

SANTIDADE, HIERARQUIA E DEPENDÊNCIA SOCIAL NA ALTA IDADE MÉDIA

*Mário Jorge da Motta Bastos**
celiar@unisys.com.br

RESUMO: No marco do fenômeno geral do culto aos santos – expressão vigorosa da religiosidade das sociedades da Alta Idade Média ocidental –, ressalta-se a tendência à convergência de distintos segmentos sociais às relações com o homem santo, tanto em vida quanto após a sua morte. É sobre tal convergência que iremos nos deter neste artigo, tendo em vista a dupla e complementar manifestação que a caracteriza, a um só tempo unívoca, como eixo de atração, e diversa, pela variedade de expressões e de relações sociais que se expressam e se imiscuem a ela, pautando-nos na análise das hagiografias elaboradas na Península Ibérica entre os séculos V e VIII.

PALAVRAS-CHAVE: Espanha visigótica, religião, culto aos santos, hierarquia social, relações de dependência.

A vertiginosa propagação do culto aos santos constitui uma das manifestações mais vigorosas da religiosidade das sociedades da Alta Idade Média ocidental, fenômeno que vem concentrando, nas últimas décadas, a atenção de vários especialistas, que o abordam por ângulos e perspectivas diversas (BOESCH GAJANO, 1982, p. 119-136).

Peter Brown (1972, 1981, 1982, 1995, 1999) dedicou-lhe uma série de estudos clássicos, inserindo o tema em uma mais ampla reflexão sobre a lenta transformação do mundo mediterrâneo antigo entre os séculos II e VI, que desembocaria na civilização medieval. Rechaçando, no que se refere à caracterização daquela “transição”, tanto as explicações “catastrofistas” quanto as estritamente econômicas, e também o recurso aos “fatores externos” (a “avalanche bárbara”), o autor investe na análise das mudanças ocorridas no campo das mentalidades, com a progressiva mutação das crenças e das relações contraídas pelos homens entre si e com as potências sobrenaturais. E é em função dessa orientação que o

* Professor da Universidade Federal Fluminense.

culto aos santos constitui-se em um observatório privilegiado para a compreensão do surgimento de um novo mundo.

Esquemmatizando, talvez em excesso, a análise do referido autor, pode-se afirmar que a mudança teria consistido na substituição de um “modelo horizontal” de relações sociais, próprio do Alto Império e do paganismo, por um “modelo vertical”, que viria a caracterizar o cristianismo. O modelo substituído supunha – concomitantemente à paridade distintiva das relações sociais, a qual sustava qualquer iniciativa individual de sobreposição aos demais cidadãos (seria esta uma das funções do evergetismo) – uma relação íntima, imediata com o divino, acessível a todos os homens, ainda que os deuses pagãos fossem totalmente distintos destes e que tampouco os heróis exercessem qualquer função intercessora.

Ao novo modelo que viria a se impor, o “vertical”, vinculou-se uma “manifestação de ambição”, tanto no plano social como no religioso, permitindo a alguns indivíduos – magnates, santos e bispos – sobrepor-se aos demais, reservando-se o contato exclusivo com a divindade. Desse modo, a divindade acabou perdendo em familiaridade, não obstante o estabelecimento, pelo cristianismo, em lugares e em condições bem definidas, de mediações individuais entre Deus e os homens. Em outras palavras, a ascensão do cristianismo supôs a monopolização da relação com o divino, acessível ao mais comum dos mortais apenas em função da intermediação dos eleitos de Deus. Assim, destacaram-se as mediações exercidas pelos signos corpóreos da eleição divina – as relíquias dos santos – dos mortos devidamente selecionados. Tratar-se-ia, pois, de um novo sistema social e religioso em ascensão, irredutível ao seu precedente, e que viria, embora progressiva e lentamente, a caracterizar a cristandade latina (SCHMITT, 1989).

O culto aos santos envolve, para Peter Brown, mudanças que lhe parecem no mínimo congruentes com os modelos das relações humanas em processo de transformação na tardia sociedade romana. Elas manifestam o anseio de extravasar a preocupação geral com as novas formas de exercício do poder, com os novos vínculos de dependência humana e com o desejo íntimo por proteção e justiça, em um mundo submetido a profundas transformações. A relação entre o crente e o santo configura-se sob a forma de um *famulus* abordando o seu *patronus*. Segundo o autor, um dos elementos responsáveis pelo vigor do cristianismo, em fins do século IV, foi a sensibilidade com a qual veio a replicar, nos seus modelos de relação com o “outro mundo”, a experiência

social do Império Romano do período. Ao fazê-lo, a piedade cristã concentrou a incalculável vantagem de manter-se firmemente enraizada na experiência cotidiana.

Ao referir-se a tal processo de replicação na Igreja cristã, o autor afirma não pretender banalizá-lo, considerando-o como uma criação, que, como um espelho no céu, refletia em cores amenas as extremas implicações do patrocínio e da *prepotenza* que os autores cristãos tomaram como correntes na Roma tardia. O culto aos santos teria feito mais do que recobrir o antigo morto com as vestes contemporâneas das classes superiores da sociedade. A sua função era sutilmente diferente, a de capacitar

as comunidades cristãs, projetando uma estrutura de relações claramente definidas para o interior do mundo invisível, a formular questões acerca da qualidade das relações na sua própria sociedade. [O culto aos santos] foi uma forma de piedade ricamente adaptada à capacitação dos homens da Antigüidade Tardia ao debate acerca da natureza do poder no seu próprio mundo, e a examinar, com base nas relações ideais com figuras ideais, a relação entre poder, piedade e justiça na forma como era praticada no seu próprio mundo. (BROWN, 1981, p. 62)

No marco do fenômeno geral do culto aos santos, destaca-se a tendência à convergência de segmentos sociais, amplos e diversos, às relações com o homem santo, tanto em vida quanto após a sua morte. É sobre tal convergência que iremos nos deter, tendo em vista a dupla e complementar manifestação que a caracteriza, a um só tempo unívoca, como eixo de atração, e diversa, pela variedade de expressões e de relações sociais que se expressam e se imiscuem a ela. A partir desses elementos, ou da ampla repercussão social do cultos aos santos, Peter Brown refere-se a *unanimitas* como seu traço mais marcante, ressaltando não só a capitalização do processo pelas elites dirigentes, os bispos em especial, particularmente relacionados à constituição e ao controle dos centros de culto, mas também pela aristocracia laica que os dominava nas zonas rurais, mantendo em geral poderosas conexões com os meios urbanos.

Ainda que nos pautemos por várias das perspectivas enunciadas pelo autor, convém desde já destacar que as premissas teóricas que embasam nossa análise impõe-nos demarcar uma distinta percepção do fenômeno, matizando-a sobretudo no que se refere ao caráter e à função que lhe é atribuída. Peter Brown resalta o caráter mediador assumido pelo cristianismo, uma face importante de sua ascensão no período e em

geral desprezada nas análises, em especial voltadas à caracterização da religião como veículo de reivindicações sociais, de fortalecimento da solidariedade de grupos sociais submetidos. Como bem destaca o autor, o que se perde com a radicalização dessa última perspectiva é a capacidade de avaliar como o “cristianismo pôde tornar a cultura de uma elite proveitosa para uma audiência mais ampla, habilitando os indivíduos a participarem de uma ordem social superior à sua existência ordinária” (BROWN, 1972, p. 157).

Do nosso ponto de vista, contudo, em tal caráter mediador assumido pelo cristianismo concentra-se o exercício de sua função hegemônica, a partir da qual se afirmam e se difundem os valores sociais, ou a cultura da elite, que não é, ademais, uma variável independente da evolução das próprias relações sociais. O que Peter Brown (1981, p. 121) tergiversa ao abordar o vigor do cristianismo, e a *reverentia* que ele suscita nas relações com o sagrado e com o poder, sob o viés de uma socialização – um processo social abstrato do qual dependem todos os seres humanos –, é o conteúdo específico das relações de dependência e exploração que com ele se articulam.

