
Aplicação de critérios da Análise do Discurso Crítica para interpretação de hagiografia como instrumento de comunicação da Igreja visigótica¹

Luís Henrique MARQUES²

Revista Cidade Nova/ Agência de Notícias SIGNIS

RESUMO

Este trabalho apresenta uma análise de elementos textuais da hagiografia *Vita Santi Aemiliani*, de São Bráulio de Saragoça (581-631) - cujo uso serviu de instrumento de evangelização/comunicação nos meios rurais da Hispânia Visigótica -, à luz da Análise Crítica do Discurso e sob a perspectiva da busca pela hegemonia cultural da Igreja no contexto em que este documento foi produzido e divulgado. Escrita em 650 d.C., essa hagiografia pertence à época de grandes autores da Patrística Hispânica. Vale destacar do contexto cultural no qual essa e demais hagiografias hispano-visigóticas foram produzidas o fato de a religiosidade da população rural da Península Ibéria ser marcada pela aculturação entre cristianismo católico, de adesão bastante insipiente naquele momento histórico, o que apresentava riscos à hegemonia religiosa e cultural da Igreja.

PALAVRAS-CHAVE: hagiografias visigóticas; comunicação eclesial; cristianização

Este trabalho dá continuidade ao trabalho apresentado na edição de 2020 do Congresso da Intercom. Partimos do pressuposto segundo o qual a lenta difusão da escrita na Idade Média é constatada por sua característica marcadamente “oralizante”. De fato, para Paul Zumthor (1993, p. 20), os textos medievais possuem uma “oralidade primária”, isto é, “supõem um diálogo entre o emissor e seus receptores, fisicamente presentes ante sua elocução”, motivo pelo qual a voz é, para esse autor, o meio de comunicação por excelência da Idade Média. Por isso, Bráulio de Saragoça, autor de *Vita Santi Aemiliani* (*VSA*), a *Vida de Santo Emiliano*, no prefácio da sua obra, dirige-se ao público da mesma chamando-o de “leitor e ouvinte” (Prefácio-V, p. 185).

Embora feitos para serem ouvidos³ e, mais ainda, para servirem a *performances* públicas, muitos textos eclesiais não conseguem se desvincularem da erudição clássica em que a Igreja fundamentou sua doutrina.

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação e Religião, XXI Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 44º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutor em História pela Unesp-Assis. Editor-chefe das revistas *Cidade Nova* e *Ekklesia Brasil*, e da Agência de Notícias SIGNIS. E-mail: luismarques.sp@gmail.com

³ Sobre a produção dos textos para serem lidos, especificamente a respeito dos sermões, escreveu Jean Batany (In LE GOFF, 2002, p. 390): “Os milhares de sermões conservados em latim eram depois freqüentemente copiados por escrito, e não antes de terem sido pronunciados”. Guriévich (1990, p. 48) corrobora com esta afirmação ao dizer que, na cultura medieval, “predominavam os textos recitados sobre os que se liam”, uma vez que os textos eram percebidos pelo ouvido

Talvez por isso,

os ensinamentos e os rituais da “religião popular” se transmitiam da boca ao ouvido. A voz se identificava ao Espírito vivo, sequestrado pela escrita. A verdade se ligava ao poder vocal dos que sabiam, perpetuava-se só por seus discursos; retalhos do Evangelho aprendidos de cor, lembranças de histórias santas, elementos dissociados do Credo e do Decálogo, afogados num conjunto móbil de lendas, de fábulas, de receitas, de relatos hagiográficos. (ZUMTHOR, *Ibid*, p. 79)

García Moreno (1989, p. 369) afirma que, em função das necessidades pastorais, personalidades da Igreja Católica visigoda (Primeira Idade Média, fase que corresponde ao período que vai do século IV ao VIII da Era Cristã) – como é o caso de Santo Isidoro – investiram na formação dos oradores por meio dos estudos gramaticais e da retórica, como o uso das figuras de linguagem e recursos que iam do pensamento à dicção. Completavam ainda a formação dos oradores o estudo da Bíblia a partir dos seus fundamentos dogmáticos e ideais morais; os conceitos da estética da cultura visigoda e o estudo da liturgia (salmos, canto, leituras semitonadas e homilética). Com esses recursos,

não só se pretendia dotar os alunos de uma certa capacidade compositiva de textos por escrito, como também e mais importante, era conseguir um perfeito domínio da linguagem falada. Para isso, o adestramento da memória resultava essencial, conseguido pela repetição de listas enormes de citações eruditas, cujo enunciado poderia dar a impressão de um amplíssimo domínio cultural. (GARCÍA MORENO, *Ibid*, p. 369)

