
O PÚBLICO ALVO DAS HAGIOGRAFIAS EM PROSA DE VENÂNCIO FORTUNATO

THE TARGET GROUP OF THE HAGIOGRAPHIES IN PROSE OF VENANTIUS FORTUNATUS

João Paulo Charrone^{1*}

RESUMO: Optamos por fazer uma rápida discussão sobre a autenticidade das hagiografias de Venâncio Fortunato, bem como sua legitimação como fonte documental para a história, principalmente após a fundação dos *Annales*. Em seguida, iniciamos uma discussão sobre as funções e o papel do hagiógrafo medieval. Em seguida, procuramos debater sobre o público alvo das hagiografias de Venâncio Fortunato. Resumidamente, podemos dizer que elas eram direcionadas para todas as camadas sociais do período, o que justifica a utilização de uma linguagem mais coloquial, ou seja, mais acessível à maioria da sociedade merovíngia. Percebemos que elas atingiam esse tipo de público através da leitura em voz alta. Assim, pode-se deduzir que sua principal função era a edificação dos fiéis através dos "exemplos" dos comportamentos e atitudes dos santos presentes nas hagiografias.

PALAVRAS-CHAVE: Hagiografia; Venâncio Fortunato; Cristianismo.

ABSTRACT: We chose to do a quick discussion about the authenticity of the hagiographies of Venancio Fortunato, as well as its legitimacy as source material for history, especially after the founding of the *Annales*. Then started a discussion about the functions and role of the medieval hagiographer. Then, we discuss the target audience of hagiographies of Venantius Fortunatus. Briefly, we can say that they were directed to all levels of society of the period, which justifies the use of a more colloquial language, which is more accessible to the majority of society Merovingian. We realized that they reached such public by reading aloud. Thus, we can deduce that its main function was the edification of the faithful through the "examples" of behaviors and attitudes present in the hagiographies of the saints.

KEYWORDS: Hagiography; Venancio Fortunato; Christianity.

(recebido em 19/01/2013, aprovado em 11/05/2013)

1 Professor de História Medieval da Faculdade Santa Izildinha (FIESI/UNIESP). Doutorando em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense (UFF). Esse texto é resultado de nossa pesquisa de Dissertação de Mestrado intitulado: A Imagem da Autoridade Episcopal no período merovíngio através da *Vita Sancti Marcelli* e demais *Vitae* de Venâncio Fortunato (Unesp, 2009).

Introdução

Inicialmente, deve-se ressaltar que entre os séculos IV e o VIII é relativamente difícil encontrar documentos e testemunhas materiais que tornem clara a imagem das condições de vida deste período.² Contudo, no caso merovíngio, encontramos uma boa discussão das principais fontes produzidas na Gália nesta época, apesar do enfoque político no artigo de autoria de M. Silva e M. Mazetto Júnior, intitulado: A realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI e VIII).³

A partir do sexto século, a Gália tornou-se, pouco a pouco, o centro de gravidade da Europa Ocidental em detrimento do mundo mediterrâneo⁴ e, no que tange à produção literária, podemos afirmar que foi aos poucos monopolizada pelos hagiógrafos. Assim, as *Vitae* tornaram-se uma expressão privilegiada do espírito dessa sociedade.⁵ Não podemos esquecer também que a hagiografia foi o gênero literário mais popular da Idade Média.⁶

Foram seis as *Vitae* entre os escritos em prosa que chegaram sob o nome de Venâncio Fortunato⁷ ou que foram atribuídas a ele por B. Krusch, o editor dos escritos hagiográficos Tardo Antigo

2 CRIPPA, Giulia. "A vida econômica e social na Alta Idade Média italiana e a constituição do gênero representativo dos ciclos dos meses nos reinos longobardos e francos". In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 59-78, p. 59.

3 SILVA, Marcelo Cândido da; MAZETTO JUNIOR, Milton. "A realeza na fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII)". In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 89-120.

4 Sobre este assunto veja, entre outros: SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 102-03.

5 UYTFANGHE, Gent M V. "L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne". In: *Studia Patristica*, XVI: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, Part II Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine. Berlim: Akademie-Verlag, 1985, pp. 54-62, p. 54.

6 GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p. 27.

7 Um intelectual de origem italiana, que viveu aproximadamente entre os anos 530-600, educado em Ravena, veio para a Gália no ano de 565, onde inicialmente foi protegido pela dinastia merovíngia, especialmente pelo rei Sigeberto (561-575). Poeta e apologista cristão influente na propagação da mensagem cristã na Igreja primitiva, Venâncio Fortunato tornou-se bispo de Poitiers por volta de 590, encorajado por Gregório de Tour, principal patrono desse autor.

da *Monumenta Germaniae Historica*. De acordo com L. Navarra,⁸ tais escritos ainda não receberam suficiente interesse por parte dos pesquisadores apesar, segundo este mesmo autor, de constituir-se na área de investigação mais rica em perspectiva, tanto para a História Cultural como para a Religiosa de Venâncio Fortunato.

Entre as *Vitae* em que são reconhecidas a autenticidade estão a dedicada a Hilário de Poitiers (com o complemento que o constitui o *Liber de virtutibus sancti Hilarii*), a Germano de Paris, a Albino de Angers, a Paterno de Avranches, a rainha Radegunda e a Marcelo de Paris.⁹ Uma sétima hagiografia, de Severino de Bordeaux, é reivindicada com segurança a Venâncio Fortunato por W. Levison¹⁰, outro editor da *Monumenta Germaniae Historica*. Segundo S. Pricoco,¹¹ W. Levison atribuiu a Venâncio Fortunato esta *Vita* baseando-se no testemunho de Gregório de Tours¹² e na afinidade do estilo de tal hagiografia com as demais atribuídas a esse autor alto medieval. R. Collins,¹³ um outro estudioso, realizou uma análise filológica e temática da *Vita* de São Medardo,¹⁴ reivindicando, do mesmo modo, a autenticidade da autoria a Venâncio Fortunato. L. Navarra¹⁵ também questiona, ou