Uma das principais, e derradeiras, manifestações do vínculo estreito da aristocracia com o homem santo parece selar-se pelo estabelecimento de túmulos associados aos *loca sacra*, a sepultura *ad martyres* ou *ad sanctos* (DUVAL, 1991). Ainda que a prática possa remontar à época cristã primitiva, localizamos a sua primeira¹ e efetiva manifestação em fins do século IV, quando Paulino de Nola, durante um período de permanência na *Hispania*, buscou jazigo perpétuo para seu filho junto aos sepulcros de alguns mártires complutenses (GARCIA RODRIGUEZ, 1966, p. 359). Prenunciava, assim, um dos aspectos essenciais do culto aos santos e suas implicações sociais, o anseio generalizado pela aproximação – espiritual e física – desses homens, tanto em vida quanto na veneração que a transcende em seu sepulcro.

Formava-se, por vezes, em torno da primitiva sepultura ou da memória de um mártir, uma necrópole cristã, como no caso de Tarragona, onde aparecem, nas inscrições funerárias dos séculos V e VI, a tradicional fórmula “in sede sanctorum quiescas”. Casos há em que os devotos eram enterrados em cemitérios já existentes, buscando-se a maior proximidade possível com o sepulcro dos mártires. Segundo Ildefonso de Toledo (apud CODOÑER MERINO, 1972, p. 118), a criação do episcopado *complutense* por Astúrio – que firmou, como seu titular, as atas do primeiro concílio realizado nessa Sé, em 400 – vincula-se à sua descoberta dos sepulcros de

dois mártires na região, identificados por Prudêncio (ORTEGA Y RODRIGUEZ, 1981, p. 547) como sendo os dos santos Justo e Pastor, cultuados na *Hispania visigoda*.

Encontramo-nos, assim, diante de um fenômeno que conheceria larga difusão no Ocidente do período, e ao qual não esteve alheia a Península Ibérica. A par do anseio de manter-se nas proximidades do homem de Deus – prática cujo possível caráter mágico seria condenado por Julião de Toledo em pleno século VII, reduzindo sua eficácia à encomenda da alma do defunto ao santo (HILLGARTH, 1976, p. 38) –, multiplicam-se os pontos tangíveis da presença do sagrado, consubstanciada nas basílicas e igrejas que albergam as suas relíquias. Os indícios da existência de basílicas com santos titulares remontam, na península, ao século V. A princípio, eram tituladas apenas as igrejas nas quais repousavam os restos de um mártir, como a de Santa Eulália, em Mérida, a de São Frutuoso, em Tarragona, e a de São Vicente, nos arrabaldes de Valência (GARCIA RODRIGUEZ, 1966, p. 361).

Contudo, a partir da segunda metade do século VI, abundam as alusões às basílicas com titulares, como a de Santa María de Jerez e a de Santo Estevão de Nativola, em Granada. A cidade de Mérida (GARVIN, 1946) contava, entre muitas outras, com as basílicas de São Fausto, a de Santa Leocrícia, cujo nome remete possivelmente à sua fundadora, a de São Cipriano, a de São Lourenço, além das mais afamadas, a de Santa Eulália e as de Santa Maria. Datam do mesmo período as diversas alusões à fundação de basílicas privadas, por iniciativa de reis, como Recaredo, Sisebuto, Recesvinto e Wamba, e bispos, como Masona de Mérida e Frutuoso de Braga, além de outros que instituíram igrejas e mosteiros, entre os quais aristocratas de diversas condições, desde nobres vinculados à corte régia a grandes e pequenos senhores locais (GARCIA RODRIGUEZ, 1966, p. 362).

Quanto a estes últimos, antes de nos concentrarmos nas referências hagiográficas, essenciais às considerações da *unanimitas* representada pelos santos, gostaríamos de aludir a uma manifestação que, inserindo-se, a princípio, plenamente na esfera do privado, desborda-a, contudo, na extensão, destacando a abrangência e o poder de atração vinculado ao controle dos *loca sacra*. Referimo-nos anteriormente a uma tendência de considerável amplitude, revelada pela evolução, ainda que lenta, das investigações arqueológicas na península, qual seja, a da proliferação dos centros de culto locais estabelecidos em íntima conexão com as *villae* de grandes proprietários. Vários desses centros decorrem, inclusive, da

própria transformação de uma parte interna do edifício, constituída em basílica ou capela.

Retenhamos três exemplos situados em plena zona rural do alto Ebro. Nas regiões da atual Rioja Alavesa e da Navarra de Viana foi documentada uma série de jazigos em meios rurais (LABEAGA, 1976; FERNÁNDEZ ARDANAZ, 1992, p. 314), em sua maioria caracterizados como *villae* de origem tardo-romana. Esses pequenos assentamentos adotariam, em épocas posteriores, uma toponímia vinculada a santos, culminando o processo, em data incerta, com a absorção desses enclaves pelo núcleo fortificado de Viana. A adoção de uma toponímia tão específica talvez possa ser explicada pela existência, nesses vários centros, de igrejas particulares controladas pelos principais proprietários e sustentadas com seus dependentes, hipótese que aguarda o avanço das escavações na região. Em outro sítio, o de Ventas Blancas, também situado na atual Rioja, a pesquisa arqueológica (MARTIN BUENO, 1973, p. 197-202) deparou-se com uma igreja de reduzidas dimensões, cujos materiais de construção haviam sido reutilizados, com destaque para os fragmentos de colunas. Segundo o arqueólogo responsável pelas escavações, tratar-se-ia de um ambiente de *villa* tardo-romana, cujos materiais teriam sido empregados na construção da igreja, hipótese que a continuidade dos trabalhos vem confirmando.

O terceiro exemplo vincula-se à mesma região e desperta grande interesse em função da riqueza e estado de conservação dos vestígios. Trata-se de um edifício religioso localizado em Albelda e datado do século VII, que apresenta em sua câmara oeste um sarcófago ricamente talhado, em torno do qual se concentram ossos de outras várias sepulturas, formando uma espécie de cripta. Essa câmara constituía-se em ponto de convergência de diversas expectativas espirituais: “[...] deve-se supor que no rico sarcófago talhado em pedra jazesse os restos mortais de um indivíduo de especial preeminência, tanto social quanto religiosa, para as comunidades desta região do vale do Iregua” (ESPINOSA, 1983, p. 231-241).

De qualquer forma, o aspecto essencial reside no acúmulo de sepulturas em torno de uma principal, o que constitui, mais do que um possível exemplo de culto de santo local, o de uma igreja privada sustentada pela transcendência, atribuída pela população da localidade ao *dominus* ali enterrado (ESPINOSA, 1993, p. 267).

Esses exemplos, que a arqueologia multiplica, ainda que lentamente, aliados às referências de fontes diversas remetem-nos à difusão das “igrejas próprias”, ao longo do período, pela paisagem hispânica, e à ascendência

dos proprietários na articulação, em seu entorno, das atividades econômicas, das dependências pessoais e da própria dinâmica religiosa (FONTAINE, 1986). Expressão do controle do espaço em sua relação com o exercício do poder, quanto mais afamada uma família, maior a sua fortuna, e mais extensos os seus laços no interior da aristocracia, inclusive eclesiástica, tanto mais facilmente seria capaz de dispor de relíquias prestigiadas, ampliando o raio no qual o santuário manifestava sua capacidade de atração sobre as comunidades locais, criando uma aura de influência que as mantivesse ao menos na condição de clientes. Ademais, como parece realçar o último dos exemplos anteriores, mesmo sem dispor de relíquias ou do patrocínio de um santo afamado, a presença de um jazigo familiar de um *dominus* poderia ser o suficiente para orientar o *habitat*, estabilizá-lo e afirmar a supremacia sobre as populações agrupadas em suas imediações.

