
O milagre como categoria obrigatória nas narrativas usadas em favor da cristianização: o caso das hagiografias visigóticas¹

Luís Henrique MARQUES²
Revista Cidade Nova/Centro Universitário Claretiano

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo avaliar o uso da categoria “milagre” como elemento marcante presente nas narrativas das hagiografias propagandas durante a chama Espanha visigótica (séculos IV a VIII), tendo em vista a cristianização dos meios populares daquela região, sobretudo nos seus meios rurais. Para tanto, utilizou-se como instrumento metodológico a Análise Crítica do Discurso. À parte o sentido teológico e doutrina do milagre, este estudo detectou uma supervalorização do milagre para determina a santidade, ao mesmo tempo em que constatou-se uma tendência ao uso da ideia de milagre em moldes semelhantes ao paganismo, combatido pela própria Igreja.

PALAVRAS-CHAVE: hagiografias, milagre, cristianização, comunicação eclesial.

Introdução

Como parte de um trabalho mais amplo, este estudo se detém no uso da ideia de “milagre” como elemento forte das narrativas das chamadas hagiografias visigóticas, relatos de vidas de santos utilizadas amplamente pela Igreja para a cristianização em especial dos meios rurais da Península Ibérica entre os séculos IV e VIII, chamada Primeira Idade por muitos historiadores. As hagiografias em questão são as seguintes: *A Vida de Santo Emiliano (Vita Sancti Aemiliani)*, de Bráulio de Saragoça; *As Vidas dos Santos Padres de Mérida (Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium)* e *A Vida de São Frutuoso (Vita Fructuosi)*, de autores desconhecidos; *A Vida de São Desidério (Vita Desiderii)*, escrita por Sisebuto; *De viris illustribus*, de Isidoro de Sevilha e *De viris illustribus*, de Idelfonso de Toledo.

Partindo do pressuposto da ciência histórica de que o estudo sobre o passado nos ajuda a compreender o presente, o objetivo deste trabalho é resgatar certo uso do milagre como categoria fundamental na prática comunicacional no contexto da religiosidade

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação e Religiões, XIX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 47º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Jornalista, doutor em História e graduando em Teologia, e-mail: luismarques.sp@gmail.com

cristã, sobretudo na sua expressão mais popular, de um período da história do cristianismo que, ainda que distante no tempo, foi significativo no sentido de fincar raízes profundas. Nesse sentido, é possível reconhecer essa percepção do milagre por grande parte da comunidade cristã católica hoje. Para proceder o exame e discussão que segue, utilizou-se como instrumento metodológico a Análise Crítica do Discurso (ACD).

Metodologia

. A partir de uma abordagem transdisciplinar e tendo como fundamento o pensamento de Bakhtin e Foucault, a Análise Crítica do Discurso – termo cunhado em 1985 pelo linguista britânico Norman Fairclough e, até hoje, um dos seus principais expoentes – consiste numa disciplina cujo quadro teórico-metodológico é capaz de favorecer “a desconstrução ideológica de textos que integram práticas sociais”, desvelando, desse modo, “relações de dominação” entre seus produtores/emissores e seu público-alvo. Segundo Fairclough (*apud* RESENDE, 2006, p. 22), “a abordagem ‘crítica’ implica, por um lado, mostrar conexões e causas que estão ocultas e, por outro, intervir socialmente para produzir mudanças que favoreçam àqueles(as) que possam se encontrar em situação de desvantagem”.

Para atingir esse objetivo e daí sua abordagem transdisciplinar, a ACD se serve, tanto de uma visão científica de crítica social quanto da teoria e análise linguística e semiótica, embasadas, respectivamente, nas ideias de Bakhtin e Foucault. A ACD se fundamenta ainda “no campo da pesquisa social crítica sobre a modernidade tardia” (RESENDE, *Ibid*, p. 23), enquadramento, no entanto, dispensável para este trabalho. Isso porque nosso objeto de estudo se insere na chamada Primeira Idade Média, período bastante anterior à modernidade tardia em cujo momento “a linguagem ocupa o centro do modo de produção do capitalismo” (RESENDE, *Ibid*, p. 23).

Entre as hagiografias analisadas neste estudo, *A Vida de Santo Emiliano* (ou Milão) será privilegiada como objeto de análise, sendo os demais textos hagiográficos utilizados como cotejamento da hagiografia destacada. A predileção pela obra de Bráulio de Saragoça se deve ao fato desta estar relacionada diretamente ao contexto dos meios rurais da Espanha³ visigótica – âmbito de análise deste trabalho -, seja pela vida do seu

³ Sabemos que o conceito de “Espanha”, na realidade, não corresponde ao período histórico estudado. No entanto, arbitrariamente, por vezes, optamos pelo uso dessa expressão como recurso que possibilitasse uma variação redacional, o que já é observável no título deste trabalho.

protagonista (o eremita Emiliano), seja por estar ambientada no campo, seja ainda porque tem como público-alvo, sobretudo, a massa camponesa.