- 8 NAVARRA, Leandro. "Venanzio Fortunato: Stato degli studi e proposte di ricerca". In: *La Cultura in Italia fra Tardo Antigo e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*. VII. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1981, pp. 605-610, p.607. E, mais, mesmo passado vinte anos desta afirmativa, segundo D. Fiocco (FIOCCO, D. "L'immagine del vescovo nelle *Vitae Sanctorum* di Venanzio Fortunato". In: *Augustinianum*, 1/2001, p. 213-230) tal afirmação ainda é válida atualmente.
- 9 VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berolini, 1885, pp V-XI (prooemium); 1-7 (*Vita s. Hilarii* com 7-11 *Liber de virtutibus s. Hilarii*); 11-27 (*Vita s. Germani*); 27-33 (*Vita s. Albinii*); 33-37 (*Vita s. Paterni*); 38-49 (*Vita s. Radegundis*); 49-54 (*Vita s. Marcelli*). Doravante usaremos respectivamente as seguintes abreviaturas para as hagiografias dedicadas a Hilário: VH; a Germano: VG; a Albino: VA; a Paterni: VP; a Radegunda: VR; e, a Marcelo: VM.
- 10 *Passiones Vitaeque Sanctorum*, ed W. Levison, MGH, *Script. Rer. Mer.*, VII, 1920, pp. 205-218 (*prooemium*), 219-224 (*Vita s. Severini episcopi Burdegalensis*).
- 11 PRICOCO, Salvatore. "Gli Scritti Agiografici in Prosa di Venanzio Fortunato". In: *Venanzio Fortunato Tra Italia e Francia*. Treviso: Província de Treviso, 1993, pp. 175-193, p. 175.
- 12 GREGÓRIO DE TOURS. *Glória dos Confessores* 44. MGH, SRM, I, 1920, p. 775.
- 13 COLLINS, Richard. "Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul". In: CLARKE, H. B. e BRENNAN, M. *Columbanus and Merovingian Monasticism*. Oxford, 1981, pp. 105-124, p. 120, nota 26.
- 14 MGH, AA, IV 2, pp. 67-73.
- 15 NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p.607.

pelo menos coloca em dúvida, a paternidade das seguintes hagiografias atribuídas a Venâncio Fortunato: Amanzio, Remigio, Leobino, Maurilio, Dionigi, Rústico e Eleuterio.

Apesar das razões que levaram B. Krusch a pronunciar-se pela tese das seis vidas de Venâncio Fortunato ser do âmbito estilístico é opinião difundida, principalmente entre S. Pricoco, L. Navarra e D. Fiocco,¹⁶ que alguns dos seus apontamentos deveriam ser verificados através de uma investigação mais profunda. Mas, por enquanto, é mais prudente restringirmos nosso estudo às seis vidas que o supracitado editor da *Monumenta Germaniae Historica* aponta como autênticas.

As hagiografias de Venâncio Fortunato, apenas recentemente, têm desfrutado em alguma medida de uma especial valorização da literatura hagiográfica, tão atenta para os vestígios do cotidiano, do privado e do mental. Ao contrário dos trabalhos poéticos de Venâncio Fortunato, que, já nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX, elas foram frequentemente consideradas como documentos de grande valor testemunhal, histórico e linguístico. Porém tal valorização, não numerosa, possui caráter específico. Segundo L. Navarra,¹⁷ um trabalho exaustivo que invista em uma pesquisa globalizante de seu inteiro *corpus* hagiográfico ainda não foi realizado. Em consonância com a afirmação desse autor, S. Coates aponta que, em sua maioria, os pesquisadores interessados nos trabalhos de Venâncio Fortunato atualmente se dedicam basicamente a dois elementos: o *corpus* poético e a hagiografia de Radegunda.¹⁸

Acreditamos que o pouco uso das suas hagiografias reflete, em grande medida, o desprezo que esse tipo de documento recebeu de várias gerações de historiadores, desde o momento em que a história firmava-se como disciplina. Dessa forma, a Escola Histórica Francesa e a Escola Metódica Alemã (comumente associadas ao Positivismo), no século XIX, relegaram tais textos à categoria de “misticismo”, “superstição” e “religiosidade”, dos quais não se deveria extrair a verdade e, portanto, os mesmos seriam ineptos no tocante ao critério que deveria nortear as fontes – os documentos deveriam,

16 PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 175. E NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p.608. FIOCCO, D. *Op. cit.*,2001, p. 213-230, p. 215.

17 NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p 607.

18 COATES, Simon. “*Venantius Fortunatus* and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul”. In: *The English Historical Review*, V. 15, n. 464, nov. 2000, pp. 1109-1137, p. 1111.

então, “falar por si mesmos”. Só mais recentemente, os historiadores retomaram a questão sob outro aspecto, que visava valorizar a hagiografia como fonte histórica.

Ao longo do século XX, os historiadores tenderam a assumir duas posturas diante dos textos hagiográficos: havia aqueles, tributários das escolas oitocentistas francesa e alemã, que recusavam seu estudo como absolutamente irrelevante para a pesquisa histórica; e aqueles, sobretudo ligados aos *Annales* e, posteriormente, à Nova História, que tomaram o uso da hagiografia como fonte.

Assim, nas últimas décadas, é crescente a consideração de que seus significados históricos agregaram nas pesquisas da cultura Tardo Antiga, a posição delas nas questões de linguagem, nos problemas de continuidade e fronteiras culturais, ao público a que são destinadas, em suas ideias, no modelo de santidade que a elabora e para outros aspectos da história das mentalidades¹⁹ e do imaginário conectados com este tipo documental. Tem-se encontrado nessas narrações, apesar das abstrações dos modelos e dos clichês, certo número de fatos reais: menções a eventos dos quais o santo tinha efetivamente participado tal como fundações de locais sagrados, lutas políticas, condenações etc. Contudo, deve-se ter em mente que esses fatos são organizados em vista de uma demonstração da santidade do personagem, demonstrações frequentemente indiferentes à cronologia, uma vez que predominam nestes textos as precisões do lugar sobre as precisões do tempo.²⁰ Ou como definiu De Certeau: “A história do santo se traduz em percursos de lugares e em mudanças de cenário; eles determinam o espaço de uma ‘constância’”.²¹

Os escritos hagiográficos de Venâncio Fortunato mais conhecidos, segundo S. Pricoco,²² são aquelas de São Marcelo de Paris, devido principalmente ao clássico artigo de Le Goff²³ para a lenda do

19 Nesse trabalho utilizaremos como referencial teórico a definição de mentalidades dada pelo Prof. Hilário Franco Júnior: “sendo o conjunto de automatismos, de comportamentos espontâneos, de heranças culturais profundamente enraizadas, de sentimentos e formas de pensamento comuns a todos os indivíduos, independentemente de suas condições sociais, políticas, econômicas e culturais, mentalidade é a instância que abarca a totalidade humana.” Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário”. In: *Signum*. S.l., n. 5, pp. 73-116, 2003, p.89.

