

## O modelo de *vir sanctus* segundo o pensamento de Valério do Bierzo

Apresentando-se como uma fonte de relevante importancia para aprofundarmos o estudo sobre as estruturas sócio-económicas existentes na região galaico-berciana em finais do século VII, a obra escrita por Valério do Bierzo também revela-se muito interessante no momento de analisarmos determinados aspectos que correspondem ao próprio pensamento elaborado e desenvolvido pelo nosso autor e que nos auxiliariam a desvelar certos matizes de sua própria mentalidade <sup>1</sup>. Dentre estes aspectos destacamos, para a realização deste artigo, aquele relativo à interpretação que nos apresenta Valério sobre a figura do *uir sanctus*, elemento que gozou de uma grande popularidade sócio-religiosa ao longo de toda a Antiguidade Tardia tanto no Ocidente «bárbaro» europeu como no Oriente bizantino, fruto essencial dos graves problemas sociais existentes tanto num extremo como noutro da bacia mediterrânica <sup>2</sup>.

1 Recentemente apresentamos nossa tese de doutoramento na Universidad de Salamanca intitulada *Panorama Económico-Social del NO. de la Península Ibérica en Época Visigoda. La Obra de Valerio del Bierzo*, Salamanca, 1996, na qual realizamos um estudo sócio-económico da região galaico-berciana a partir da interpretação da obra de Valério do Bierzo.

2 Segundo P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, 1989, 105, a popularidade do *vir sanctus* «... is explained as a product of the oppression and conflict...» existentes nos extratos sociais desde a época baixo-imperial. Um estudo clássico sobre a conflitividade social no mundo bizantino foi realizado por E. Plantagean, *Pauvreté Économíque et Pauvreté Sociale a Bizance - 4e/7e siècles*, Mouton-Paris-Le Haye, 1977.

Além de toda a conjectura social na qual se encontrava inserido o qualificativo *uir sanctus*, que aparece citado numa considerável parcela de documentos de cunho religioso-hagiográficos hispano-visigodos, nos coloca diante de um modelo específico de santidade geralmente acompanhado por diversos indícios de qual seria o melhor caminho que levaria o *uir sanctus* a atingir o seu objetivo principal, a perfeição evangélica, elemento essencial para que as populações localizadas à sua volta o considerassem como um autêntico santo<sup>3</sup>. Por outro lado devemos recordar que estas mesmas populações, com alguma frequência, viam o *uir sanctus* como o autêntico sucessor dos antigos deuses e heróis locais pagãos<sup>4</sup>. Talvez por este

3 Daremos aqui três exemplos que consideramos significativos para podermos compreender esta idéia. O primeiro refere-se a existência do *uir sanctus* no núcleo citadino e encarnado na figura do Bispo: VPE, 5, 1, 3-5: ... *cui nomen erat Masona: scilicet beatus beato, sanctus sancto, pius pio, bonus benigno atque cunctis clarissimus refulgens...*; Id., *ibid.*, 13, 75-8: ... *Sanctus uero Masona episcopus plurimisque quibus suppressis fuit diebus multam elemosinam egenis inperituit ac fidelibus famulis maiora gratie sue beneficia conferens largiora stipendia munerum tribuere est dignatus...*, destacando a atividade caritativa aos mais necessitados, elemento principal da santidade do Bispo Emeritense.

O segundo exemplo realça a condição de *uir sanctus* alcançada por um monge fundador de mosteiros, Frutuoso de Braga: VF, 1, 7: ... *atque beatissimum Fructuosum ab infantia immaculatum et iustum...*; Id., 4, 1: ... *Hic uero sanctissimus confirmans...*; Id., 9, 1: ... *Sed dum opitulante domino idem uir sanctus inreprehensibiliter heremiticam perageret uitam...*; Id., 10, 7 e 24: ... *mox ut uirum Dei uidit (...) desistente sanctissimo uiro...*; Id., 11, 14-5 e 27-8: ... *quo uir dei orabat furibundum perduxit. Qui dum uirum dei (...). Sed uir dei sanctus...*; Id., 12, 6-7: ... *Dum de prouincia Lusitaniae cum sanctissimo uiro Fructuoso...*; Id., 13, 2-3: ... *Quadam die ipse beatissimus Fructuosus deuotionis...*; Id., 14, 3: ... *idem sanctissimus uir...*; Id., 15, 6 e 15: ... *suggessit per internuntios sanctissimo dei uiro (...) nisi quum beatissimo uir...*; Id., 16, 1: ... *Beatissimus uero Fructuosus...*