Na Península Ibérica, a caracterização dos santos, inicialmente os mártires, por sua condição de *patronus* celestiais, cujos vínculos divinos redundavam numa superior capacidade de interseção e proteção, remonta mais precisamente ao conjunto de hinos que compõem o *Peristephanon*, de Prudêncio, com destaque especial àqueles dedicados aos mártires calagurritanos e ao de Frutuoso e companheiros, aos quais o poeta atribui a proteção sobre todas as terras da região pirenaica (ORTEGA Y RODRIGUEZ, 1981, p. 603). Ademais, para o poeta cristão, a encomendação dos camponeses do alto vale do Ebro ao *praesidio* dos patronos celestiais constituir-se-ia em uma alternativa mais eficiente do que os rituais propiciatórios de um bom ciclo agrícola, vinculados à tradição pagã (ORTEGA Y RODRIGUEZ, 1981, p. 489; 467 ss.). Martinho de Braga, em meados do século VI, requisitaria para a região da *Gallaecia* o patrocínio de seu homônimo de Tours, na basílica que lhe foi dedicada (VIVES, 1969, p. 120). A proteção de Mérida por Santa Eulália é destacada, ainda no século V, por Hidácio, ao atribuir-lhe a defesa da cidade contra o saque projetado por Teodorico II (BURGESS, 1993, p. 108). Outras referências ao patrocínio de santos sobre cidades, comunidades ou até grupos específicos podem ser encontradas em vários hinos e missas de santos, sem que seja possível discernir, na maioria das vezes, a efetiva extensão atingida por seus cultos durante o período do qual nos ocupamos (GARCIA RODRIGUEZ, 1966, p. 376).

Contudo, importa-nos sobretudo considerar, na *unanimitas* que o santo representa, a qualidade e a natureza das relações sociais que faz convergir em torno de si. Nesse sentido, nossas principais fontes de informação consistem nas ricas, porém escassas, hagiografias elaboradas

no período visigótico. Concentremo-nos nas *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, obra de autor anônimo, redigida no século VII,² e particularmente votada à celebração dos bispos de Mérida, patronos urbanos, de *per se*, que ademais fortalecem sua posição de liderança pela capitalização do culto de Santa Eulália.³ Exercendo idêntica função de intermediação entre o humano e o divino, sua assimilação produziu-se rapidamente, elevando-se aos altares, quando mortos, os mesmos indivíduos encarregados de honrar os santos já consagrados. Todas as vezes que uma Sé episcopal coincidia com a tumba de um santo famoso, esse *locus* constituía-se em centro de uma ampla rede de correspondências, de intercâmbio de relíquias e de afirmação global do poder senhorial na região.

Ainda no pequeno prefácio da obra, seu autor, além de inserir os acontecimentos maravilhosos que seriam objeto de sua narrativa em uma linha de continuidade que vincula o passado e o presente pela manifestação cotidiana de Deus – “O Senhor (*dominus*) sempre operou milagres, e continua operando até agora, [inclusive] em Mérida, em nosso próprio tempo” –, define a condição de seus intermediários terrenos, “seus ínfimos servos (*deus servulis*), agradáveis a Ele”, e investe ainda na fonte de autoridade e veracidade essenciais que fundamentam a obra, seu testemunho direto “da boca daqueles que partiram de seus corpos [...] e chegaram ao Paraíso” (GARVIN, 1946, p. 137). Parece-nos inclusive bastante verossímil que essas *vitae*, condição inequívoca atribuída à de São Milão,⁴ fossem divulgadas a um público amplo, possivelmente em missas específicas ou em datas especiais, posto que, segundo o autor, sua opção por palavras simples visava facilitar a compreensão pelas mentes da multidão iletrada, para as quais ouvir “o que não compreende torna-se uma carga, um peso” (GARVIN, 1946, p. 162).

A celebração dos santos bispos inicia-se pelo episcopado de Paulo, que, na condição de estrangeiro, ascende ao episcopado por determinação divina para pôr termo às lutas entre facções na cidade. Físico de profissão, a primeira manifestação de sua particular ascendência vincula-o a um dos maiores proprietários da região de Mérida, que o procura para lhe solicitar a cura de sua esposa. Desencantado com os físicos da cidade,

buscou socorro do homem santo e, jogando-se a seus pés, implorou-lhe que, na sua condição de servo de Deus [*quia Dei servus erat*], rogasse ao Senhor pela saúde de sua mulher, ou até que, na sua condição de físico, operasse a graça [*gratiam*] de curá-la com suas próprias mãos. (GARVIN, 1946, p. 163-164)

Uma das maiores e mais freqüentes manifestações do poder do santo no período (e, de certo, muito além dele) reside justamente nos episódios de cura que ocorrem por sua direta intervenção, quando ainda em vida e, sobretudo, na sua tumba, após a morte. Portanto, a referência anterior situa-se, a princípio, em meio a esse verdadeiro *topus* hagiográfico. Contudo, há que se referir a uma certa particularidade que caracteriza o evento. Peter Brown distingue, como vimos, em sua análise do processo de cura relacionado à intervenção dos santos, o vigor com que nele se manifesta a importância dos laços interpessoais e “verticais”. Era por intermédio desse feixe preciso de relações que o poder curativo da mão direita de Deus tornava-se acessível, disponível e palpável, preservando integralmente a armadura e as implicações das formas de dependência romano-tardias. Visando demarcar tal especificidade, o autor propõe-se a contrapor ao “sistema terapêutico cristão” aquele que encontra veiculado pela obra do físico Marcelo de Bordeaux, contemporâneo de Martinho de Tours.

Ainda que se oponha ao princípio de uma total irredutibilidade entre os sistemas, ressaltando até mesmo que a obra do físico – que inclui os remédios simples e eficazes utilizados pelas “pessoas comuns” dos campos, com os nomes celtas de diversas plantas medicinais – nos leva mais próximo da prática da medicina popular na Gália, o autor enfatiza um aspecto que lhe parece redundar em um contraste notável entre as perspectivas que fundamentam a ambos. No caso do sistema representado pela física, destaca a ausência de qualquer expressiva manifestação da linguagem das relações de dependência, reservando ao indivíduo, no processo de cura, uma ampla margem de “autarquia”, vinculando-a a uma tradição difusa à qual o paciente podia ter acesso fácil e por seus próprios meios.

Se a cura encontrava-se disponível para todos os homens, a despeito do monopólio estabelecido pelo médico, isto se devia ao fato de que a possibilidade da cura implicava uma visão da tradição médica cujas raízes remontavam àqueles dias em que os mortais conviviam com os deuses. (BROWN, 1981, p. 118)

Ressaltada, no mínimo, a dualidade dos sistemas terapêuticos em vigor, e destacando-se quão próximo estava aquele registrado na obra de Marcelo do conhecimento tradicional do emprego das ervas medicinais, Peter Brown elucida, e traz à tona, a vigência de um pluralismo que parece resistir ou até opor-se ao exclusivismo perseguido pelas autoridades

crisãs, consubstanciado no monolitismo a que buscam reduzir a ordem do mundo. Tal perspectiva carrega a enorme vantagem de destacar os limites efetivos que se impõem ao pleno exercício da hegemonia. Segundo o autor,

como nenhum sistema terapêutico tinha autoridade final, o processo de escolha passava, com frequência, pelo “grupo de suporte” [parentes, vizinhos, amigos] e, como consequência, os critérios sociais e culturais que presidiam as opções eram correntemente mobilizados. (BROWN, 1981, p. 115)

Contudo, e preservadas essas considerações, se uma hegemonia não é totalizadora, ela impõe estrangulamentos efetivos à premissa de que os homens definem e modelam as suas vidas, ressaltando, em uma dada sociedade, as desigualdades nos meios e na capacidade de realizar plenamente esse processo (WILLIAMS, 1979, p. 111). No que tange aos “distintos sistemas terapêuticos”, a perspectiva dos homens da Igreja incide, exatamente, na afirmação de uma autoridade que atua por incorporar, reorientando muitas das práticas tradicionais, entre elas as relacionadas à herança médica legada pela Antigüidade, impondo a outras tantas a proscricção, sob a acusação – e a consequente penalização – de magia ou encantamento diabólico.