Fundamentação teórica

Uma época “fantástica”, envolta em lendas e cuja atuação das forças sobrenaturais é cotidiana. É nesse contexto em que se insere a ideia de milagre utilizada neste trabalho. Para Santo Agostinho, entre o milagre e a natureza não há contradição, uma vez que Deus reservou para si algumas “obras insólitas” capazes de surpreender o ser humano e fazer com esse reconheça a onipotência divina. “Deus colocou na criação ‘razões seminais’, escondidas sob a aparência de coisas comuns que às vezes provocam milagres que parecem contrários à lei natural, mas que na realidade são inerentes a ela”, afirma Vauchez (In LE GOFF, 2002, v. 2, p. 199).

Já para Gregório Magno, o milagre é um sinal, uma manifestação de Deus (teofania) e, por isso, “os verdadeiros milagres são os que servem à edificação do cristão e da Igreja” (VAUCHEZ In LE GOFF, *Ibid*, p. 200). Além disso, Gregório Magno “distingue claramente os milagres corporais que são simplesmente a manifestação da santidade, dos sinais espirituais que constituem sua essência, em particular uma virtuosa existência levada aqui pelos servidores de Deus” (VAUCHEZ In LE GOFF, *Ibid*, p. 200).

Velásquez (2005, p. 155) propõe uma categorização dos tipos de milagres, assim como costumam ser relatados nos textos hagiográficos. Segundo a autora, o primeiro tipo de milagre – e o mais importante – seria aquele ocorrido graças à intervenção direta dos santos, durante sua existência terrena ou após a sua morte. No segundo grupo, figurariam os milagres que têm relação direta com o testemunho dos mártires, ou seja, a conversão direta que o martírio provoca, a suavidade com que a dor é encarada. Nesse grupo, estariam ainda os milagres ligados a fenômenos da natureza. Finalmente, no terceiro grupo, estariam os milagres que têm relação com uma “reordenação moral” dos fatos, como, por exemplo, o castigo aos malvados.

Os milagres de cura (taumatúrgicos) eram os mais valorizados entre os fiéis do medievo. Aos problemas físicos (comumente relacionados à ação do mal), a cura era associada ao exorcismo. Segundo Vauchez (In LE GOFF, *Ibid*, p. 204), na busca pelo estado saudável, a relação terapêutica estabelecida entre o santo curador e o doente compreendia, em geral, os seguintes momentos: desculpabilização; uso de fórmulas recitadas ou imposição das mãos; a tentativa do santo dar esperança ao doente, e a postura

de dependência do doente em relação ao santo (sendo este último, com frequência, de condição social superior).

Inegavelmente, o milagre tinha para a Igreja medieval uma função pedagógica e, desse modo, comunicacional e política-institucional. Em primeiro lugar, porque era sinal da própria santidade, como as hagiografias visigóticas deixam bastante claro. Depois, o milagre garantia à Igreja, então representada pelo santo (por assim dizer, o “administrador” dos atos prodigiosos) a autoridade que esta necessitava junto à população em geral. E, naturalmente, o milagre levava as pessoas à fidelidade ao cristianismo católico.

Na visão de Bráulio de Saragoça (VI Concílio de Toledo, de 638), “o milagre constituía claramente uma pedagogia adequada ao seu tempo, o sinal de uma misericórdia divina ainda operante; e uma bússola concedida aos justos” (DELL’ELICINE, 2007, p. 224). Com essa perspectiva, parecia corroborar Santo Idelfonso, para quem, “o milagre constituía o índice mais puro de santidade que podia receber uma criatura humana, melhor ainda que a habilidade de escrever sobre assuntos sagrados”, bem como seu desdobramento “era sinal de uma conduta aprovada pela divindade e indicada tanto pela autoridade sustentada no juízo de Deus” (DELL’ELICINE, *Ibid*, p. 233).

Gajano (In LE GOFF & SCHMITT, v. 2, 2002) ressalta, no entanto, a “ambivalência do milagre”. Este, enquanto fato prodigioso, poderia ser considerado tanto manifestação de Deus quanto ao Diabo. Com efeito, Vauchez (In LE GOFF & SCHMITT, v. 2) reforça esse argumento ao afirmar que o milagre é supervalorizado enquanto sinal de santidade – em oposição à fraqueza do espírito humano – e instrumento de luta na concorrência contra o miraculoso presente no folclore pagão.