20 PONTAL, O. *Histoires des conciles mérovingiens*. sl.: CERF, 1989, p.31.

21 DE CERTEAU, M. “Uma Variante: A Edificação Hagio-Gráfica”. In: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 266-278, p. 276.

22 PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 176.

dragão, e a da santa Radegunda, especialmente pela temática: a mulher na sociedade da Primeira Idade Média (IV-VIII) e, em particular, ao tema da santidade feminina.

Função e o papel dos hagiógrafos

Antes de iniciarmos a discussão sobre o público das hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato, é pertinente apresentar uma breve discussão sobre a função e o papel desempenhado pelo hagiógrafo na confecção desse gênero literário, ou seja, a primeira questão que se levanta é por quem são feitos estes trabalhos? Tal questão se justifica uma vez que os hagiógrafos estão, direta ou indiretamente, envolvidos com as estratégias de cristianização, da fixação da doutrina cristã, de linguagem, de fronteira cultural, de público, de modelos de santidade, de relações de poder etc, atuando no sentido de fazer ver e sentir como gerais, em termos estéticos e gramaticais, valores relativos, atribuídos a partir de uma perspectiva e de um lugar no espaço social.

O fenômeno de veneração dos santos no Ocidente está conectado ao reconhecimento de seu caráter celestial tanto por parte de uma comunidade como pela Igreja Romana. Desse modo, para que um determinado indivíduo seja considerado como um mediador eficaz junto à esfera celeste será preciso que lhe atribuam esse valor, ou seja, em última instância, esse fenômeno depende muito mais do reconhecimento do poder divino de um personagem por parte de uma comunidade religiosa, de um grupo social, dos agentes ligados a Igreja, do que seu próprio esforço pessoal.²⁴ Assim, considerando a santificação como uma prática de atribuição de valor, centraremos aqui nossa análise sobre a figura do hagiógrafo, que desempenha um significativo papel neste processo de reconhecimento.

Não devemos esquecer que para se compreender o período medieval não podemos desconsiderar que a crença em Deus era um postulado para os homens medievais, uma necessidade, quase que absoluta, de toda sua visão de mundo e de sua consciência moral. Essa era a verdade para os homens da Idade Média e, em torno dela, se organizaram todas as suas representações e ideias;

23 LE GOFF, J. "Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão". In: IDEM, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261.

24 PORTO, Thiago de Azevedo. "Os cativos na *Vida de Santo Domingo de Silos*: uma contextualização histórica da sanidade". In: *Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, pp. 295-303, p. 296.

uma verdade em que perpassam seus valores culturais e sociais, e que constituía o princípio último que regulava toda a sua visão do mundo e da sua época.²⁵

Assim, com o objetivo de retratar a ação de Deus na vida de um homem, não se preocupando em fazer uma distinção clara entre o mundo terrestre e o mundo divino, o hagiógrafo medieval vai compor seu texto, mesmo cheio de boas intenções cronísticas e documentais, com uma preocupação que não é primariamente histórica no sentido que entendemos por “história” atualmente.

O que acontece mais exatamente é que o conceito de “história” é diferente para o homem medieval. Na concepção medieval, teocêntrica, Deus era o centro e a medida de todas as coisas, a realidade suprema, perfeita e acabada; enquanto o mundo era apenas Sua Criação e símbolo de Sua Imagem. Assim, a realidade terrena por si, a história modernamente dita, era secundária ao homem medieval. Interessa-lhe mais a História Eterna, a História da Salvação. Por isso, os hagiógrafos inscrevem os fatos históricos dentro dessa história maior que era a História da Salvação

Nessa inserção, o hagiógrafo medieval seleciona tudo aquilo que pode ter significado à luz da fé, o que lhe interessava mais era o simbolismo de um fato do que o fato em si mesmo, fato às vezes com pouco fundamento histórico em sentido moderno. Muito além ou aquém da história, interessava ao hagiógrafo menos a “verdade” do que o critério de verossimilhança, pois a ideia não era conhecer os fatos mas sim prover o reconhecimento dos fatos, principalmente através dos *topoi* (lugares comuns). Para o hagiógrafo medieval, o santo não faz a história propriamente dita, pois ele desenvolvia, por assim dizer, um programa traçado pela Divina Providência, ou como destacou De Certeau:²⁶

[...] a combinação de atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente “àquilo que se passou”, como faz a história, mas “àquilo que é exemplar”. As *res gestae* não constituem senão um léxico. Cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma *manifestação* graças a combinação topológica de “virtudes” e “milagres”.

Ou seja, reconta-se na hagiografia a história sagrada, cujo personagem central não era um homem qualquer, mas um homem de Deus, escolhido entre outros para ser guiado por Ele. O

25 GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p. 26.

26 DE CERTEAU, M. *Op. cit.*, 2007. pp. 266-278, p. 267.

hagiógrafo, geralmente, também conhecia datas, acontecimentos, situações concretas na vida dos santos, contudo, ele não era um cronista ou um historiador contemporâneo, ou seja, não estava preocupado com narrativas cronológicas.

O hagiógrafo queria mostrar que seu personagem era um santo e o santo se manifesta através de virtudes e milagres.²⁷ Como sublinhou A. Guance, a utilização do milagre em cada hagiografia não só corresponde ao tipo de santo biografado, mas também à vontade do hagiógrafo em exaltar determinado aspecto como a sua própria interpretação do conceito de milagre.²⁸ E mais, devido à ligação existente entre as hagiografias e a cultura oral, os santos tendem a compor figuras-tipo, ou seja, indivíduos “fortes” cujos feitos são notórios, garantindo o peso da memorabilidade.²⁹

A constituição de uma literatura hagiográfica era uma prática característica das estratégias cristianizadoras que – através de determinados agentes recrutados entre os intelectuais, na maioria das vezes, ligados à própria instituição clerical – baseava-se em instrumentos específicos, como o processo de desnaturação, e delimitava um conjunto de manifestações culturais que seriam transformadas em símbolos locais, regionais, ou até mesmo do próprio reino, como são Martinho, por exemplo.³⁰

Os contemporâneos de Venâncio Fortunato na Gália reconheciam quase unanimemente em são Martinho o modelo por excelência da santidade cristã. Suas relíquias eram, neste espaço, veneradas e seu poder sobrenatural era invocado e temido como a forma mais eficaz do *auxilium Dei*.³¹ Nesse sentido, tal política de controle cultural se propunha a atuar, basicamente, no nível simbólico, tendo como objetivo reforçar a identidade coletiva, a educação, a formação dos cristãos e a legitimação do poder da Igreja e de seus membros dentro da sociedade.