Ao dirigir-se à população inculta do campo, a Igreja procurou empregar uma linguagem simples, adaptada aos rústicos (o *sermo rusticus*), “além da apropriação de imagens familiares, condizentes com o universo mental dos ouvintes” (BASTOS, 2002, p. 118)⁴. Nesse sentido, sobre o *De Correctione Rusticorum*, Aron Gurevich (1990) chamou de um caso típico de “teologia de popularização”, isto é, uma tradução em linguagem simples de preceitos fundamentais do cristianismo. Trata-se de uma abordagem pedagógica, acessível aos rústicos, conforme esclarece González (1979, p. 587):

e não de maneira visual. “Os autores medievais se dirigiam, muitas vezes, a ouvintes e não a leitores”, conclui Guriévich (*Ibid*, p. 48).

⁴ Também os textos dirigidos ao clero – em grande parte inculto, se considerado aquele presente nos meios rurais da Espanha visigótica – como a regra monástica de Isidoro segue normas “com estilo popular e rústico, com a finalidade de que fossem compreendidas com facilidade” (*Regula, Praefatio*).

Tanto o ensinamento como a correção dos pecadores deve realizar-se de forma pedagógica. É necessário ter em conta a situação, a formação e qualidades da pessoa a que se deve instruir ou corrigir. Ao povo inculto e simples terá que explicar-lhe as verdades da fé de uma forma simples, clara e fácil de compreender, e não intoxicar-lhe com explicações demasiado profundas. Às pessoas cultas se deve expor a doutrina de acordo com seus conhecimentos. A pregação deve adaptar-se às características do auditório para que seja verdadeiramente eficaz.

Assim, dentro desse quadro de limites impostos à comunicação com a população rural pela aculturação com as crenças pagãs e pelo analfabetismo, a Igreja – conforme é observado no caso da Espanha visigótica – valeu-se também de hagiografias para conquistar os fiéis e instruí-los na fé cristã católica, assim como “purificá-los” das velhas crenças pagãs:

A literatura homilética e hagiográfica documenta o passo do maravilhoso pagão ao cristão. Toda essa produção popular se distingue por falta de profundidade teológica e manifesta uma absoluta desatenção ao sobrenatural, substituído agora pelo maravilhoso, o pavoroso, o diabólico. (GIORDANO, 1993, p. 155)

Na prática, todavia, também as hagiografias visigodas⁵ permaneciam dentro de um estilo cujo nível intelectualizado estava distante da do povo, especialmente o rural e iletrado. É o que é, *a priori*, constatável em obras como *A Vida de Santo Emiliano*, de Bráulio de Saragoça. Ela é uma das seis hagiografias conhecidas da Espanha visigótica⁶ às quais atribuímos o papel de instrumentos de difusão/comunicação da Igreja junto aos meios rurais da Espanha visigótica, mais precisamente no período que compreende o século IV ao VIII, período no qual foram escritas e divulgadas, originalmente.

A despeito da oficial adesão à fé cristã católica por parte dos novos reinos que, com o passar do tempo, se seguiram ao Império Romano e foram se formando na Europa, a cristianização efetiva da população – especialmente no ambiente rural – se manteve comprometida por uma religiosidade marcada pelo processo de aculturação que se deu

⁵ Embora possua um grande *corpus* de leis, civis e conciliares, “quase todas datáveis e com grandes possibilidades de acerto quanto à identificação de sua autoria” (ANDRADE FILHO, 2000, p. 100), a Espanha visigótica, ao contrário da Gália merovíngia, conta apenas com um pequeno número de hagiografias.

⁶ 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.

entre o próprio cristianismo e religiões pré-romanas e romanas (chamadas “pagãs” pela Igreja), mescladas a concepções cristãs ainda pouco assimiladas, especialmente por estas últimas serem formuladas e veiculadas por meio de uma erudição e linguagem (latim) pouco acessíveis a essa mesma população.