Mas essas práticas chegaram, de fato, a ser suprimidas? Aparentemente, a despeito das limitações impostas a uma tal equação, a resposta é negativa, considerando-se sobretudo as recorrentes admoestações e penas impostas em concílios, sermões e até pela legislação régia. Mas é neste tópico que reside o elemento essencial do processo, a dinâmica que o caracteriza. A hegemonia supõe os conflitos, e não tem sentido isolada deles, ainda que possa manifestar a capacidade das classes dominantes em atenuá-los, minimizando a sua incidência. Contudo, ela não se confunde com – ou enseja – uma “história do consenso”.

Quanto aos sistemas terapêuticos “alternativos”, tanto a medicina de matriz hipocrático-galênica quanto aquela vinculada ao conhecimento tradicional das qualidades curativas de certas ervas – que, ademais, mantinham íntimas relações entre si – foram objeto de um efetivo processo de incorporação pelo cristianismo, em primeiro lugar pela concepção de doença divulgada pelos padres da Igreja. Santo Isidoro, em suas *Sentenças*, afirma serem “o pecado, a tentação e a paixão da intemperança” as causas das enfermidades corporais, reservando apenas a esta última a possibilidade da aplicação de um remédio humano. Contra as outras, o

único remédio reside na “piedade da divina misericórdia” (CAMPOS RUIZ et al., 1971, p. 404), na medida em que consistem em castigos divinos visando à recuperação dos extraviados. Quiçá o exemplo maior das feridas do corpo devidas ao castigo fossem os bubões que o dilaceravam durante as epidemias de peste.⁵ Estas, como a ira divina, foram recorrentes na Península Ibérica ao longo do período. Preservando a etiologia antiga da doença, suas “causas naturais”, Santo Isidoro ressalta que ela ocorre apenas a partir da deliberação divina (OROZ RETA Y MARCOS CASQUERO, 1993, p. 489). Ademais, se considerarmos a intemperança – a enfermidade decorrente do excesso, da paixão e da gula – como atitude contrária a Deus, concepção bem marcada na celebração do jejum por Prudêncio (ORTEGA Y RODRIGUEZ, 1981), o campo específico reservado aos remédios humanos acaba por submeter-se-lhe.

Retomando, enfim, a nossa hagiografia, o episódio da cura envolvendo o bispo e a esposa de um rico proprietário parece-nos expressar tal processo de incorporação. Desenganada pelos físicos da cidade, sua cura decorrerá da intervenção de um deles, em especial o que agrega, ou superpõe a uma especialização, sua condição de intermediário divino. Da junção de ambas, se não da submissão da arte à divindade, decorre o milagre. Após passar um dia e uma noite em *incubatio* na basílica da virgem Eulália, Paulo, advertido pela voz, pelo comando divino,

dirige-se à casa da doente, faz uma oração e, em nome do Senhor poussa as mãos sobre a doente [*manus in nomine Domini super infirmam imposuit*], e na esperança de Deus [*in spe Dei*] faz uma pequena incisão com um instrumento e retira o corpo da criança (que jazia morta em seu ventre). Restaura a mulher quase morta para o marido com a ajuda de Deus [*adnitente Deo*]. (GARVIN, 1946, p. 167)

Trata-se aqui, ainda uma vez, de uma particular manifestação de poder fundada em uma relação de “mão e boca” – o bispo-médico ouve a voz de Deus, recita uma oração e impõe as mãos sobre a doente. Cristianizada a medicina, autorizada e legitimada como intervenção positiva, derivada de Deus, insere-se a sua prática no campo imenso da manifestação e da intervenção divinas. Não há, afirma Isidoro, “por que se rechaçarem os remédios medicinais” (OROZ RETA Y MARCOS CASQUERO, 1993, p. 499), seguindo o *Eclesiástico* em sua determinação de que se honre o médico, posto que sua função é necessária, além de uma criação divina. Investido pelo Senhor, submetido a seus desígnios, o poder curativo da medicina a

transcende, não lhe pertence em primeira instância, mas decorre do juízo divino, origem exclusiva da saúde e da doença.

Quanto ao recurso às ervas medicinais, São Martinho, em meados do século VI, partilhava o reconhecimento das suas qualidades e aplicações, ou ao menos reconhecia a tradição e a extensão popular do seu emprego, condenando, no entanto, o seu vínculo com os “encantamentos” no ato da colheita. Não se trata de negar o caráter transcendental, misterioso e superior que envolvia a relação e a manipulação do poder de tais elementos, mas de delimitar a sua verdadeira origem e natureza, potencializando-os pela recitação, no mesmo ato, dos “encantamentos” cristãos do Credo e da oração dominical (VIVES, 1963, p. 103-104). A um processo de cura baseado em um contato íntimo, imediato e direto com a natureza, preservado por uma tradição difusa e por uma cultura intrínseca às relações comunitárias – reveladora de um elevado teor de auto-suficiência –, o cristianismo opõe o princípio da necessária *reverentia* e da ascendência das “relações verticais” pelo reconhecimento explícito da dependência humana à *potentia* superior e divina, inclusive, ou sobretudo, quando intermediada pelos seus representantes terrenos.

A graça, requisitada ao santo bispo e concedida na cura, redundou na expressão da reciprocidade pelo abastado senhor, equalizando a relação e conferindo ao primeiro, ademais, o elemento material distintivo de sua inequívoca e superior vocação senhorial. Além de receber, de imediato, a metade das possessões do casal após a morte de ambos, Paulo incorporou a totalidade de seu imenso patrimônio fundiário. “Ele que chegara como um estrangeiro, sem nada possuir, tornou-se muito mais poderoso do que os mais poderosos [*potentibus potentior*], de forma que todos os recursos da igreja eram nada em comparação com os seus bens” (GARVIN, 1946, p. 169).

Afirmada a íntima relação entre poder e riqueza fundiária – e neste caso referendada pela mão direita de Deus, que guiou, pela intermediação de sua virgem Eulália, a intervenção curativa do seu servo –, a *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* concentra-se na configuração do reto exercício do poder pelos supremos senhores da cidade de Mérida, sustentados pela indestrinçável articulação entre a *potentia* material e a espiritual.

Antes de mais, desvela-se nos santos bispos a virtude fundamental do senhor, a generosidade, a par da concepção de que a riqueza não era um fim em si mesma, mas um instrumento da afirmação e manutenção da sua honra e de sua influência social. Paulo recebe mercadores gregos e,

provavelmente, mantém a colônia destes na cidade, sob sua hospitalidade e proteção, ascendência revelada pela homenagem prestada ao bispo em sua casa, onde são recebidos, e pela entrega de um pequeno presente como expressão de “gratidão”. O episcopado de seu sucessor e sobrinho, Fidel – que “na condição de diácono serviu ao Senhor zelosamente [*Domino deserviret*] de forma irrepreensível, e obedeceu a seu mestre em tudo com doce submissão [*dulci obsequio*]” (GARVIN, 1946, p. 172) –, revela-nos, em meio às várias graças que lhe imputa o hagiógrafo uma manifestação particular da afirmação da supremacia social dos *potentes* no período, inserta no processo global que redundou na redução à dependência de uma ampla parcela da população. Sentindo aproximar-se o momento de sua morte, Fidel decidiu libertar todos os seus devedores, cancelando os seus débitos e devolvendo-lhes as promissórias e penhores, atitude que o levou a ser cercado por uma multidão durante vários dias, a ponto de uma viúva depender da interseção miraculosa dos mártires Cipriano e Laurêncio para conseguir aproximar-se do bispo e resgatar sua dívida.

É, porém, em torno do episcopado do bispo Masona (ca. 573 – ca. 605) – cuja doçura, suavidade e méritos extraordinários são como o maná divino enviado em lenitivo do rebanho aflito pela morte de Fidel – que se concentra, na narrativa, a multiplicidade das faces e expressões da *unanimitas* representada pelo homem de Deus. Nobre de origem, ratificada a sua condição pelos méritos de uma vida zelosa na basílica da Santa Virgem Eulália (isto é, viveu na *domus* de Fidel, como *oblatus* de origem nobre), serviu, como seu antecessor, a Deus por muitos anos de forma irrepreensível.