27 Cf. CANDOLO-CÂMARA, T. “Hagiografia medieval portuguesa: *exemplum*”. In: *Atas do Primeiro Encontro Internacional de Estudos Medievais*. 1995, pp. 358-366.

28 GUIANCE, Ariel. “Milagros y prodigios em la hagiografia altomedieval castellana”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 17-44, p. 28.

29 ONG, W. *Oralidade e cultura escrita*. S.l.: Papyrus, s.d., p. 83-4.

30 Considerado o patrono da dinastia merovíngia

31 FONTAINE, Jacques. “Hagiographie et Politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat”. In: *Revue D'histoire de L'Eglise de France*, LXII, 1976, pp. 113-140, p. 113.

Apesar do objetivo da literatura hagiográfica ser amplo, na medida em que não se dirige a setores, grupos ou atividades particulares, mas diz respeito a toda a sociedade, seu campo de produção era bastante restrito especialmente na Alta Idade Média, pois se tratava de um gênero conduzido por intelectuais e que requeria um grau de especialização em determinadas áreas do saber (latim, retórica, história etc.). Contudo, mesmo produzida por um número restrito de indivíduos, a literatura hagiográfica alcançou um alto grau de credibilidade, pois era raro ocorrerem contestações quanto ao valor e à importância da história pessoal e, muito menos, da santidade sobre a qual o hagiógrafo estava escrevendo.

Eram dois os desafios com que se defrontavam os hagiógrafos. O primeiro deles era o de, através da seleção de fatos “maravilhosos ou não”, construir uma representação da cidade, região ou do reino que levasse em conta a pluralidade cultural, funcionasse como propiciadora de um sentimento comum de pertencimento ou de aproximação, que reforçava a construção de uma identidade cristã. O segundo era o de fazer com que fosse aceito como consensual, não-arbitrário, o que era resultado de uma seleção – de determinados fatos – a atribuição de determinados valores associados à doutrina cristã. Ou seja, buscar, ao mesmo tempo, o consenso e incorporar a diversidade em suas histórias. Por isso, o culto dos santos era frequentemente combinado com um forte sentido de sacralidade, com uma crença fervorosa e com uma santidade heróica.³²

Por outra parte, seria uma simplificação supor que a crença nos milagres, na ajuda dos santos e na intervenção das forças celestes na vida terrestre se inculcavam na consciência do rebanho apenas com os esforços do clero: os próprios fiéis sentiam necessidades dessas crenças, de depositar suas esperanças em um princípio sobrenatural. O culto dos santos se instituiu frequentemente, por iniciativa dos crentes; o medo da condenação eterna depois da morte e a esperança da salvação da alma empurravam muitas pessoas, por exemplo, a abandonar os lugares em que viviam para fazer longas peregrinações.³³

32 BROWN, Peter. “Enjoying the saints in Late Antiquity”. In: *Early Medieval Europe*, 2000, 9 (1), pp. 1-24, p. 17

33 Cf. GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p. 228.

As hagiografias de Venâncio Fortunato

Realizado esse breve panorama sobre as principais funções do hagiógrafo, voltaremos o foco para as hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato. As primeiras questões que se levantam são as seguintes: Para quem Venâncio Fortunato escreveu suas hagiografias? Qual era a principal platéia a que se remetiam esses textos na segunda metade do século VI?

No que concerne às vias de comunicações pelas quais os hagiógrafos merovíngios pretendem atingir seu público, algumas alusões nos são indicadas. Segundo G. Uytfanghe, as *Vitae* eram, em primeiro lugar, para serem lidas: os verbos *legere*, *relegere*, *lectitare*, *recensere*, os nomes *lector*, *lectores*, *lectio*, os participios substantivos: *legens*, *legentes*, freqüentam em grande número os prólogos e epílogos das hagiografias merovíngias.³⁴

Não obstante, essas características levantam uma segunda questão: Mas quem sabia ler nessa época? Os clérigos, os monges (não necessariamente todos) e uma minoria de laicos (fundamentalmente os aristocratas). Sabemos que as narrações hagiográficas eram também destinadas a serem lidas em voz alta para todos escutarem. É evidente que esse fato, a leitura em voz alta, tornou-as nesta sociedade, ao menos teoricamente, acessíveis a um público infinitamente amplo, ou seja, a maioria das pessoas que não sabia ler. Em outras palavras, a leitura em voz alta constituiu-se, pelos numerosos trabalhos de *audire* e dessas derivações, no principal canal pelo qual a literatura hagiográfica chegava a um público popular. Contudo, as *Vitae* deveriam ser lidas em primeiro lugar pelos clérigos, monges e monjas, pois para eles a *imitatio* seria mais fácil, considerando que os próprios santos eram geralmente bispos ou religiosos,³⁵ como veremos adiante.

No que tange aos escritos hagiográficos de Venâncio Fortunato, eles são proporcionalmente breves; os mais longos são a *Vita* dedicada a Germano de Paris, com 17 páginas, e a *Vita* dedicada à santa Radegunda, com 12 páginas. As demais são, em média, a metade disso ou menos ainda. Dessa forma, estamos distante das dimensões e da complexidade das primeiras hagiografias cristãs e

34 UYTFANGHE, Gent M. v. *Op. cit.* p. 55.

35 IDEM. *Ibidem.* p. 56.

monásticas, como a *Vita* dedicada a Martinho de Tours, de autoria de Sulpício Severo.³⁶ Porém, Venâncio Fortunato tinha consciência das *exiguitas* dos seus escritos em relação aos modelos do passado; na *VH* ele afirmava saber medir a insuficiência de sua inteligência quando era comparado com autores como Ambrosio, Girolamo, Sulpício Severo e o próprio Hilário. Deve-se ressaltar que tais afirmações de modéstia eram típicas dos modelos literários Tardo Antigos, nas quais era possível unir as convicções do autor ao estilo, à composição e ao gosto do público.