Enquanto o terceiro exemplo refere-se ao *uir sanctus* anacoreta: VSE, 27, 8: ... *Uale, Emiliane beate...*; Id., 31, 31-2 e 40-2: ... *Hinc datur intelligi quanta illic sancti uiri requiem beatitudinis potiantur (...), quique tribuit nobis ad solatia presentium miseriarum contemplatione uitae uirorum sanctorum...*

Observamos em boa parte destes exemplos a presença constante do termo *beatus* que de acordo com o estudo de E. Sanchez Salor, «Sanctus y Beatus en el oracional Visigotico», *Durius* 5 (1977), 289: «... Se puede comprobar, en primer lugar, que *beatus* y *beatissimus* (...) están casi siempre referidos a santos o santas...».

4 De acordo com C. Mango, «El Santo», em G. Cavallo (ed.), *El Hombre Bizantino*, Madrid, 1994, 322: «... los santos eran los sucesores de los antiguos dioses y héroes locales...». Uma idéia similar aparece expressada por P. Brown, *The Culte of the Saints*, Chicago, 1981, 5: «... Pagan parallels and antecedents can only take us so far in understanding the Christian cult of the saints, very largely because the pagan found

motivo Valério, em seu relato, procurou oferecer uma imagem do *uir sanctus* mais acorde com a existente no imaginário cristão, onde o *uir sanctus* aparece como um guerreiro vitorioso e virtuoso que despreza as dificuldades mundanas e transitórias existentes na vida terrena, atitude esta que o conduziria ao mais cobiçado dos prêmios, à imortalidade junto a Deus<sup>5</sup>.

Ora, este modelo de *uir sanctus* que nos é apresentado por Valério contém algumas similitudes teóricas com àqueles modelos característicos e universalmente conhecidos de *uir sancti* existentes nas regiões do Oriente Próximo - em especial na Síria e no Egito<sup>6</sup>. Porém devemos observar que estes modelos de santidade encontrados tanto na Síria como no Egito dificilmente poderiam se adaptar à uma outra realidade geo-social que não fosse a sua<sup>7</sup>. Diante desta impossibilidade de transpor àqueles modelos de santidade, com todas as suas características peculiares, à realidade sócio-religiosa galaico-berciana de mea-

himself in a world where his familiar map of the relations between the human and divine (...): the relations between the ancient cult of the heroes and the Christian cult of the martyrs...».

Esta teoria que relaciona o culto dos santos/mártires ao antigo culto de deuses e heróis pagãos, muito atrativa mas que não encontra um consenso entre os especialistas, encontra o seu ponto de partida nas obras de P. Saintyves, *Les Saints Successeurs des Dièux*, Paris, 1907, e de H. Delehaye, *Les Origines du Culte des Martyres*, Bruxelles, 1912.

5 Val., *Ord. Quer.*, 5, 16-32: ... *Et iterum: tribulationem et miseriam invocabo, ut quomodo elatus invocat Dominum, sic sanctus vir et bellator invictus ad exercendum se et probandum, tribulationem et miseria invenire desiderat. Et rursum: exigua est ambitio et parva requies vel delectamenta hujus mundi (...). Quia vita praesens vanitas est, et honor qui in ea suscipitur temporalis ac brevis mundi istius commemoratio cujus divitiae sicut aranea dissolvuntur. Beatus autem ille est cui Deus tribuit ut inculpabilem animam istam factori omnium Deo conservet, ut valeat sinceris atque innocens potentiae illius proximare (...). Nam miser ille vanus et vacuus homo qui vult modo laetare in saeculo et postmodum in futuro gaudere cum Christo. Beatus quippe est liberum exire quam post vincula libertatem quaerere...*

6 Segundo P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man...», *op. cit.*, 109: «... First we must find our holy man. There was little doubt about this for late Roman men: Syria was the great province for ascetic stars (...). Egypt was cradle of monasticism...».