Amado por Deus e pelos homens, servo de Santa Eulália, sua atuação efetiva-se na condição de um verdadeiro *pontifex*, promotor da paz social que decorre da amplitude de seu poder e dos campos que articula em função dos seus vínculos e canais de interseção. Congregando o povo sob sua liderança em rogações ao Senhor, em resposta às suas preces e aos méritos da Virgem Eulália foi banida “de Mérida e de toda a Lusitânia a peste, e toda necessidade decorrente da escassez de alimento” (GARVIN, 1946, p. 191). Restabelecidas a saúde e a fartura, nem “mesmo os pobres e miseráveis [*inops*] foram oprimidos por qualquer necessidade; mas tanto estes como os ricos [*opulenti*] viveram em abundância, e todo o povo regozijou-se na terra com os méritos de um tão grande bispo” (GARVIN, 1946, p. 193).

E boa parte de seus méritos concentrou-se, ainda uma vez, na generosidade que distingue o reto senhor. O bispo Masona “concedeu

muitos presentes, prodigalizou a muitos, enriqueceu a todos com presentes munificentes e era considerado pródigo em generosidade. [...] Mostrou-se generoso não apenas com seus irmãos e amigos, mas também com os ínfimos servos da igreja” (GARVIN, 1946, p. 196).

Afirmando o princípio da caridade cristã como mantenedora da paz e da coesão social, da munificência do santo bispo decorreria a fundação de um *xenodochium* na cidade de Mérida, ao qual acorrem, e são atendidos por médicos sustentados pelo patrimônio e pelas rendas da igreja, indivíduos de diversas condições sociais, servos, livres, cristãos e judeus, tratados até que, com a ajuda de Deus, sua saúde anterior fosse restabelecida. Na mesma senda, e quiçá oficializando a atuação de seu predecessor, constituiu, junto à basílica de Santa Eulália, uma instituição de crédito, responsabilizando o diácono Redemptus pela gestão da quantia de dois mil *solidi*, aos quais podia acorrer qualquer indivíduo premido pelas necessidades, sendo então feita uma caução. Ademais, destaca o hagiógrafo, tanto os habitantes da cidade quanto os camponeses da região buscavam freqüentemente ajuda no átrio da igreja, clamando por um pouco de bebida ou alimento, demandas às quais o bispo respondia com generosas doações (GARVIN, 1946, p. 195).

Ressaltada sua condição de *patronus*, de grande senhor local, para Masona convergem as concepções acerca da honra, do prestígio e do reconhecimento que lhe é devido por tal condição, e da preservação da humildade que caracteriza o poderoso que é, antes de mais nada, um servo de Deus e da Santa Virgem Eulália. No dia sagrado da Páscoa, quando o bispo dirigia-se em procissão à igreja, “vários servidores caminhavam diante dele como se estivessem à frente de um rei, vestidos com mantos de seda e prestando-lhe a homenagem que lhe era de direito”. A despeito de tantos méritos, dons que lhe foram concedidos pelo Senhor onipotente, o “seu coração, em meio a tamanha opulência e glória, não se fez nunca empolado ou orgulhoso pelo prazer da prosperidade transitória” (GARVIN, 1946, p. 196).

O episódio que lhe opôs a Leovigildo, em meio à política da ofensiva ariana e de tentativa de unificação levada a cabo pelo rei na segunda metade do século VI (ALONSO CAMPOS, 1986, p. 151-157), é narrado em tons vibrantes na hagiografia, ressaltando facetas diversas das relações e vínculos estabelecidos pelo bispo. Em primeiro lugar, o próprio rei o reconhece como grande senhor da região, enviando-lhe vários mensageiros que visam dissuadir não só ao bispo, mas todo o povo a ele vinculado (*commissae*), da fé católica. A expressão máxima de sua oposição

à política régia, ao vínculo social que o rei pretende estabelecer, concentra-se na rejeição de todos os presentes (*dona et praemia*) que lhe são enviados, considerando-os como escórias (*purgamenta*).⁶ Na seqüência dos episódios, Masona vence o debate teológico contra o bispo ariano Sunna – estabelecido na cidade como um usurpador que se apropria de igrejas e de rendas que cabiam, por direito, ao bispo –, embate retórico no qual o Espírito Santo pronunciou-se por intermédio da boca do seu servo (GARVIN, 1946, p. 204).

Importa-nos sobretudo ressaltar, da longa narrativa desse evento, as expressões a que recorre o hagiógrafo em sua elaboração, que são as mesmas do “discurso político” das relações de patrocínio, fidelidade e dependência. A ação de Leovigildo visa levar o bispo a romper a sua *fides*, passando, como já destacamos, à heresia com todos aqueles que lhe estavam encomendados. Na disputa com o ariano Sunna constituem-se dois blocos antagônicos, submetidos ambos à indispensável hierarquia e aos vínculos pessoais com as potências superiores do “bem e do mal”. Masona é designado como *famulus Dei*, e seu grupo composto por *fideles* que se opõem ao *infidelis episcopus*, representante do mal e da perfídia.

Desprezados os presentes régios, e vencido o debate, Masona foi enviado ao exílio em Toledo. Quem se fixou no seu centro de poder – a basílica de Santa Eulália –, despido, porém, de seu fundamento sagrado,⁷ foi Nepopis, um homem descrito como servo do diabo (*servus sane diaboli*). Mas é em torno ao episódio de sua retenção na capital régia, e da posterior libertação, que se expressam mais claramente o vocabulário e o caráter das relações sociais. Em resposta à invocação de Masona, Santa Eulália manifesta-se-lhe como uma amável senhora, para consolar seu fidelíssimo servo, dizendo-lhe que deveria retornar à cidade para prestar o serviço antigo que lhe era devido. Impondo severos castigos ao rei – penalizado por apropriar-se de um servo alheio –, exige-lhe a sua imediata restituição (GARVIN, 1946, p. 222-224).

Ainda em seu período de cativo, recolhido em um mosteiro, ocorreu um milagre relacionado à provisão de alimento, uma “multiplicação dos pães” decorrente, no entanto, do vigor dos laços sociais articulados em torno ao bispo. Abordado por uma pobre viúva que lhe implora por esmola, e não tendo condições de satisfazer-lhe o pedido, ordena a seu servo que lhe dê a única moeda que lhe resta. Este, receoso quanto ao sustento do grupo, cumpre, parcialmente, a determinação. Logo em seguida surgem diante do mosteiro duzentos animais carregados com vários tipos de alimento, enviados por muitos católicos, dos quais recebeu

ainda a quantia de dois mil *solidi*. Após admoestar o servo por duvidar da misericórdia de Deus, agradeceu os dons recebidos, concedendo a todos as suas bênçãos, e doou em seguida aos pobres a maior parte do que recebera (GARVIN, 1946, p. 220-222).

Retornando, enfim, à sua cidade, o santo bispo institui a ordem global profanada pela sua ausência, restabelecendo, como intermediário divino e senhor provedor, a ponte entre o céu e terra, em benefício de toda a região, levando alívio ao doente, socorro aos oprimidos e comida aos necessitados:

Muitas bênçãos foram concedidas pelo Senhor à igreja de Mérida, e a presença do homem santo, por intermédio da misericórdia divina, pôs fim à calamitosa miséria, à praga constante da pestilência, e às violentas tempestades que acometiam toda a cidade, cuja causa era, indiscutivelmente, a ausência de seu pastor exilado. (GARVIN, 1946, p. 222-228)

Mas a expressão terrena do poder divino e senhorial vincula a misericórdia e a proteção ao reconhecimento e ao respeito à autoridade que o fundamenta. As fontes do período referem, com extrema freqüência, à ameaça da intervenção punitiva de Deus no curso da história, do terrível vingador ofendido em suas leis e preceitos. E uma tal manifestação não é alheia ao homem santo, ao seu particular associado terreno. Através de seu apelo e da intervenção do seu Senhor superior, preservada a ascendência de sua *domina*, Masona foi capaz de opor, como destaca seu hagiógrafo, uma resistência vitoriosa ao rei herético. Mas são os eventos relacionados ao término de seu episcopado que traduzem, com maior clareza, a ação vindicativa do bispo, em socorro de seus dependentes, encomendados à sua proteção e ameaçados pelo desrespeito ao seu poder de mando.