Com efeito, ante esse quadro, as tentativas de evangelização da população do Ocidente europeu exigiram da Igreja o uso de instrumentos de difusão da fé cristã católica que tivessem, de fato, um apelo junto às pessoas, especialmente do meio rural. Entre esses instrumentos, aparentemente, um dos que obteve maior êxito dentro dos propósitos eclesiásticos foram as hagiografias, as *Vidas* de santos cujo modelo de comportamento – por fidelidade à Igreja e sua aproximação com a realidade das pessoas às quais se destinava – serviu de inspiração para o clero no trabalho de orientação das comunidades na adesão plena à fé cristã católica, bem como de combate às práticas e crenças antigas. Entre as hagiografias visigodas, a *Vida de Santo Emiliano*, de Bráulio de Saragoça, foi especialmente destinada ao público dos meios rurais.

Para dar conta do propósito de apresentar elementos para uma leitura crítica do texto de Bráulio de Saragoça, nos valem de critérios colhidos da chamada Análise Crítica do Discurso (ACD). Essa avaliação nos permite, por sua vez, apresentar de que modo essa hagiografia pode ser concebida enquanto instrumento de comunicação/difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica. Sobre a ACD propriamente dita, nos valeremos dos critérios de análise que possuem relação direta com a Ciência Social Crítica (conforme pensamento de Fairclough) para proceder a leitura e interpretação das hagiografias. Para tanto, nos basearemos nas definições apresentadas por Resende e Ramalho (2006), a saber: reflexividade; hegemonia e ideologia (e seus subcritérios).

A identificação, pois, de passagens do texto hagiográfico com os critérios acima arrolados deverá demonstrar como o discurso eclesiástico presente na hagiografia aqui estudada possui elementos textuais/discursivos importantes para que os mesmos atingissem seu propósito de comunicação junto ao seu público-alvo (basicamente analfabeto, por isso, a ser atingido “pelo ouvido” e mediante uma linguagem pretensamente simples), além de revelarem características fundamentais do contexto histórico – especialmente, religioso – da Espanha visigótica. Vale considerar que – conforme ficará claro – esses critérios estão intimamente ligados um ao outro, cuja

distinção justifica-se seja por razões didáticas, seja para permitir um aprofundamento em nuances diferenciadas.

Reflexividade

Segundo esse critério, uma identidade é construída ou contestada por aquele que constrói o discurso, neste caso, o autor da hagiografia que escreve sobre um santo cujo perfil pretende que seja um modelo para os fiéis da comunidade católica, o que significa que a razão de ser do próprio texto hagiográfico é construir a identidade ideal do seu personagem protagonista. Esta é, pois, a grande mensagem que o hagiógrafo deseja comunicar.

No caso do texto de Bráulio, ele não está preocupado em construir sua autoidentidade (conforme propõe originalmente o conceito de reflexividade que estamos utilizando aqui), mas empenha-se em construir uma identidade idealizada de Santo Emiliano. Porém, podemos afirmar que, ao menos indireta e supostamente, Bráulio gera no leitor/ouvinte uma imagem de si próprio bastante coerente com a do personagem sobre o qual narra a Vida. Nesse sentido, ao menos um aspecto sobre si mesmo, o bispo de Saragoça pretende convencer o público para o qual se dirige: a humildade. Ele sugere a seu irmão Frominiano – a quem envia o texto primeiramente – que a obra seja revisada por Citonato e Gerôncio, testemunhas oculares da vida de Emiliano. Escreve também Bráulio (a quem chama a si mesmo de “indigno bispo”):

Quando me fixo nisso [ele refere-se à tarefa de escrever o relato sobre a vida de Santo Emiliano], o temor apodera-se de meu ânimo, tendo em minha não riqueza, mas sim pobreza de ciência; não fecundidade, mas sim infecundidade de palavras, pois nem sequer sei quão pouco é o que sei (*VSA*, Prefácio-4, p. 183)

Sobre Emiliano, Bráulio 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 se refere à identidade de um santo. Após ser desafiado pelo demônio para uma prova de força, Santo Emiliano 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 do eremita.