7 Id., *ibid.*, 110: «... It was in Egypt that theory and practice of the ascetic life reached its highest pitch of articulateness and sophistication. Yet the holy men who minted the ideal of saint in society came from Syria, and, later, from Asia Minor and Palestine - not from Egypt (...). This difference is written into the landscape and climate of the two areas...».

dos do século VII observamos, através das fontes, que se foi elaborando um modelo de santidade paralelo e autóctone segundo as características específicas existentes nesta região do NO. peninsular <sup>8</sup> baseado num protótipo de *uir sanctus* que, em nossa opinião, se encontrava bastante próximo do representado por S. Martinho de Tours, o modelo de *uir sanctus* ocidental por excelência <sup>9</sup>. Ademais nos parece importante recordar a associação existente entre o santo Turonense e seu homônimo e patrono da conversão sueva ao catolicismo em meados do século VI, São Martinho de Braga <sup>10</sup>, exemplo este mais acorde e

8 Como nos informa P. C. Diaz Martinez, «Monacato y Ascesis en Hispania en los siglos VI-VII», *Cristianesimo e Specificità Regionali nel Mediterraneo Latino (sec. IV-VI) - XXII incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1993, 381: «... En el caso de Gallaecia, cuando en el siglo VII dispongamos de una amplia documentación y una realidad monástica extensamente implantada, veremos como el modelo oriental ha quedado en un lejano horizonte tópic, imponiéndose las realidades locales, que generarán monacatos con una fuerte impronta regional...».

9 Segundo S. Pricoco, «Monaci e Santi di Sicilia», *Monaci, Filosofi e Santi - Saggi di storia della cultura tardoantica*, Messina, 1992, 274: «... una spiritualis victoria che ha antecedenti anche nei grandi modelli dell'agiografia occidentale, dalla *Vita di San Martino* di Sulpicio Severo...». Uma idéia corroborada pelo próprio relato de *Sulp. Sev., V. Mart., I, 6*: «...Vnde facturus mihi operae pretium uideor, si uitam sanctissimi uiri exemplo aliis mox futuram, perscripsero, quo utique ad ueram sapientiam et caelestem militiam diuinamque uirtutem legentes incitabuntur. In quo ita nostri quoque rationem commodi ducimus, ut non inanem ab hominibus memoriam, sed aeternum a Deo praemium exspectemus, quia, etsi ipsi non ita uiximus ut exemplo aliis esse possimus, dedimus tamen operam, ne is lateret qui esset imitandus...».

10 Sobre S. Martinho de Braga encontramos uma interessante descrição em *Isid., De Vir. III, 22: Martinus Dumiensis monasterii sanctissimus pontifex, ex Orientis partibus nauigans Galliciam uenit, ibique conuersis ab arriana impietate ad fidem catholicam Sueuorum populis regulam fidei et sanctae religionis constituit...*, opinião mais completa que a expressada por *Isid., Chron., 104*: «... Per idem tempus Martinus, Bracarensis episcopus, apud Gallaeciam prudentia et doctrina catholicae fidei clarus habetur...»; um estudo sobre a figura de S. Martinho de Braga é o de A. Fontan, «Martín de Braga. Proyección histórica de su persona y su obra», *Humanismo Romano*, Barcelona, 1974, 191-217.

Quanto a difusão do culto de S. Martinho de Tours na Hispania Sueva e Visigoda, vide C. García Rodríguez, *El Culto de los Santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid, 1966, 336-42 e 362. Além da importância do culto à S. Martinho de Tours, realçando a sua realização bem como a sua associação à S. Martinho de Braga, ver o trabalho de A. Ferreiro, «Early Medieval Missionary tactics: the example of Martin and Caesarius», *Studia Historica - Historia Antigua* 6 (1988), 227: «... The cult of St. Martin of Tours was apparently quite popular in Galicia and pilgrims from that province paid homage to this Gallic saint by incoking his aid at shrine at Tours (...). According to Gregory, Martin (Braga) happened to be at the shrine when pilgrims from Galicia, sent by a certain King Charraric (550?-559) of the Suevi, arrived

próximo à realidade sócio-religiosa e cultural do NO. hispano-visigodo de finais do século VII.

Ora, diante desta constatação ficamos um pouco surpreendidos ao verificarmos que o relato valeriano nos apresenta como único «caminho» possível para que o homem religioso pudesse atingir a perfeição evangélica aquele modelo de santidade característico dos Padres do Deserto, com especial acento sobre os elementos comuns a tradição eremítica existentes nos *dogma patrum*<sup>11</sup> a cujos manuscritos Valério teve acesso, provavelmente, durante a sua rápida estadia no Mosteiro Complutense<sup>12</sup>.

to invoke St. Martin of Tours for a cure on behalf of the Suevo King's son. As is typical of the genre, the account is replete with references to the miraculous, emphasis on the providential nature of the meeting between Martin of Braga and the pilgrims, and God's final triumph over doubt, heresy (Charraric was an Arian), and a host of other obstacles instigated by the "Adversary"...». Sobre este tema, vide também J. Fontaine, «Conversion et Culture chez les wisigoths d'Espagne», *La Conversion al Cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo - Settimane di Studio sull'alto Medioevo* 14 (1967), 96.