Avizinhando-se a hora de sua morte, Masona redigiu documentos de manumissão (*libertatis chartulam*)⁸ em benefício de seus jovens escravos (*puerulis*) que lhe haviam prestado um serviço fiel, concedendo a cada um, à guisa de pecúlio, uma modesta soma em dinheiro, além de uma pequena herdade (*possessiunculam*). Tal medida gerou a reação do arqui-diácono de sua igreja, e sucessor na Sé – de certo contrariado com a dilapidação do patrimônio da igreja que viria a assumir –, que procurou os libertos, exigindo-lhes, sob ameaças, o zelo com o pecúlio recebido. Buscando a proteção de Masona, e averiguando o bispo a veracidade dos fatos que lhe foram relatados, recolheu-se, mesmo doente, à igreja de

Mérida, onde permaneceu em oração por longo tempo, agradecendo por fim a Deus por ter ouvido as suas preces. O episódio encerra com a morte do arqui-diácono, que, tão logo avisado de sua proximidade por Masona, foi atingido por uma grave doença. Procurado por sua mãe que, em prantos, implora-lhe a restauração da saúde do filho, limitou-se a dizer-lhe: “Aquilo pelo que orei, eu orei” (GARVIN, 1946, p. 252).

Morto seu “ex-sucessor” ao fim de três dias e após a morte de Masona coube a um homem simples, de nome Inocente, a Sé de Braga. A varão tão santo requisita o hagiógrafo uma relação mágica entre suas lágrimas e a chuva reparadora, preservada a ascendência divina no comando e controle da natureza, cuja ordem decorre da súplica coletiva, mas, sobretudo, da qualidade pessoal do intercessor. Todas as vezes em que escasseavam as chuvas, e as prolongadas secas abrasavam a terra, os habitantes da região uniam-se ao bispo na cidade, percorrendo, em procissão e em súplicas, o caminho das igrejas dos santos. Sempre que o fizeram, uma chuva repentina e abundante caiu do céu para saciar a terra: “De forma a não haver dúvida de que eram suas lágrimas, oriundas de uma alma tão humilde e simples, que haviam obtido junto a Deus onipotente não apenas esta, mas até maiores bênçãos” (GARVIN, 1946, p. 254).

Outros exemplos das atividades dos homens santos do período, registrados em hagiografias e em uma “autobiografia”, provêm das regiões setentrionais da Península Ibérica. J. N. Hillgarth (1980) propõe, considerando tal especificidade, a adoção de um critério de diferenciação dessas obras, cuja base residiria na desigualdade que caracterizou o processo de romanização das distintas regiões ibéricas. Distinguir-se-iam, assim, as obras hagiográficas relacionadas a uma *Hispania* urbana e romanizada, como as *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, voltadas à celebração dos bispos e dos santos patronos das cidades, e aquelas vinculadas à atuação de eremitas⁹ e monges, pioneiros na difusão do cristianismo para as zonas rurais, cuja ação concentra-se em torno ao exorcismo dos demônios e à destruição dos centros de culto pagão.

As *Vitas de Mérida* enfatizam, primordialmente, o poder de Deus sobre a natureza, as visões e as profecias. Não há referências a exorcismos. Ao contrário, a *Vita Fructuosi* e a *Vida de Milão* destacam o poder maravilhoso do homem santo, que se manifesta, sobretudo, nas batalhas com os demônios. (HILLGARTH, 1980, p. 41)

Em que pese a importância das considerações devidas à autora, há que se matizar a sua perspectiva de estabelecer uma tão marcada distinção

entre as características, funções ou campos de atuação dos homens santos nas distintas *vitae*. Antes de mais, e quiçá, sobretudo, no caso da *Vida de São Milão* (OROZ, 1978), a sua elaboração – devida a Bráulio, bispo de Saragoça, por volta do ano de 636 (LYNCH Y GALINDO, 1950) – vincula-a, na origem, à perspectiva eclesiástica de plasmar um centro de culto cristão em meio rural, presidido por um santo patrono diretamente vinculado à Sé regida pelo bispo. Trata-se, a rigor, nesse caso, de uma verdadeira capitalização (CASTELLANOS, 1994) do culto do santo pela família “eclesiástica” de Bráulio, uma vez que este atribui a seu irmão e antecessor no episcopado, João, a “encomenda” da obra que é, ademais, dedicada a outro de seus irmãos, Fronimiano (RIESCO TERRERO, 1975), abade de um mosteiro não especificado, mas, provavelmente (LAMBERT, 1993, p. 71), daquele originado do pequeno centro emilianense.

Um dos aspectos essenciais desse processo de capitalização do culto reside no enquadramento e na redução à ortodoxia de um eremita e, na extensão, da base popular que se encontra na origem de sua veneração. Na elaboração da hagiografia, tal procedimento inicia-se pelo estabelecimento de uma origem precisa para o santo, ou melhor, das relações que embasam a sua formação. Segundo Bráulio, Milão, depois de ter recebido em sonho a inspiração divina, decidiu dedicar a vida a Deus. Importa-nos, aqui, menos o *topus* do que o teor que encerra em seu desdobramento. O anseio de transformação pelo qual fora tomado esse indivíduo de origem humilde concretiza-se pela busca da instrução, formação que decorre, no entanto, da relação de submissão diante de uma reconhecida autoridade. Informado sobre a existência de um eremita, de nome Félix, varão de enorme santidade, Milão submete-se de boa vontade a seu serviço, doutrinando-se nos assuntos divinos. Segundo o hagiógrafo – tenhamos em mente o caráter didático dessa obra, um sermão a ser lido na festa do santo –, com tal procedimento Milão “nos ensina que ninguém é capaz de orientar-se retamente à vida bem-aventurada sem o assessoramento dos mais instruídos” (OROZ, 1978, p. 189).

Afirmada a ascendência hierárquica no caminho da fé, o exemplo do santo “bergindense” encerra aos homens um teor mais amplo, vinculando a diversidade e a distinção das condições sociais à deliberação divina referendada pelos poderes terrenos. Assim, destaca Bráulio, alguns feitos relatados na obra são de tal natureza que devem ser imitados por todos. Outros, no entanto, pelo estupor que produziram, foram concedidos exclusivamente àquele homem de enorme santidade, e serviram apenas para tornar os homens mais diligentes na louvação divina. Ao comum

dos mortais cabe desejar normas comuns. “Porém, desfrutar de dons singulares compete apenas àqueles aos quais o Onipotente dispôs-se a concedê-los. É este, por certo, o parecer dos juristas em matéria de privilégios obtidos pelo decreto de seus próprios príncipes” (OROZ, 1978, p. 186).

No caso de Milão, a louvação ao santo deve ser ainda mais intensa, tendo em vista o exemplo – restrito, contudo, como vimos, à deliberação divina – de um indivíduo de origem humilde que com a grandeza de sua vida dignificou a vilania de sua estirpe.

Todos os santos do período foram de origem nobre, ou teria sido a definição de nobreza como condição intrínseca à santidade um dos elementos da afirmação hegemônica, da apropriação de seu culto popular? Um pobre pastor da região do alto Vale do Ebro, venerado, na origem, por outros tantos prováveis pobres pastores, é excluído da “comunidade”, inserido na hierarquia e “devolvido” aos crentes em uma condição social superior, apagada a *rusticitas* e qualquer possível veleidade decorrente de sua primária identidade.