Sobre a origem camponesa de Santo Emiliano, é importante evidenciar que, tendo em vista atingir a massa rural, cujas crenças ditas pagãs são bastante enraizadas, o autor da hagiografia desse santo apresenta elementos culturais com os quais essa mesma massa se identifica. Nesse sentido, entre os casos mais significativos estão a prática do exorcismo (para a maioria absoluta dos fiéis, o campo era o ambiente no qual se concentrava a presença do demônio cujas ações eram identificadas pelas práticas e crenças pagãs), quando, por exemplo, cura um diácono endemoniado (*VSA*, 12, p. 197), e o uso do poder sobrenatural com o objetivo de dominar bens inanimados, como o caso do “madeiro que cresce pela oração do santo” (*Ibid*, 19, p. 203), precisamente como pretende a magia pagã. Todo esse poder (magia) habilita ao santo ao seu papel fundamental de mediador entre os seres humanos e o sobrenatural (Deus).

Naquele insigne varão tinha uma riqueza tão extraordinária de santidade, uma proteção do poder divino tão intensa e uma capacidade de domínio tão amplo, recebido da potência celestial, que no caso de reunir-se uma legião de possessos, não somente não aparecia no menor vestígio de pavor, assim como se encerrava só com todos eles no lugar de onde pela graça de Deus os ia curar. (*VSA*, 24, p. 201)

Embora o modelo de santidade vigente na Espanha visigótica esteja ligado à origem nobre do santo – o que, como veremos a seguir corresponde também a uma questão de hegemonia -, o caso de Emiliano é justificado pelo fato de que também eremitas (e monges) são considerados “homens de Deus” pelo seu estilo de vida, concebido como estado perfeito de realização cristã. De fato, Emiliano “com a grandeza da sua vida, dignificou a vileza de sua estirpe”, escreveu Bráulio no Prefácio da obra (*Ibid*, 7, p. 187). A santidade, portanto, garante a dignidade ao eremita no meio social em que vive. E mais: a pouca instrução formal do santo, o hagiógrafo justifica ser este

possuidor da sabedoria, capaz de fazê-lo superior aos filósofos, uma vez que o que estes “conseguiram com habilidade do mundo, a graça dos céus lhe outorgou a este [Emiliano] maravilhosamente” (*Ibid*, 5, p. 193)

Mesmo assim, para assegurar a autenticidade da experiência cristã do eremita, Bráulio de Saragoça revela a preocupação da Igreja com a instrução pastoral e a uma vida segundo a moral cristã não se limita aos leigos, mas também é dirigida ao clero cuja formação e conduta nem sempre condizem com o comportamento idealizado pela Igreja, conforme aponta Bráulio em seu texto.

Ao apresentar a experiência do próprio Santo Emiliano, o autor faz questão de ressaltar que a instrução espiritual é essencial à coerência na fé cristã. “Em minha opinião, com semelhante procedimento, nos ensina que ninguém é capaz de orientar-se retamente na vida bem-aventurada sem o assessoramento dos mais instruídos”, escreve Bráulio após narrar a iniciativa do santo eremita em submeter à autoridade eclesiástica e se instruir na fé cristã católica junto a quem representava a autoridade da Igreja – e que, portanto, gozava de seu reconhecimento: outro eremita, de nome Félix, então conhecido por sua santidade. Nesse sentido, a identidade de verdadeiro cristão do personagem de Bráulio está confirmada por sua fidelidade à autoridade e sabedoria da Igreja.

A identidade de Emiliano é, por fim, confirmada pelo autor a partir da popularidade que o santo teria obtido. Assim, diretamente relacionado ao poder taumaturgo do santo eremita, o autor da hagiografia em questão se preocupa em garantir a popularidade do mesmo a quem sempre recorriam multidões de fiéis, tanto em busca do curador de enfermidades como do exorcista. São essas multidões que acompanham Emiliano até sua morte, elemento que “supõe a base humana sobre a qual se assenta seu posterior culto e *patronatus*” (CASTELLANOS, 1998, p. 113). Aqui também a Igreja, na pessoa do bispo Bráulio, se ocupa em manter sua hegemonia cultural (religiosa) sobre uma comunidade, nesse caso, do Vale do Alto Ebro.

Hegemonia

Desde que assumiu *status* de governo – ainda durante o Império Romano -, a Igreja empenhou-se amplamente em exercer o domínio cultural sobre os povos. Para tanto, buscou permanecer aliada ao poder civil cuja estrutura, bens e poder de coerção eram fundamentais para cumprir esse empreendimento. Com relação ao reino visigodo de Toledo, isso não foi diferente. É o que testemunham as hagiografias desse período.