Cabe enfatizar que a exagerada modéstia era largamente um costume dos escritores de hagiografias. Em Venâncio Fortunato esta modéstia apareceu nas seguintes *Vitae*: na dedicada a São Hilário (*VH*); no *Liber de virtutibus sancti Hilarii*; na *VA*; na *VP*; e na *VM*. Nesta última, percebemos um exemplo vistoso de tal modéstia, Venâncio Fortunato se qualifica como *sterilis scientiae* e *humillis in sermone*, também se diz privado de *venusti sermonis ornamenta*.³⁷

Percebemos não só o desenvolvimento de múltiplos gêneros literários (Epitalâmio, Panegírico, Consolação, Hagiográfico), mas também de linguagem, pois, passa-se de uma escrita culta para uma escrita mais simples e menos complexa. Isso ocorre, fundamentalmente, nas obras em verso de Venâncio Fortunato, destinadas a um público culto que apreciava a métrica, a acumulação das palavras e das imagens; enquanto nas *Vitae* em prosa, ao contrário, o autor indicava que os destinatários eram os impacientes ouvintes, para quem os contos longos e tediosos tornavam-se cansativos. Ou seja, os hagiógrafos deveriam atentar para a estrutura e o comprimento de suas *Vitae* para que elas não se transformassem em um obstáculo à leitura e ao entendimento, o que os obrigava a evitar o *fastidium* de seus leitores e ouvintes pela utilização das formas *brevitas*.

Textus parvitas, exiguitas, brevitats, modus in pagina, paginae mensura:³⁸ eram estes os requisitos com que Venâncio Fortunato caracterizou seus escritos hagiográficos, uma vez que se dirigia ao amplo público de fiéis. A maioria das vezes nos *proemium*, ele sublinhou que as *Vitae* dos santos foram coligidas *ad aedificationem plebis* e que provocavam benefícios às *populis consulitura*, como o

36 Sulpício Severo. Vida de Martin. In: *Obras completas de Sulpício Severo*. Estudo preliminar, tradução e notas de Camen Codoñer. Madri: Tecnos, 1987, pp.135-172.

37 Venantius Fortunatus. *VM*. MGH, AA, IV/2, 1885, pp.49-54, p. 49.

38 Expressões e palavras que dão a ideia de brevidade ou de medida pequena.

voto do pastor *corroboratur grex*, e que a memória do santo devia ser celebrada em toda parte, *in mundo*.³⁹ Também mencionou, algumas vezes, sobre a recepção dos textos que eram, em geral, escutados pelos devotos, ou seja, não lidos.⁴⁰

A mudança de destinatário distinguiu as *Vitae* de Venâncio Fortunato do passado, além de um grau de menor elaboração literária, pois o uso de elementos tópicos, presentes nas suas hagiografias, correspondem a uma simplificação de conteúdo e da própria concepção hagiográfica.⁴¹ E mais, esse predomínio dos lugares comuns na literatura reflete a mentalidade da época, cujo prestígio dos autores antigos significava tudo e a originalidade, nada; assim, as citações e cópias se tornavam um recurso imprescindível.⁴²

Acreditamos que o propósito e a originalidade destas histórias miraculosas podem ser mais claramente medidos se algumas comparações forem estabelecidas com os precedentes trabalhos do gênero na Gália. Sendo assim, é inevitável não compararmos com a hagiografia de Martinho de Tours, de autoria de Sulpício Severo, visto que esta é considerada como a referência ideológica e literária de toda hagiografia merovíngia, pois foi o primeiro grande modelo de “homem santo” ocidental. Cabe ressaltar que a simplicidade adotada por Venâncio Fortunato, nas obras em prosa, não se explica apenas como uma cultura menor do autor em comparação com a erudição de Sulpício Severo. Venâncio Fortunato era um escritor erudito, educado ao gosto clássico na culta Ravena, hábil na escrita em versos, de elegância métrica e de refinamento linguístico.

Sulpício Severo, educado pelos maiores professores de Burdeos (Região da Aquitânia), escreveu a *Vita Martinii* pensando na nobreza dos Pirineus ou para um público especializado e culto de clérigos e monjes, com um elevado grau de erudição, para pessoas que fossem capazes de entender não só a mensagem religiosa, mas também as qualidades literárias de tal texto.⁴³

39 Expressões encontradas em: *VH*, cap.1; *VA*, cap.1 e 5; *VP*, cap.2; *VR* cap.1.

40 Cf. *VH* cap. 1; *VA* cap. 4; *VP* cap. 2.

41 Cf. PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 178.

42 GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p.153.

43 COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p. 105-107.

Por seu turno, Venâncio Fortunato cultivou relações com os representantes das altas camadas da sociedade laica, bem como com as grandes famílias episcopais da Gália merovíngia e a eles dedicou grande parte de sua produção literária, inclusive, as próprias hagiografias.⁴⁴ O que nos permite concluir que a simplicidade de Venâncio Fortunato nas hagiografias era proposital, pois, nesses escritos, apesar de recorrer em alguns casos a expressões virtuosas, no que se refere ao conteúdo, o autor favoreceu o gosto da época: ávido de narrações intrínsecas com elementos miraculosos e demoníacos, além do triunfal final próprio dos contos da literatura clássica dos antigos heróis.⁴⁵

Ainda nesta perspectiva comparativa entre Sulpício Severo e Venâncio Fortunato, existe também um contraste entre os modelos de santo em cada autor. O primeiro nos ofereceu um tipo de santo fundamentado no *remotus et quietus*,⁴⁶ pregando o exemplo da retirada ascética do mundo com jovens nobres, enquanto o poeta italiano proporcionou ao seu público um nobre santo caracterizado pelo *pater et pastor populi*, traços que se relacionam intrinsecamente à idealização e legitimação do poder dos bispos na sociedade merovíngia do sexto século.

Segundo R. Collins, no final do século VI, percebe-se em várias hagiografias de outros autores que emergiu uma atmosfera literária diferente do período de Sulpício Severo. Uma rápida análise nos relatos dos milagres desse momento evidencia, segundo este mesmo autor, que eram selecionadamente esboçados para este gênero um revestimento do material homílico derivado da *Bíblia*⁴⁷ e ciclicamente introduzido na presença do *universus populus*.⁴⁸

44 Como exemplo, citamos a fonte deste trabalho. A *VM*, cap.1, no qual Venâncio Fortunato a dedicada ao bispo Germano de Paris.

45 Neste trabalho não pretendemos apreender ou comparar os santos do período medieval com os heróis clássicos. A referência acima foi apenas uma aproximação entre as duas personagens, bem como de seus respectivos gêneros literários. Contudo, indicamos uma bibliografia baseados em Frighetto (FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000) que trata dessa temática: MANGO, C. "El santo". In: *El Hombre Bizantino* (Org. G. Cavallo), Madrid: 1944, pp. 319-50. BROWN, P. *The cult of The Saints*. Chicago: 1981. SAINTYNES, P. *Les saints successeurs des Dieux*. Paris, 1907. DELEHAYES, H. *Les origines du culte des martyres*, Bruxelas, 1912.