Dessa superior condição decorrem os vínculos, ações e relações desenvolvidas pelo santo. E começam a esmorecer as distinções propostas por J. N. Hillgarth. Há que se ressaltar, com a autora, a abundância dos exorcismos que têm lugar nessas *vitae*, contra a sua ausência nas *Vidas de Mérida*. Contudo, se tal diversidade relaciona-se a uma oposição entre campo e cidade, ademais esmaecida no período, talvez ela decorra menos de uma maior ou menor romanização das regiões do que da perspectiva da presença antiga, dominante e provedora dos santos bispos e das relíquias, em particular na cidade de Mérida. Firmada essa base sagrada, a presença insidiosa do Diabo concentra-se nos meios rurais, *locus* dos *pagani*, como já ressaltara a prédica martiniana. A aura sacra dos bispos de Mérida “protegia”, no entanto, todo o seu entorno, garantindo-lhe a fertilidade dos campos, as chuvas restauradoras, o afastamento da doença, as condições gerais da vida e da produção. É esse o contexto geral em que se situa a constatação de Hillgarth, acima referida, de que as *Vidas de Mérida* concentram-se, em particular, nas expressões do poder de Deus sobre a natureza.

Sobre esta se exerce também, e em primeiro lugar, como campo primordial de manifestação, o poder dos homens santos das regiões setentrionais da Península Ibérica. Milão retira-se, depois de seu aprendizado, para os montes Distertius, região escarpada, de clima rigoroso e natureza insidiosa, habitando-o por cerca de quarenta anos. Sofreu, e

suportou com o amor de Deus, o frio intenso, a solidão e a aspereza do vento, que convergiam nas lutas, visíveis e invisíveis, travadas com o Diabo. Valério, eremita que viveu, durante a segunda metade do século VII, na região do Bierzo (AHERNE, 1949, p. 1), iniciou a sua conversão retirando-se para um local ermo nos limites da cidade de Astorga, estabelecendo-se no cimo de uma montanha, local estéril, de frio intenso e assolado por tempestades de granizo. Quanto a Frutuoso, aristocrata de elevada ascendência e disseminador de mosteiros nas regiões norte e noroeste da Península Ibérica em meados do século VII, é descrito por seu hagiógrafo anônimo (DÍAZ Y DÍAZ, 1974, p. 87) como um homem que abandona freqüentemente o cenóbio de Compludo, retirando-se para lugares ermos e escabrosos, vestido em peles de animais.

Da vitória desses indivíduos sobre a natureza e das forças supostas de operarem sobre ela – a sua “domesticação” pelos homens de Deus¹⁰ – decorre o início de seus contatos humanos, tendo em vista o assédio crescente de indivíduos que se dirigem aos seus *loca*. Na *Vida de São Milão*, tais relações concentram-se na realização de milagres, atos de cura e exorcismo, expressando a sua *unanimitas* pelo leque social dos indivíduos contemplados. Assim, cura um monge pela imposição das mãos, fazendo o sinal da cruz sobre sua chaga, uma parálitica originária da região de Amaya, que faz expandir a sua fama, devolve a visão a uma *ancilla* do *senator* Sicório, livra do demônio o servo de um tal Tuêncio, além de outro *senator* e sua mulher. Dentre vários milagres – sobre os quais insiste o hagiógrafo em ressaltar como expressavam a extraordinária santidade de Milão, e sua ampla capacidade de domínio, recebida da potência celestial e da proteção divina (OROZ, 1978, p. 195-201) – destaca-se aquele realizado na *domus* de Honório, *senator*¹¹ de Parpalines.

Estava a mansão tomada por um demônio que causava, diariamente, grande alvoroço. O *senator* decide enviar mensageiros com transporte ao santo, os quais lhe suplicam que vá até a casa. Milão relutou, inicialmente, mas decidiu ir, contudo, caminhando a pé, para demonstrar, segundo Bráulio, “a potência de nosso Deus”. Ao chegar ao local, reuniu os presbíteros que ali residiam – uma “igreja própria” mantida por Honório –, decretou um jejum e, ao terceiro dia, exorcizando um pouco de sal que misturou com água, seguindo o costume da Igreja, aspergiu-lhe pela casa, pondo em fuga o demônio (OROZ, 1978, p. 201). A “transcendência” deste episódio se revela por sua conjugação com um outro milagre, que mais uma vez articula a “multiplicação dos pães” ao feixe de relações sociais constituído pelo santo. Cercado por uma multidão de

famintos, e não dispondo de estoque para alimentá-los, dirige suas súplicas a Cristo, para que lhe envie seus preciosos manjares: “Ainda não havia concluído a oração, quando de repente entram pela porta algumas carroças abundantemente carregadas, que lhe havia mandado o *senator* Honório. O amado de Deus recebe a remessa, dando graças ao Criador do mundo por ter escutado a sua oração” (OROZ, 1978, p. 204).

Devolvido o “presente” – estabelecidas as relações igualitárias entre o santo de vida nobre e o poderoso aristocrata –, cumpre-se, assim, a função “redistribuidora” da Igreja, que, tanto neste como no caso do bispo Masona, caracteriza-se como expressão do poder e do prestígio das famílias aristocráticas da região. A caridade cristã insere-se em meio a pressões sociais precisas, que revelam menos o seu caráter “gratuito” do que uma resposta efetiva ao imperativo da preservação e da reprodução do sistema, em seus vários níveis. Se os santos eram *classless* (MURRAY, 1978, p. 383-415), em razão de serem acessíveis a todos, reproduziam-se ao redor deles – assim como se articulavam em seu benefício e dos aristocratas que dominavam o seu culto – as relações de dependência e submissão que estruturaram a sociedade de então. Esses vínculos eram reforçados por uma expressão de autoridade e de hierarquia tanto mais envolvente quanto inserta em uma ordem superior, sobrenatural e sagrada.

HOLINESS, HIERARCHY AND SOCIAL DEPENDENCE IN THE HIGH MIDDLE AGES

ABSTRACT: The general phenomenon of the cult of the saints – a strong expression of religiosity from Occidental High Middle Ages’ societies – stood out the tendency to the convergence of different social segments to the relations with the *holy man*, as much in live as after his death. This article is about this convergence, considering the complementary manifestation that characterizes it, that is, at the same time unique, as an attractive axle, and diverse, by the variability of expressions and social relations that are expressing and interfering on it, ruling us on the analysis of the hagiography made on Iberian Peninsula, between V and VIII centuries.

KEY WORDS: Visigothic Spain, religion, cult of the saints, social hierarchy, dependence relations.

NOTAS

1. Vale frisar que essa afirmação é feita com base nas fontes até agora disponíveis.
2. Segundo R. Collins (1980, p. 192), seu autor teria sido um clérigo da basílica de Santa Eulália, datando-se a obra de cerca de 630.