Porém, no que tange ao domínio cultural – conforme o conceito de hegemonia que temos usado neste trabalho – o exercício do domínio cultural deu-se especialmente pelo poder da força da palavra cuja inspiração foi sempre atribuída a Deus. O poder das palavras, aliás, deveria refletir o poder de Deus, justificativa para toda a pretensão da Igreja no seu empreendimento de dominação cultural. Desse modo, o que se esperava da massa de fiéis era a adesão plena, decidida da fé cristã católica segundo o paradigma estabelecido pela hierarquia superior da Igreja (leia-se: os bispos). É o que espera o autor da hagiografia sobre Emiliano: atitude de abertura e fé, bem como a iniciativa de imitar o santo no que for possível (*VSA*, Prefácio-6, p. 167).

Ao escrever a seu irmão Fronimiano sobre a iniciativa de redigir a *Vida de Santo Emiliano*, Bráulio afirma que aquela tarefa se tratava de um ato de obediência a Deus (*Ibid*, Carta a Fronimiano-1, p. 179). É importante considerar que o cristianismo tinha estabelecido, de forma inequívoca, a exigência da submissão do ser humano a Deus. Era, pois, a afirmação de que, na vida do santo, o verdadeiro protagonista era Deus, sendo este o principal argumento do hagiógrafo para esperar dos seus leitores/ouvintes toda a atenção e adesão necessária.

Seguindo essa lógica – elemento fundamental na construção do modelo cultural hegemônico da Igreja – obedecer a Deus significa, invariavelmente, obedecer à Igreja, sua única e autêntica representante na Terra. É o que aparece indicar Bráulio ao narrar que, mesmo contrariado, o eremita Emiliano aceita consagrar-se presbítero e assumir a igreja de Vergegio (*Ibid*, 5, p. 193) em obediência ao bispo local.

Conforme já dissemos, nada atrai mais popularidade do que a capacidade de protagonizar milagres. Nesse sentido, o hagiógrafo relata uma série de milagres atribuídos à intercessão de seus personagens. Emiliano demonstra o poder de Deus de forma mais surpreendente, porque este é capaz de superar a mais temível das ameaças ao ser humano: a morte. Segundo o relato de Bráulio, uma menina é ressuscitada após ser colocada no altar dedicado a Emiliano (localizado junto a seu sepulcro) por iniciativa de seus pais que acreditam que o poder de intercessão do santo seria capaz de fazer a criança retornar à vida (*VSA*, 31, p. 215).

É fato, porém, que o poder de Deus – assim como apresentado nas hagiografias visigodas – é mais valorizado na sua ação contra o seu inimigo por excelência e, por conseqüência, contra os inimigos da Igreja. Nesse sentido, abundam os relatos sobre expulsão de demônios nas hagiografias aqui estudadas. O que chama a atenção é que o

poder de Deus é especialmente vingativo. Na *Vida de Santo Emiliano*, pela intercessão do santo, Deus castiga o mendigo avarento (*Ibid*, 20, p. 205), os ladrões que lhe roubam seu cavalo (*Ibid*, 24, p. 209) e Abundância, por duvidar das palavras do eremita (*Ibid*, 26, p. 211).

Ideologia

Estreitamente ligada à hegemonia por sua natureza, a ideologia possui diferentes nuances, segundo a classificação de critérios proposta pela Análise Crítica do Discurso cuja distinção – insistimos – fazemos aqui por questões didáticas e pela possibilidade que as mesmas oferecem de aprofundar a avaliação crítica do nosso objeto de pesquisa. O que buscamos, fundamentalmente, é perceber como o discurso da hagiografia analisada – sobretudo, por seus indícios percebidos, por vezes, apenas indiretamente – revela a sustentação das relações de dominação presentes na sociedade visigoda no período aqui estudado. Conforme os critérios que estamos utilizando da ACD, assim descritos por Resende e Ramalho (2006), a ideologia se distingue em outros subcritérios, parte dos quais veremos a seguir.

Legitimação (racionalização e universalização)

Pela legitimação, as relações de dominação são sustentadas por serem consideradas “justas e dignas de apoio”, afirmam Ramalho e Resende (*Ibid*, p. 49). O principal argumento que nos parece mais evidente na hagiografia em questão e que lhes serve de legitimação é o fato de toda ação do santo estar legitimada por se dar em nome de Deus e da Igreja. Concretamente, isso implica ao hagiógrafo indicar, por exemplo, que os testemunhos de certas fontes – por sua importância política, social e/ou eclesiástica – sejam dignos de respeito.

