter sido um dos traços marcantes do cristianismo nesta província[38] entre finais do século IV e inícios do século VI. E, no que diz respeito à região provençal, desde sua fundação por Honorato em cerca de 400, a Abadia de Lérins desempenhou um papel central como fomentadora da autoridade episcopal, devido ao grande número de seus monges a se tornarem bispos. Entretanto, tal abertura para o mundo não colocava em causa o desenvolvimento e a manutenção da espiritualidade monástica conquistada em Lérins. Ao contrário. Como bispos, estes monges santos difundiriam a experiência da ascese para o mundo, sobretudo através da pastoral dos fiéis[39]. Neste sentido,

35 *Vie de Saint Césaire*. In: *Hilaire et Césaire d´Arles. La Gaule chrétienne*. Migne, 1997, p. 78.

36 A este respeito: MATHISEN, R. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul,* Washington, 1989; VAN DAM, R *Leadership and community in Late Antique Gaul,* Berkeley, 1992.

37 Para o Oriente ver STERK, Andrea. *Renouncing the world yet leading the church*: the monk-bishop in Late Antiquity. London/Cambridge: Harvard University Press, 2004.

38 A este respeito, MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

39 A este respeito, GIOANNI, S. "'Être véritablement moine' : les représentations de l´identité ascétique dans la pastorale lérinienne (Ve – VIe siècles)". In : LAUWERS, M ; CODOU, Y. *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2009, p. 141-166 (Collection d´Études Médiévales de Nice, vol. 9).

acreditamos poder afirmar que uma das singularidades das *Vitae* de Honorato e de Cesário em relação à de Martinho estava, justamente, na ênfase posta no domínio da palavra e na capacidade destes homens de, pela pregação, converterem bestas em homens:

> Prodigiosa e admirável metamorfose: víamos não homens mudarem para fulvos por causa da beberagem de uma Circe, mas de fulvos mudarem para homens pela palavra de Cristo como por uma beberagem de requinte doce, e isso pelo ministério de Honorato[40] (HILAIRE D´ARLES, 17-6, 2008).

A este respeito também, duas passagens de Cesário são elucidativas:

> Sem nenhuma preocupação nem apego pelos bens da terra, ele pensava que deveria, a exemplo dos apóstolos, orando a Deus, confiar a gestão e a repartição aos administradores e diáconos. Ele pode assim se consagrar totalmente à leitura da palavra de Deus e sem relaxar à pregação. Bom médico de almas, ele curava os vícios já enraizados entre seus doentes e impedia o nascimento dos maus pensamentos.[41]

Isto porque,

> Deus o tinha gratificado de um tal dom para falar de Si que tudo que seus olhos pudessem contemplar, ele o propunha à edificação de seus ouvintes e os fazia perceber pela consolação.[42]

III. Uma conclusão preliminar?

Esta abordagem rápida e seguramente incompleta de algumas das vidas de santos da Gália nos séculos iniciais da Idade Média já permitiria alguma conclusão? Um primeiro apontamento possível de ser feito seria que, tal qual afirmam Philip Rousseau, Tomas Häag[43] e o próprio Philippart[44], as hagiografias poderiam ser pensadas como composições mistas, como um gênero que teria nascido do entrecruzamento entre biografias, panegíricos e textos laudatórios fúnebres e que, em alguns casos como na *Vida de São Honorato*, seria veiculada em forma sermonística. Estes textos expõem um jogo de semelhanças e diferenças[45]. Existiria uma tentativa dos autores em organizar e elaborar o relato pela semelhança, ou seja, a partir

40 HILAIRE D´ARLES. Op cit. 17-6.
41 *Vie de Saint Césaire*. In: *Hilaire et Césaire d´Arles. La Gaule chrétienne*. Migne, 1997, p 83.
42 Ibid, p.83.
43 HOWARD-JOHNSTON; James.; HAYWARD, Paul. *The cult of saints in late antiquity and the middle ages : essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford,1999.
44 PHILIPPART, Guy, op cit.
45 A respeito do jogo de diferenças e semelhanças nas biografias coletivas antigas, o trabalho de Patricia Miller sobre biografias coletivas antigas é inspirador. MILLER, Patricia Cox. "Strategies of representation in collective biography: constructing the subject as holy". In: HÄGG, Tomas; ROUSSEAU, Philip. *Greek biography and panegyric in Late Antiquity*. University of California Press, 2000.

da recorrência a princípios organizadores da escrita, ainda que, no interior de seus textos, fizessem emergir elementos de diferenciação capazes de superar os elementos estruturais. Se encontramos traços comuns que remeteriam a tópicas relacionadas a um gênero e que permitiriam o acesso à história apenas naquilo que informam sobre a concepção de escrita e de recepção dos textos, também é possível perceber os caminhos da mudança do tempo naquilo que a repetição deixa escapar ou que subentender por meio da recorrência às mesmas fórmulas. No caso das nossas *Vitae*, pode-se averiguar, por exemplo, as mudanças de relações entre cristianismo e paganismo no seio das famílias dos nossos santos. Enquanto Honorato precisou enfrentar um combate familiar para se afirmar como cristão, Cesário de Arles foi retratado como proveniente de uma família cristã que já galgara os espaços cristãos visto que era parente do bispo de Arles[46]. No século VI, na Provença, quando Cesário viveu, poderíamos considerar que o avanço do cristianismo já promovera uma espécie de reconhecimento social pela fé? De Martinho de Tours a Cesário de Arles pode-se acompanhar a diminuição progressiva da descrição dos feitos do santo atrelada ao vocabulário militar ou à apresentação de sua trajetória como integrante de uma milícia celeste ao mesmo tempo em que se enfatizaria cada vez mais as atividades realizadas pelo santo durante seu episcopado. O ambiente monástico fomentador permaneceria como uma constante nas três *Vitae,* mas seria cada vez mais posto a serviço das funções episcopais. Verificaríamos aqui uma mudança no enquadramento social advinda da valorização cada vez mais acentuada do bispo em comunidade? Por fim, a inexistência de milagres na *Vida de São Honorato* face sua abundância na *Vida de São Martinho de Tours* confirmaria a afirmação de Conrad Leyser[47] sobre a maior racionalidade e normatividade do monaquismo do sul da Gália em relação ao do Norte? Neste caso, por que então os milagres retornariam no século VI na *Vida de Cesário de Arles,* em uma Provença pretensamente mais cristianizada tal qual atestado pela família do santo? Deixaremos estas perguntas em aberto como encaminhamento para futuras pesquisas.

46 "O santo e bem aventurado Cesário, bispo de Arles, era originário, diríamos, da região de Chalon; seus parentes, como sua família, exemplo notável de uma nobreza que se beneficiava da estima gearl, preferia se distinguir entre seus concidadãos pela fé e pela maneira de viver". *Vie de Saint Césaire*. In: *Hilaire et Césaire d´Arles. La Gaule chrétienne*. Migne, 1997, p.74.

47 LEYSER, Conrad. *Authority and ascetismo from Augustine to Gregory the Great*. Clarendon Press, 2000.