3. Uma jovem de doze anos chamada Eulália sofreu o martírio durante as perseguições de Diocleciano, em Mérida. Nessa mesma cidade se concentrava, e dela se irradiava por toda a Lusitânia, o culto à deusa Ataecina, divindade agrária que também presidia a região dos mortos (identificada à deusa Proserpina). Foram encontradas várias inscrições do seu culto no sul de Portugal e no oeste da Andaluzia. Segundo Stephen McKenna (1938, p. 25 ss.), os fiéis endereçavam à Santa Eulália os mesmos títulos e petições antes encaminhados à deusa.
4. Braulio de Saragoza (1978, p. 181), afirma ter produzido a obra para que fosse lida na solenidade da missa do santo, o que lhe confere um caráter litúrgico. Ver também Tovar Paz (1994, p. 201).
5. Para uma cronologia das “pestes” no período, ver Garcia Moreno (1975, p. 112-115).
6. Segundo Bernardo (1995, p. 402), em uma sociedade na qual as relações sociais são regidas pelo princípio da troca de presentes, os casos extremos de rivalidade tinham lugar quando um magnate recusava uma dádiva, não por considerar-se incapaz de respondê-lo com outro de valor superior, mas por considerá-lo indigno de si. Ver também Mauss (1923-1924, p. 105-106) e Gurevich (1990, p. 258-265).
7. Antes de partir para o exílio, Mazona teria escondido, sob suas vestes, a túnica-reliquia de Santa Eulália, da qual o rei Leovigildo pretendia apropriar-se (GARVIN, 1946, p. 215-217).
8. As *Leges Visigothorum* registram as expressões *Scriptura libertatis* (V, 7, 1, p. 235; V, 7, 9, p. 237 e V, 7, 14, p. 241) e *Documenta libertatis* (V, 7, 3, p. 236). A primeira fórmula das *Formulae Wisigothicae*, compilada sob Sisebuto (612-621), registra a expressão *cartula libertatis* (p. 71), que também ocorre no cânone IV do III Concílio de Saragoça, de 691 (p. 478). Ver, respectivamente, Zeumer (1973), Gil (1972) e Vives (1963).
9. Sobre a difusão do fenômeno eremítico durante o período visigótico ver, entre outros, Díaz e Díaz (1955, p. 217-237, González Echegaray (1982, p. 35-56) e Corullón (1986).
10. Além de Endovellicus, uma das mais afamadas divindades nativas da Hispania, várias outras parecem ter sido invocadas nos topos das montanhas. Em um monte próximo a Braga, chamado Distertius, o mesmo onde Milão instalou-se, foi encontrada uma inscrição a Dercetius, presumivelmente o deus da montanha, “demônio” vencido pelo santo. Em montanhas da mesma região, foram encontrados dois ex-votos para os deuses Brigus e Cabuniaegenis. Ver McKenna (1938, p. 6).
11. O título alude a um grupo heterogêneo de indivíduos, constituído por herdeiros de senadores do Baixo Império, curiales de elevada condição, mas, sobretudo, por grandes proprietários que baseiam seu *status* social na propriedade da terra e no poder sobre os indivíduos a ela vinculados (CASTELLANOS, 1998, p. 43).

REFERÊNCIAS

- AHERNE, Consuelo Maria (Ed.). *Valerio of Bierzo: an ascetic of the Late Visigothic Period*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1949.
- ALONSO CAMPOS, J. Ignacio. Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo. *Los visigodos: historia y civilización, antigüedad y cristianismo III*. Murcia, p. 151-157, 1986.
- AURELIO PRUDENCIO. Peristephanon, Hymnus IV, Honorem Sanctorum Decem et Octo Martyrum Caesaraugustanorum. In: ORTEGA, Alfonso; RODRIGUEZ, Isidoro (Eds.). *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- BERNARDO, João. *Poder e dinheiro: do poder pessoal ao estado impessoal no regime senhorial*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.
- BOESCH GAJANO, Sofia (Dir.). *Agiografia altomedioevale*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1976.
- BRAULIO DE SARAGOZA. Epist. XIII e XIV. In: RIESCO TERRERO, L. (Ed.). *Epistolario de San Braulio*. Sevilla, 1975.
- _____. Vida de San Millan. In: OROZ, Jose (Ed.). *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi*. Vita Sancti Aemilian, Perficit, Segunda Serie, v. IX, n. 119-120, 1978.
- BROWN, Peter. *Religion and society in the age of Saint Augustine*. New York-London: Harper & Row Publishers, 1972.
- _____. *The cult of the saint: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- _____. *Society and the holy in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1982.
- _____. *Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- BURGESS, R. W. (Ed.). *The chronicle of hydatius and the consularia constantinopolitana: two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- CASTELLANOS, Santiago M. La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza. *Studia Histórica: Historia Antigua, Salamanca*, v. XII, p. 169-177, 1994.
- _____. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda: la vita aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño: Universidad de La Rioja, 1998.
- CODONER MERINO, Carmen (Ed.). *El "De uiris illustribus" de Ildelfonso de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972.

COLLINS, R. Mérida and Toledo. In: EDWARD, James Edward (Ed.). *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Clarendon, 1980.

CORULLÓN, I. El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas. *Tierras de León*, n. 64, 1986.

DÍAZ; DÍAZ, M. C. El eremitismo en la España visigótica. *Revista Portuguesa de História*, v. VI, p. 217-237, 1955.

_____. (Ed.). *Vida de San Fructioso de Braga*. Braga: Universidade do Minho, 1974.

DUVAL, Y. Sanctorum Sepulcris Sociari. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIe siècle)*. Roma, p. 333-351, 1991.

ESPINOSA, U. La iglesia hispano-visigoda de Albelda. Avance de las excavaciones de 1979. *I Coloquio sobre Historia de La Rioja: Cuadernos de Investigación, Historia*, v. IX, n. 1, p. 231-241, 1983.

_____. La iglesia de Las Tapias en la arquitectura religiosa rural de época visigoda. *III Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 3-7 agosto 1992, Logroño, p. 267-280, 1993.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago. La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della penisola iberica: aspetti sociali ed antropologici. *XXXIX Corso di Cultura Sull'Arte Ravennate e Bizantina*. Ravenna, 1992. p. 314-340.

FONTAINE, J. *Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle*. London: Variorum Reprints, 1986.

GARCIA MORENO, Luis. *El fin del Reino Visigodo de Toledo: decadencia y catastrofe – una contribución a su crítica*. Madrid: Universidad Autónoma, 1975.

GARCIA RODRIGUEZ, Carmen. *El culto de los santos en la España Romana y Visigoda*. Madrid: CSIC, 1966.

GARVIN, Joseph N. (Ed.). *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1946.

GIL, Ioannes (Ed.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972.

GONZALEZ; CHEGARAY, J. El monacato de la España nórdica en su confrontación con el paganismo (siglos VI-VII). *Semana de História del Monacato Cántabro-Astur-Leonés*. Monasterio de San Pelayo, 1982. p. 35-56.

GUREVICH, Aron. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Editorial Caminho, 1990.

HILLGARTH, J. N. Popular religion in Visigothic Spain. In: EDWARD, James (Ed.). *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Clarendon, 1980.

ISIDORO DE SEVILLA. Los tres libros de las "Sentencias". In: CAMPOS RUIZ, Julio et al. (Ed.). *Santos padres españoles II, San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

- JULIAO DE TOLEDO. Prognosticum futuri saeculi. In: HILLGARTH, J. N. (Ed.). *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera, Pars I, Corpus Christianorum, Series Latina, CXV*, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1976.
- LABEAGA, J. C. *Carta arqueológica del término municipal de Viana (Navarra)*. Pamplona: Universidad de Pamplona, 1976.
- LAMBERT, A. La famille de Saint Braulio et l'expansion de la Règle de Jean de Biclar. *Universidad*, v. X, p. 71, 1993.
- LYNCH, C. H.; GALINDO, P. *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651): su vida e sus obras*. Madrid: CSIC, 1950.
- MARTIN BUENO, M. A. Novedades de arqueología medieval riojana. In: VV. AA. *Miscelánea de arqueología riojana*, Logroño, 1973. p. 197-202.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique*, nova série, v. I, p. 105-106, 1923-1924.
- McKENNA, Stephen. *Paganism and pagan survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1938.
- MURRAY, Alexander. *Reason and society in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- OROZ, Jose (Ed.). *Sancti Braulionis. Caesaraugustani Episcopi: vita Sancti Aemiliani, Perficit*, 2ª série, v. IX, n. 119-120, 1978.
- OROZ RETA, José; MARCOS CASQUERO, Manuel-A. (Eds.). *San Isidoro de Sevilla: etimologías*, v. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- ORTEGA, Alfonso; RODRIGUEZ, Isidoro (Ed.). *Obras completas de Aurélio Prudêncio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- SCHMITT, Jean-Claude. La fábrica de santos. *Historia Social*, Valencia, v. 5, p. 129-145, 1989.
- TOVAR PAZ, F. J. *Tractatus, Sermones atque Homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*. Cáceres, 1994.
- VALERIO DEL BIERZO. Opera. In: AHERNE, Consuelo Maria (Ed.). *Valerio of Bierzo: an ascetic of the Late Visigothic Period*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1949.
- VIVES, José (Ed.). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona; Madrid: CSIC, 1963.
- _____. *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*. Barcelona: CSIC, 1969.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ZEUMER, K. (Ed.). *Monumenta Germaniae Historica: leges nationum germanicarum. Tomus I. Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani (ed. revisada)*, 1973.