É por essa razão que Bráulio de Saragoça, em sua carta de apresentação da *Vida de Santo Emiliano*, afirma que as declarações do abade Citonato, dos presbíteros Sofrônio e Gerôncio e da “piedosa mulher Potâmia, de santa recordação” (*VSA*, Carta a Fronimiano-1, p. 179) concedem ao texto o sagrado valor pretendido. Talvez não considerando isso suficiente, Bráulio escreve ainda ter encontrado anotações sobre a vida do santo “por disposição divina” (*Ibid*, p. 179)⁷. Mas existem outras perspectivas capazes

⁷ Bráulio vale-se de argumentos para justificar a difusão dos relatos sobre o eremita Emiliano (como assinalamos ao apresentar as características gerais dessa obra, parece ter havido certa resistência em aceitar a veracidade dos fatos

de legitimar não só os fatos narrados, como a própria razão de ser de seus relatos. No caso de Emiliano, levando-se em conta sua origem humilde e pouca formação cultural, seu hagiógrafo afirma ser aquele “escolhido particularmente por Cristo” naquela época (*VSA*, Carta a Fronimiano-1, p. 179).

No que tange à *racionalização*, por sua fundamentação em argumentos racionais e legais, a hagiografia visigoda em questão tende a buscar, sobretudo na Bíblia e em outras obras religiosas (teológicas e pastorais) ou ainda na tradição católica de destaque no período em questão, os argumentos racionais e legais que as legitimem. A estratégia mais recorrente nesse sentido são as comparações de passagens da vida do santo a trechos da Sagrada Escritura ou fatos por esta narrados. Emiliano, a propósito, é instruído como Cristo instruíra o apóstolo Paulo, argumenta Bráulio (*VSA*, 2, p. 189). Em outra passagem, o autor da *Vida de Santo Emiliano* justifica a vitória do eremita sobre o demônio ao compará-lo a Jacó, personagem do Antigo Testamento o qual “iniciou uma luta corporal com um anjo, por mais que fosse bom” (*Ibid*, 7, p. 195). Bráulio recorre também aos “antigos Padres” com base nos quais, para legitimar sua hagiografia, assim escreve: “A presente obra efetivamente me livrará do fogo” (*Ibid*, 4, p. 185).

A omissão de fatos ou da explicação de acontecimentos – notadamente da conversão ou do surgimento da vocação à vida religiosa – configura-se como o principal recurso do critério *universalização* de nossa análise segundo o qual a parcialidade é utilizada para justificar o que Resende e Ramalho (2006, p. 49) chamam de “interesses gerais”. De fato, se observarmos o caso de Emiliano, no que diz respeito à sua conversão, Bráulio limita-se a dizer que esta seu deu em função de uma visita de Deus em sonho (*VSA*, 1, p. 189).

O chamado de Deus é para o hagiógrafo um fato não só indiscutível como universal, ao menos no sentido segundo o qual o cristianismo deseja ser uma religião para todos, indistintamente. Considerando, pois, essa condição, a experiência cristã que levaria a conversão ou dedicação à vida religiosa não parece carecer de explicações ou justificativas para esses autores: basta dizer que Deus chama.

atribuídos a Emiliano). Por isso, escreve ainda o bispo de Saragoça no Prefácio de sua obra (*VSA*, p. 183): “O Senhor outorgará facilidade da palavra e aos que anunciam potentes numerosos”, o que parece justificar sua iniciativa.

Dissimulação

Ao negar ou ofuscar as diferenças sociais, uma obra produz o que a Análise Crítica do Discurso chama de *dissimulação*, outro critério associado à ideologia que marca qualquer discurso. A situação presente nas hagiografias visigodas com maior frequência e que mais nos parece ir ao encontro desse critério é o fato dos milagres realizados por intercessão do santo atingirem pessoas de todas as categorias sociais, partindo do princípio cristão segundo o qual todos são iguais diante de Deus. Em outras palavras: ao apresentar como fato a iniciativa do santo beneficiar pessoas de todas as categorias sociais por meio de ações milagrosas, os hagiógrafos desconsideram as fortes diferenças entre esses grupos de pessoas que, já naquela época, privilegiava a poucos em detrimento da pobreza e servidão da massa. Com efeito, o mesmo Santo Emiliano que cura a criada do senador Sicório (*VSA*, 11, p. 197), cura o diácono endemoninhado (*Ibid*, 12, p. 197) e o senador Nepociano e sua mulher Proseria (*Ibid*, 15, p. 199).