46 SULPICIUS SEVERUS. *Vita Martini*, cap. VIII. linha 1.

47 A *Bíblia* era o livro mais lido no período Merovíngio. Cf: HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul*. A. D. 481-751. Leiden; New York, Köln: E. J. Brill, 1995, p. 33. Segundo Le Goff, a *Bíblia* era senão a fonte de tudo, pelo menos ponto de referência para tudo. Cf: LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 26.

A habilidade de imitar figuras bíblicas era vital para a santidade e para a dignidade do ofício episcopal. Fato percebido em muitos exemplos de Venâncio Fortunato que descreveu os bispos como valorosos sucessores das figuras bíblicas. Neste sentido, Germano de Paris era outro Aaron, Paterno outro Moises, Albino emulava João Batista. A estilização do comportamento episcopal, em acordo com tais paralelos bíblicos, servia para salientar as credenciais apostólicas dos bispos que o hagiógrafo procurava elogiar e fortalecer com suas reivindicações para a santidade.⁴⁹

Deve-se destacar que a hagiografia merovíngia, e especialmente a carolíngia, procurou em boa parte sua inspiração no Antigo Testamento em razão de um certo número de convergências objetivas e subjetivas com a história primitiva de Israel.⁵⁰ Essa tendência se justifica porque a utilização medieval da Bíblia era caracterizada tanto por uma interpretação mais literária do Antigo Testamento, no qual se aplicavam os textos às situações históricas da Igreja, como pela falta de uma interpretação literária de certas passagens do Novo Testamento.⁵¹

O Novo Testamento, mais notadamente a imitação de Cristo, não estava ausente, até porque a vida de Cristo é o fio condutor da vida do santo, porém, é mais presente nas hagiografias influenciadas pelo franciscanismo. Entretanto, não devemos esquecer que os dois testamentos bíblicos transmitem uma mesma revelação: a História da Salvação, para a qual a hagiografia fornece uma exegese prática e aplicada. Nesse sentido, os santos aparecem como os sucessores e os imitadores dos heróis bíblicos⁵².

No que tange, especificamente, à imitação de Cristo na Alta Idade Média, recorreremos aos estudos de Giles Constable. Para esse autor, tanto os ensinamentos como as imagens artísticas de Cristo, produzidas no período supracitado, enfatizavam sua função divina, como o Bom Pastor, e

48 COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p.107.

49 COATES, Simon. *Op. cit.*, 2000, pp. 1109-1137, p. 1127.

50 UYTFANGHE, Marc van. "Modeles bibliques dans l'hagiographie". In: *Bible de tous les temps. T. IV: Le Moyen Age et la Bible*. Paris: sn, 1984. pp. 449-488, p. 453-54.

51 IDEM. *Ibidem*, p. 466.

52 IDEM. *Ibidem*, p. 456.

sempre como um jovem e sem barba; e, no que se refere às primeiras representações do corpo de Cristo na cruz, Ele era sempre apresentado de forma ereta, vivo e indiferente ao sofrimento.

Essas caracterizações são justificadas e baseadas em dois aspectos: primeiro, porque os germanos inicialmente eram arianos; assim, a Igreja construiu essas representações para enfatizar a trindade, exaltando igualmente tanto a imagem de Cristo como a imagem de Deus; em segundo, porque ia ao encontro da imagem que os germanos tinham de Cristo como um rei vitorioso, cercado por uma legião de leais seguidores, em lugar de um homem sofredor e condenado a uma desonrosa morte. Percebe-se, então, que a Igreja deste período estava interessada primeiramente na imitação da divindade de Cristo, abrindo caminho para o papel dos santos como mediadores.⁵³ É válido lembrar que cenas bíblicas eram comuns na arte dos afrescos e das Igrejas naquele tempo. Ou seja, Venâncio Fortunato está referindo-se a cenas que eram familiares ao público iletrado, tanto oral como visualmente.

O desejo de atingir um público iletrado caracterizou também os trabalhos de Gregório de Tours, Cesário de Arles e boa parte dos hagiógrafos merovíngios. Apesar de certa diversidade de estilos, pode-se dizer que o latim desses autores, sobretudo, nas partes narrativas, indica formas de uma linguagem coloquial, mais vulgar. O que, segundo G. Uytfanghe, demonstra a existência na época merovíngia de uma *scripta latina rustica*, tornando os textos hagiográficos do sexto século em diante como trabalhos construídos com uma linguagem inteligível para os iletrados,⁵⁴ em outras palavras, *grosso modo*, prefere-se um estilo simples, adaptado à cultura de uma época de crise e acessível às massas populares e rurais, para o qual a evangelização constitui, conseqüentemente, a tarefa principal da Igreja.⁵⁵

Sobre as questões de linguagem do reino franco, pode-se afirmar que, desde o século V, os francos não falavam todos a mesma língua, mas diferentes dialetos germânicos e a fronteira linguística dos falantes romanos e falantes germânicos não estavam separadas em diferentes zonas; ao contrário,

53 CONSTABLE, Giles. "The Ideal of the Imitation of Christ". In: *Three studies in Medieval Religious and Social Thought*. s.l.: Cambridge University Press, 1995. pp. 143-217, p. 158.

54 UYTFANGHE, Gent M. v. *Op. cit.* p. 57-58.

55 UYTFANGHE, Marc van. "Latin mérovingien, latin carolingien et *rustica romana lingua*: Continuité ou discontinuité?" In: *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université de Bruxelles, 1977, pp. 65-88, p. 74.

o avanço dos francos diante do sul tinha criado uma longa zona de bilinguismo no norte do Senna.⁵⁶ Assim, como afirma M. Uytfanghe, a passagem do latim falado às línguas romanas foi efetuada de uma maneira imperceptível.⁵⁷ Teoria que vai ao encontro de K. Heene, que afirma já haver uma distância entre o latim clássico e a latim popular, mesmo antes do ano 800, não apenas referente à pronúncia, mas também à morfologia e sintaxe, apesar de considerar que adicionais estudos sobre esse assunto são indispensáveis.⁵⁸ Seja como for, o latim continuou sendo tanto a língua escrita como falada na Gália merovíngia, ou seja, de alguma forma, todas as camadas da sociedade tinham algum tipo de contato com ela, por exemplo nas missas, pois elas eram celebradas em latim.⁵⁹ Segundo F. Lot, o latim no altar é o único a manter-se de pé na ruína da latinidade.⁶⁰ O declínio do latim se acelera nos séculos VII e VIII, ao ritmo da evolução de um proto-francês que emergiu de um latim falado tardio.⁶¹