Resultados

Sobre São Milão, seu hagiógrafo Bráulio de Saragoça deixa claro que seu modelo de postura, pela imitação da vida de Cristo, coincide com o paradigma de santidade daquela época segundo o qual o verdadeiro santo é aquele que, entre outras características, é capaz de atos prodigiosos, isto é, milagres (com destaque para os de cura) e combate o demônio. Características as quais também atendem as exigências da cultura folclórica para a qual o sobrenatural deve ser capaz de controlar a natureza e atender as necessidades básicas do ser humano, como saúde, alimentação, segurança, entre outras.

Um exemplo do combate travado entre o santo e o demônio – que assumindo a figura humana, o interpelou diretamente – encontrado na obra de Bráulio, demonstra que a preocupação da Igreja em contrapor o seu poder ao poder do mal cuja origem é divina, uma questão fundamental no que refere-se à identidade de um santo. Após ser desafiado pelo demônio para uma prova de força, São Milão suplica o auxílio divino. O santo é atendido, o que – para o hagiógrafo – demonstra ser Emiliano “um homem de Deus” e, por isso, intercessor do poder de Deus capaz de transformar o “inimigo da humanidade” em “fugitivo e desertor”. Esse e outros milagres atestam, por seu turno, a santidade de Milão.

Visões como essa sobre a relação do santo cujo relato hagiográfico serve de principal *corpus* neste estudo são encontradas nas demais hagiografias visigóticas. A crítica que justamente os especialistas fazem é que a diferença entre os atos prodigiosos dos santos e dos pagãos não é clara. E mais ainda: um mesmo fenômeno poderia ser tachado de bruxaria ou de santidade pela Igreja, conforme seus interesses. A alegação para a identificação do milagre era mesma: o poder divino sempre justifica todas as ações dos santos. “Em nome de Jesus Cristo lhes ordenou sair e então se retiraram todos em meio a um enorme e terrífico estrondo”, narra Bráulio na *Vida de Santo Emiliano* (13, p. 199), demonstrando qual a origem do poder sobrenatural do santo eremita. O mesmo encontra-se na *Vida de São Desidério*, de Sisebuto: “... em seguida, chegou um grupo de doentes que correu até ele na esperança de recuperar sua saúde e as obras do Senhor vieram, não falharam em curar aqueles pelos quais o servo de Deus tinha rezado para o Senhor e Salvador” (*VD*, 5, p. 4).

Segundo Vauchez (*Ibid*, p. 225), “por intermédio do milagre, a ordem do mundo, perturbada pelo pecado, será restabelecida”. Isso “porque, na origem do mal, estava quase sempre uma culpa que a lucidez espiritual dos santos permitia detectar e realçar”. Por outro lado, “quando esse pecado estava demasiado enraizado, [os santos] contentavam-se em prever e anunciar as catástrofes que esse mesmo pecado acabaria por provocar”. E conclui o autor: “assim, o homem de Deus é, simultaneamente, um taumaturgo e um profeta”. Um exemplo do segundo caso, encontrado na obra de Bráulio de Saragoça sobre o eremita Milão, diz respeito à profecia do santo à “destruição de Cantábria” e, em especial, à morte do incrédulo Abundancio, “morto pela espada vingadora de Leovigildo”.

Na realidade, por vezes, o clero buscava substituir o prodígio pagão pelo miraculoso cristão⁴. Essa substituição se dá, a propósito, num âmbito maior, conforme argumenta o próprio Vauchez (In LE GOFF, 1989, p. 212):

Destruindo os bosques sagrados e substituindo o culto das fontes e das nascentes pelo culto dos santos, a Igreja lançou-se, desde os finais da Antiguidade, num empreendimento de grande fôlego cujo objetivo era nada menos do que antropomorfizar o universo e submeter ao homem o mundo da natureza.

A incapacidade de monopolizar o milagre e os perigos que advinham dessa situação, bem como a supervalorização do uso da palavra como instrumento de evangelização, não restam dúvidas que, para Santo Isidoro, “os verdadeiros campeões da Igreja não eram os fazedores de milagres, mas sim aqueles que colocam sua pena impetuosa ao serviço da fé”, segundo Eleonora Dell’Elicine (2007, p. 217).

É fato que, embora os teólogos medievais procurassem valorizar a atitude piedosa dos santos, bem como sua conduta moral, sem o milagre, estes possuíam pouca popularidade, certamente porque – aos olhos da maioria dos fiéis – não eram capazes de serem mediadores entre aqueles e Deus e menos ainda produzir os prodígios que a população necessitava para superar a dureza da vida cotidiana⁵. Assim, conforme Guriévich (1990, p. 207), em relação a esses santos “não milagrosos”, “não havia muito sentido venerar suas relíquias nem fazer doações a sua igreja ou monastério”.