Essa distinção de categorias de pessoas, por outro lado, tende a reforçar a ideia da divisão dessas entre categorias cujas posições sociais, forçosamente, implica a admissão como fato natural a situação de umas serem socialmente superiores a outras. Isso não significaria uma contradição no âmbito religioso se a posição dos grupos superiores não tivesse sido conquistada com a exploração da maior parte da população.

A dissimulação no discurso aproxima-se ainda do critério de universalização, assim como o utilizamos neste trabalho, à medida que disfarça, oculta ou atenua fatos e/ou informações. Quando Bráulio afirma que a compreensão de certas experiências sobrenaturais vividas por Emiliano só “poderão conhecê-las exatamente quem pretende experimentá-las em si mesmos” (*VSA*, 4, p. 191), se por um lado, pode configurar-se como um recurso de retórica para estimular os fiéis a imitar o santo eremita na sua conduta, por outro, parece colocar um fosso entre os mesmos fiéis em geral e o próprio santo, uma vez que a prodigiosidade de sua experiência religiosa a coloca muito acima daquela vivenciada pelas pessoas em geral. Aliás, é isso que distingue o santo dos fiéis em geral. A condição imposta pelo hagiógrafo para compreender plenamente a experiência de Emiliano pretende conduzir o fiel ao mistério que permeia a relação do ser humano com o divino. Mas também pode ocultar a verdade dos fatos no que toca a uma objetividade possível.

Unificação

As estratégias da unificação (*modus operandi* da ideologia que lhe garante o estabelecimento de relações de dominação mediante a construção simbólica da unidade entre as categorias sociais) são, segundo Ramalho e Resende (2006, p. 51), a *padronização* e a *simbolização* (esta última, compreendida como “construção de símbolos de identificação coletiva). A respeito da simbolização especificamente, é indiscutível que o grande símbolo utilizado pelos cristãos capaz não só de uni-los como de representar sua “força” é a cruz. É, de fato, com o sinal da cruz que os santos comumente derrotavam o demônio.

O eremita Emiliano – cuja hagiografia está repleta de episódios de exorcismo -, com frequência, vale-se do sinal da cruz para manifestar o poder de sua fé. Ao mesmo tempo, esse gesto serve como elemento de reconhecimento e unificação dos fiéis em torno do cristianismo. Dois exemplos desse gesto estão localizados nos relatos sobre a expulsão do demônio que possuía o monge Armentário (*VSA*, 8, p. 195) e a filha do magistrado Máximo (*Ibid*, 16, p. 199). O reconhecimento do poder milagroso do santo – ou melhor, de seu poder de intercessão junto a Deus – atrai a fama para si, conforme o relato sobre São Milão⁸, ainda que esse “homem divino” busque afastar-se do assédio das multidões.

A padronização no texto hagiográfico aqui analisado encontra-se no uso recorrente dos *topoi*, lugares comuns presentes no texto. Curiosamente, cabe destacar aqui o que poderia ser uma contradição no relato sobre o eremita Emiliano, capaz de por em risco sua fama de santidade. Trata-se do fato deste, já ancião, viver e ser servido por virgens consagradas. Bráulio de Saragoça, de modo a dirimir qualquer dúvida a respeito da pureza virginal do santo e, assim, manter imaculada sua santidade, faz questão de justificar essa situação: ainda que essas “santas mulheres” “lavassem seu corpo”, este “estava isento de toda sensação ilícita” (*VSA*, 22, p. 207).