Contudo, as hagiografias merovíngias podem bem ser endereçadas a mais de um ambiente ou público específico, visto que a maioria delas contém elementos suficientemente variáveis como virtudes sacerdotais, virtudes monásticas, virtudes cristãs em geral, panegíricos, milagres etc, adaptando-se aos diversos caminhos e gostos dessa sociedade e segundo as modalidades apropriadas de um público diversificado, enfim, a toda a *plebs christiana*.⁶² E mais, encontramos nas vidas de santos, gênero favorito da época merovíngia, elementos tradicionalmente escolares subsistindo ao lado dos elementos da língua falada.⁶³ Ou seja, a existência desses elementos revela, finalmente, que as hagiografias em prosa podem ser identificáveis com qualquer grupo social, o que indica que a extensão daquelas variações de estilos adotados nos textos hagiográficos correspondia a um consciente esforço

56 LE JAN, R. *Les Merovingiens*. Paris: Puf, 2006, p.30.

57 UYTFANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1977, pp. 65-88, p.85.

58 HEENE, Katrien. "Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or change in Public and Aims?" In: *Analecta Bollandiana*, t. 107. 1989, pp. 415-428, p. 418.

59 Cf: HEN, Y. *Op. cit* p 29.

60 LOT, Ferdinand. "Em que época se deixou de falar latim?" In: *Signum*. n. 8, 2006, pp. 191-260, p. 243.

61 LE JAN, R. *Op. cit.*, 2006, p. 74.

62 UYTFANGHE, Gent M.v. *Op. cit.*, p. 62.

63 UYTFANGHE Marc van. *Op. cit.*, 1977, pp. 65-88, p. 76.

por parte dos autores para alinhar particulares episódios com particulares grupos sociais na ampla e mista audiência.

Como vimos, o público de Sulpício Severo (os *legentes*) era bem diferente do público dos hagiógrafos do século VI (os *audientes*). Tal mudança de público é um indício das transformações culturais do período merovíngio indicada por Le Goff:⁶⁴ “[...] a indiferenciação cultural crescente – com algumas exceções individuais ou locais – de todas as camadas laicas face ao clero que monopolizava todas as formas evoluídas, e nomeadamente escritas, de cultura”.

Uma nova mudança na atmosfera hagiográfica ocorreu no período carolíngio. Baseados nas conclusões de K. Heene,⁶⁵ percebemos que, apesar dos motivos dos autores desses dois períodos serem os mesmos, o público e sua aplicação prática sofreram profundas modificações. Durante o período merovíngio, as *Vitae* tinham um objetivo pastoral destinado a grande massa. Essa função gradualmente diminuiu nas *Vitae* carolíngias. Estas últimas eram destinadas particularmente à edificação dos monges, freiras e clérigos através das virtudes dos santos. K. Heene atribuiu esta mudança para o fato de que as *Vitae* perdem seu propósito pastoral com relação aos fiéis iletrados por causa da sua linguagem; uma vez que, devido às reformas culturais e religiosas do período, voltou-se a reutilizar o latim clássico que já não era mais entendido pela população. Contudo, segunda essa mesma autora, pode ter havido outras razões além da linguística para explicar a mudança de público.

Em outras palavras, diferentemente do período merovíngio, cujos textos eram destinados para o *universus populus*, no período carolíngio, as hagiografias eram destinadas quase exclusivamente para os clérigos, processo esse que pode estar conectado com a reforma religiosa e intelectual dos clérigos e monges iniciada com Carlos Magno.

Voltando a tratar exclusivamente das hagiografias merovíngias, podemos afirmar que a leitura pública das *Vitae* pode ser considerada como um fato incontestável. E mais, no início da Idade Média, as testemunhas confirmam, especialmente Gregório de Tours, que o povo venerava com mais fervor os

64 LE GOFF, J. “Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia”. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 207-219, p. 208-09.

65 HEENE, Katrien. *Op. cit.* pp. 415-428.

santos dos quais os “gestos” eram conhecidos em uma Paixão ou Vida.⁶⁶ Boa parte dos textos da época merovíngia indica que as festas dos santos eram as principais datas em que tais leituras se realizavam. Significava para a população da vila, região ou até do reino (caso de São Martinho de Tours) um evento de envergadura. Uma vez que a multidão, composta por todos os grupos sociais (pobres, clérigos, aristocratas e a realeza), vinha em peregrinação se aglomerando em volta da tumba do santo para pedir ajuda. A leitura nos dias festivos criava um lugar onde o “tempo livre” abria-se ao “espiritual” e “contemplativo”, cortando o rigor do tempo e do trabalho com o imaginário, a leitura da hagiografia se situa ao lado do descanso e do lazer.⁶⁷

Nesses tempos de constante inquietude, principalmente do ponto de vista da condição humana, a crença na proteção do santo, aquele que era infinitamente mais próximo de Deus, era buscada incessantemente e devemos entendê-la como algo inestimável.⁶⁸ O que tornava a população, em geral, ansiosa para conhecer a *vita*, os *gesta*, os milagres do santo, porque se acreditava que ele era um produto do passado que representava uma garantia do futuro (a salvação). A intencionalidade dos autores pode explicar as diferenças de estilo que caracterizam certas *Vitae*.

As passagens mais narrativas acusam uma marca simplificada, contudo, tais estilos aparecem às vezes ausentes em outras partes do texto, notadamente as partes do prólogo, no qual os autores fornecem principalmente informações relativas a seus dedicatários, seus motivos e seus objetivos na produção desta *Vita*. E mais, o estilo e fórmulas das hagiografias merovíngias são fortemente impregnadas por um latim litúrgico.

Dessa forma, é evidente a intenção de Venâncio Fortunato, nas histórias hagiográficas, de endereçar tais textos a um público diferente, a um público mais preparado a escutar do que ler. Foi para esse público que o autor buscou uniformizar os níveis ideais e estilísticos, para cultivar a *brevitas* e, portanto, recusar a abundância. Tal recusa não se trata apenas da qualidade e quantidade da escrita, ou seja, da procura de uma escrita mais acessível e, portanto, da escolha e utilização dos *rusticitas*.⁶⁹

66 UYTFANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1984. pp. 449-488, p.451.

67 DE CERTEAU, M. *Op. cit.*, 2007. pp. 266-278, p. 270.

68 UYTFANGHE, Gent M. v. *Op. cit.* p.60.

69 PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 179.

Também recusou o modelo acumulativo de santidade usado por Sulpício Severo. Este último acumulou modelos múltiplos de santidade: do asceta ao penitente, do monge ao bispo, impondo assim um modelo de santidade ativa, apostólica, inclinada no social, do monge tornando-se bispo, diferentemente de Venâncio Fortunato.