Ao confrontar o culto aos santos cristãos com o paganismo, é evidente, pois, a necessidade dos fiéis acerca de um reconhecimento visível, humanamente concreto do divino. E, por isso, o corpo do santo (vivo ou, sobretudo, morto) assume uma importância fundamental. O corpo do monge guloso e beberrão das *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, após a conversão e morte do religioso, exala perfume e não é corrompido (*VSPE*, II.23, p. 157), o que confirma para seus confrades e fiéis que este alcançou a santidade. Com efeito, este é a “realidade física na qual o percurso espiritual se coloca em evidência” (GAJANO In LE GOFF & SCHMITT, v. 2, 2002, p. 449). Essa sacralização

⁴ “A oposição entre os santos cristãos e os magos pagãos traduziria a oposição entre magia e milagre, sendo a primeira o resultado de uma operação destinada a constranger a divindade para que cumpra o desejo do mágico, ao passo que o segundo se realizaria de acordo com a vontade soberana e onipotente de Deus, manifesta por meio de um dos seus servidores”, escreve Gilva Ventura da Silva (2003, p. 199).

⁵ Para os autores da *Vita Aemiliani* e *Vita Fructuosi*, era necessária a prova de eficácia da capacidade do santo em ser mediador entre os homens e Deus. O milagre era essa prova.

do corpo gera, segundo a autora, uma sacralização difusa: tempo, lugares e objetos (especialmente as relíquias) são sacralizados.

Considerações finais

Uma de suas principais estratégias da Igreja visigótica para realizar seu trabalho de cristianização, sobretudo nos meios rurais então bastante influenciados pela religiosidade pagão, foi estabelecer o modelo dos santos como forma de capitalizar essa adesão, iniciativa que exigiu a combinação da difusão das hagiografias, culto a lugares sagrados, seus túmulos e relíquias. Desse modo, os santos visigodos – cujas vidas serviram à nossa análise – foram apresentados pela Igreja como modelos capazes de atender aquelas observâncias às quais nos referimos acima. Eram, para a Igreja, imitadores exemplares de Cristo. Não bastasse isso, esses santos possuíam as “armas” necessárias para combater qualquer obstáculo às intenções da Igreja: mediadores perfeitos entre o céu e a terra, eram protagonistas de atos “mágicos”, capazes de superar a concorrência mais dura, como a dos magos, adivinhos e, principalmente, a do próprio demônio

Essas iniciativas não parecem ter sido suficientes para minar a resistência da chamada cultura “folclórica”, conforme conceito de Le Goff. A razão é simples: a mensagem que, nas entrelinhas, é possível captar do discurso dos textos hagiográficos visigodos é que, em função da insistente admoestação de seus autores para a imitação do comportamento dos santos de combate a posturas contrárias a posição da Igreja, o comportamento recorrente da população estava distante do paradigma de religiosidade cristã católica.

REFERÊNCIAS

BRAULIO DE SARAGOÇA. *Vita Sancti Aemiliani*. Ed. crítica de José Oroz. Madrid, *Perficet – publicación mensual de estudios clásicos*, v. IX, n. 119-120, 1978.

DELL’ELCINE, Eleonora. **En el principio fue el Verbo**: políticas del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589-711). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 2007. (tese de doutoramento)

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **A vida de São Frutuoso de Braga**: estudo e edição crítica. Braga, 1974.

ILDEFONSO DE TOLEDO. *De viris illustribus*. Ed. crítica de Carmen Codoñer Merino. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972.

ISIDORO DE SEVILHA. *De viris illustribus*. Ed. crítica de Carmen Codoñer Merino. Salamanca, CSIC, 1964.

GURIÉVICH, Aron. **Las categorías de la cultura medieval**. Versão castelhana de Helena S. Kriúkova e Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval (v. 1 e 2)**. Tradução: Hilário Franco Jr (coord.). Bauru: EDUSC, 2002.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise de discurso crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

SILVA, Gilvan Ventura da. **Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basiléia (337-361)**. Vitória: Edufes, 2003.

SISEBUTO. *Vita Desiderii*. in GIL, I (ed.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha, Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofía y Letras, n. 15. Publicación de la Universidad de Sevilha, 1972, pp.70-112.

VELÁSQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los santos em la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literárias**. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIVM. Ed. J.N.Garvin. Text and translation, with an introduction and commentary. Washington D.C.: The Catholic University of America, 1946.