Reificação (naturalização, eternalização, nominalização e passivação)

Essa passividade à qual nos referimos no item anterior tem relação direta com a *passivação*, um dos subcritérios da reificação, assim definida como a apresentação de

⁸ A esse respeito, escreve Bráulio de Saragoça: “Contudo, tendo em conta que uma cidade edificada sobre um monte não pode estar escondida por muito tempo, a fama de sua santidade se estendeu em toda parte até o ponto de chegar ao conhecimento de quase todo o mundo” (*VSA*, 5, p. 191).

uma situação transitória como uma realidade permanente, ocultando, desse modo, seu caráter sócio-histórico. Desse modo, a passivação (juntamente com a *nominalização*) considera o abrandamento ou mesmo suspensão de atores e ações de seu contexto, em detrimento de um quadro que espelha a manutenção do poder e que se pretende legítimo. Isso justifica porque Bráulio afirma que a multidão que assedia Emiliano parece esperar que o santo sacie sua fome e sede (*VSA*, 21 E 22, p. 205).

Numa perspectiva bastante próxima à fragmentação, a *naturalização* trata a condição social, criada historicamente, como uma realidade natural. É o que parece indicar Bráulio de Saragoça quando, na *Vida de Santo Emiliano*, refere-se à avareza como um costume comum entre os mendigos (*VSA*, 20, p. 205).

Finalmente, se considerarmos a *eternalização* enquanto subcritério da reificação segundo o qual os fenômenos históricos são expressos como permanentes, semelhantemente ao que ocorre com o critério da narrativização, encontramos nas hagiografias visigodas a apresentação de fatos atribuídos ao protagonismo dos santos exatamente idênticos a de Cristo, como se os primeiros fossem condicionados a repetir os idênticos gestos de Jesus (sobretudo os milagrosos), tais como multiplicar o pão e o vinho ou andar sobre as águas. O eremita Emiliano, segundo seu hagiógrafo, não só cura a mulher parálitica que insiste em tocar “no seu cajado” (*VSA*, 10, p. 197), como, “com um pouco de vinho, sacia a muita gente” (*Ibid*, 21, p. 205) e, após rezar, dá de comer a uma multidão (*Ibid*, 22, p. 205).

Considerações Finais

A *Vida de Santo Emiliano*, de Bráulio de Saragoça, revela a preocupação da Igreja na Península Ibérica em orientar seus fiéis a uma postura de fidelidade à sua causa, o que implica, entre outras observâncias: seguir o modelo de conduta moral evangélica (especialmente, aderindo ao modelo de vida religiosa e consagrada); instruir-se na fé junto às fontes eclesiais; manter-se fiel à prática rigorosa dos rituais conforme as normas estabelecidas pela alta hierarquia do clero, apenas para citar os mais importantes.

Tais orientações pastorais tendem, afinal, a apontar para a busca de uma postura de submissão incondicional à Igreja por parte da massa de fiéis (sobretudo, os pobres e iletrados) e, por consequência, de manutenção do *status quo* por ela estabelecido em acordo explícito com as estruturas do poder civil, centradas na figura do rei. Isso procuramos demonstrar especialmente por meio da leitura da hagiografia a partir dos

critérios da Análise do Discurso Crítica – sobretudo, de hegemonia e ideologia - que nos ofereceu, sob diferentes perspectivas, claros indícios da busca de manutenção das relações de dominação por parte da Igreja, ali representadas por seu autor, bispo e, como tal, legítimo representante da sua alta hierarquia e, indiretamente, pela submissão ao poder civil.

REFERÊNCIAS

ANDRADE FILHO, R. de O. A historiografia da Hispânia visigoda. *Signum - Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM)*, 2000, p. 191-203. (ensaio bibliográfico)

BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Religião e hegemonia aristocrática na Península Ibérica (séculos IV-VIII)**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002. (tese de doutoramento)

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

CASTELLANOS, Santiago. **Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda**: la *Vitae Aemiliani* de Braulio de Zaragoza. Logroño: Universidad de La Rioja – Servicio de Publicaciones, 1998.

GARCÍA MORENO, Luís A. **Historia de a Iglesia en España**: la Iglesia en la España romana y visigoda. Madrid: Cátedra, 1998.

GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir) **Historia de la Iglesia en España I**: la Iglesia en la España romana e visigoda. Madrid, BAC, 1979.

GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad popular en la edad media**. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

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

ISIDORO DE SEVILHA. **Regula**. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Campos e I. Roca. Santos padres españoles. 2v. Madrid: BAC, 1971, v. 2, p. 226-525.

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

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

ZUMTHOR, Paul. **A voz e a letra: a “literatura” medieval**. Tradução: Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia de Letras, 1993.