Considerações finais

Em síntese, as hagiografias de Venâncio Fortunato, bem como as demais vidas de santos do período merovíngio, todas escritas em latim – clássico ou vulgar –, embora também direcionadas para uma culta audiência, tinham uma importante tarefa na edificação das pessoas comuns, principalmente pela leitura completa ou de certas partes durante as atividades religiosas nos dias das festas dos santos. Os hagiógrafos merovíngios indicam, de diferentes modos, que seus trabalhos eram entendidos pelos fiéis iletrados por meio da leitura em voz alta deste gênero literário. Existem vários motivos que podiam levar os hagiógrafos a redigirem uma *Vita*, mas os hagiógrafos merovíngios usualmente as escreviam com o objetivo de venerar a Deus através da santidade de seus protagonistas. Esse era a principal razão para a existência de seus trabalhos, além da edificação de seus leitores e ouvintes por meio do exemplo de santos perfeitos. No caso de Venâncio Fortunato, não podemos esquecer que tanto o conteúdo como a composição refletem as relações forjadas entre o autor e os patronos bispos, visto que a continuada busca de patronagem sublinhou os vários estágios de sua carreira, uma vez que a patronagem episcopal é igualmente evidente na composição hagiográfica, e a extensão do que era escrito era uma resposta a um pedido episcopal.

Bibliografia

Fontes Primárias

GREGÓRIO DE TOURS. *Glória dos Confessores* 44. MGH, SRM, I, 1920.

Passiones Vitaeque Sanctorum, ed W. Levison, MGH, Script. Rer. Mer., VII, 1920, pp. 205-218 (*prooemium*), 219-224 (*Vita s. Severini episcopi Burdegalensis*).

SULPÍCIO SEVERO. Vida de Martin. In: *Obras completas de Sulpício Severo*. Estudo preliminar, tradução e notas de Camen Codoñer. Madri: Tecnos, 1987, pp.135-172.

VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berolini, 1885.

Referências bibliográficas

- BROWN, Peter. "Enjoying the saints in Late Antiquity". In: *Early Medieval Europe*, 2000, 9 (1), pp. 1-24.
- CANDOLO-CÂMARA, T. "Hagiografia medieval portuguesa: exemplum". In: *Atas do Primeiro Encontro Internacional de Estudos Medievais*. 1995, pp. 358-366.
- COATES, Simon. "Venantius Fortunatus and the Image of Episcopal Authority in Late Antiquity and Early Merovingian Gaul". In: *The English Historical Review*, V. 15, n. 464, nov. 2000, pp. 1109-1137.
- COLLINS, Richard. "Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul". In: CLARKE, H. B. e BRENNAN, M. *Columbanus and Merovingian Monasticism*. Oxford, 1981, pp. 105-124.
- CONSTABLE, Giles. "The Ideal of the Imitation of Christ". In: *Three studies in Medieval Religious and Social Thought*. s.l.: Cambridge University Press, 1995. pp. 143-217.
- CRIPPA, Giulia. "A vida econômica e social na Alta Idade Média italiana e a constituição do gênero representativo dos ciclos dos meses nos reinos longobardos e francos". In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 59-78.
- DE CERTEAU, M. "Uma Variante: A Edificação Hagio-Gráfica". In: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 266-278.
- FIOCCO, D. "L'immagine del vescovo nelle *Vitae Sanctorum* di Venanzio Fortunato". In: *Augustinianum*, 1/2001, pp. 213-230.
- FONTAINE, Jacques. "Hagiographie et Politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat". In: *Revue D'histoire de L'Eglise de France*, LXII, 1976, pp. 113-140.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. "O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário". In: *Signum*. S.l., n. 5, pp. 73-116, 2003.
- FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.
- GUIANCE, Ariel. "Milagros y prodigios em la hagiografia altomedieval castellana". In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 17-44.
- GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984.
- HEENE, Katrien. "Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or change in Public and Aims?" In: *Analecta Bollandiana*, t. 107. 1989, pp. 415-428.

- HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul. A. D. 481-751*. Leiden; New York, Köln: E. J. Brill, 1995.
- LE GOFF, J. "Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia". In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 207-219.
- LE GOFF, J. "Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão". In: IDEM, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261.
- LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- LE JAN, R. *Les Mérovingiens*. Paris: Puf, 2006.
- LOT, Ferdinand. "Em que época se deixou de falar latim?" In: *Signum*. n. 8, 2006, pp. 191-260.
- NAVARRA, Leandro. "Venanzio Fortunato: Stato degli studi e proposte di ricerca". In: *La Cultura in Italia fra Tardo Antigo e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*. VII. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1981, pp. 605-610.
- ONG, W. *Oralidade e cultura escrita*. S.l.: Papyrus, s.d.
- PONTAL, O. *Histoires des conciles mérovingiens. sl.*: CERF, 1989.
- PORTO, Thiago de Azevedo. "Os cativos na *Vida de Santo Domingo de Silos*: uma contextualização histórica da sanidade". In: *Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, pp. 295-303.
- PRICOCO, Salvatore. "Gli Scritti Agiografici in Prosa di Venanzio Fortunato". In: *Venanzio Fortunato Tra Italia e Francia*. Treviso: Província de Treviso, 1993, pp. 175-193.
- SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.
- SILVA, Marcelo Cândido da; MAZETTO JUNIOR, Milton. "A realeza na fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII)". In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 89-120.
- UYTFANGHE, Gent M V. "L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne". In: *Studia Patristica, XVI: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, Part II Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*. Berlim: Akademie-Verlag, 1985, pp. 54-62.
- UYTFANGHE, Marc van. "Latin mérovingien, latin carolingien et *rustica romana lingua*: Continuité ou discontinuité?" In: *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université de Bruxelles, 1977, pp. 65-88.
- UYTFANGHE, Marc van. "Modeles bibliques dans l'hagiographie". In: *Bible de tous les temps. T. IV: Le Moyen Age et la Bible*. Paris: sn, 1984. pp. 449-488.