11 O conhecimento dos *dogma patrum* por Valério parece um fato inquestionável. Para tanto, vide *Val., Ep. Cons. Lib. Huj., 8: ... Donec praesentis libri dogmatum patrum consumarem instictu...; Val., Ep. Prop. Neces., 9: ... Ex multorum voluminum quod egregia patrum doctrina exhibuit canon...; Val., De Cael. Rev., 6-8: ... Ita gloriosus uirtutum prodigiis perfectus emicuit, ut antiquis thebeis patribus se facile quoequaret...; Val., De Van. Saec. Sap., 5, 1-5: ... Alii similiter seculare conuersatione deserentes, sicut fecerunt orientales thebei patres, ad desertas uastasque solitudines confugientes, paruisque et angustis tuguriis inherentes, atque antra et diuersis terre cabernis permanentes yrsutis pellibus induentes, in solo pane et aque uiuentes...; Val., V. Aeth.: ... tandem partes Orientis ingressa sanctorum summo cum desiderio Thebeorum visitans monachorum gloriosissima congregatio-nium caenobia...; Val., Resd., 3, 34-40: ... Ad haec autem cum ex genere clarissimo nobilis et ex genti opulentia sublimatus degeret in gloria, timore Domini correptus, dereliquit universa. Pauper et seminudus scyticae solitudinis ingressus est deserta, ibique se in exigua et arta retrusit claustra...», passagem esta que se aproxima bastante da oferecida em *Val., Ord. Quer., 1, 1-21: ... Dum olim ego, indignissimus peccator (...), intra adolescentiae tempora mundialibus illecebris occupatus, lucrisque terrenis inhians, vanis disciplinis intentus, per infimi saeculi tenebras cura eorum frena laxarem, subito gratiae divinae desiderio coactus pro adipiscenda sacrae religionis crepundia (...). Necessitate compulsus inter Asturiensis urbis et Castris Petrensi confinio ad eremi deserta confugiens (...), ab humana habitatione desertum, austeritate immensae sterilitatis arentem cunctae argis densitate deter-sum...», na qual Valério, da mesma forma que Arsenio, acaba por ir à procura da perfeição junto ao deserto.**

12 *Val., Ord. Querm., 1, 11: ... ad Complutensis coenobii litus properans transmeare...* A probabilidade de que Valério tenha tido algum contacto com os *dogma patrum* durante a sua permanência em Compludo deriva da informação contida em

Devemos também recordar que uma parte destes *dogma patrum* foi recolhida por Valério em sua Compilação Hagiográfica, obra única em seu genero no mundo visigodo e pouco estudada pela historiografia mais recente<sup>13</sup>, sendo esta uma obra fundamental para valorarmos a importancia dos escritos dos Padres do Deserto como influenciadores do pensamento valeriano<sup>14</sup>.

Todavia, apesar deste modelo eremítico e teórico de santidade indicado por Valério em sua Compilação Hagiográfica ser reconhecido pelos Padres do Deserto, o certo é que esta concepção de *uir sanctus* com características eremíticas foi duramente criticada pelas hierarquias eclesiásticas hispano-visigodas<sup>15</sup> que ao longo do século VII tentaram controlar e reduzir

*Reg. Fruc.*, 2, 23-4: ... *Quod quidem et aestate post uesperam conseruetur, ut prius quam compleant liber regulae aut uitas patrum legatur...*

Quanto a existencia de um *scriptoria*/biblioteca no Mosteiro Complutense parece bastante eloquente e elucidativa a passagem de *Val.*, *Ad. Don.*, 1, 10-1: ... *Inter quos erat quidam frater, nomine Maximus, librorum scribtor, psalmodie meditator...* Um estudo que aborda a possibilidade da existencia de bibliotecas nos mosteiros do NO. peninsular é o de J. Orlandis, «La “Lectio Divina” en el Monacato Visigodo», *Estudios sobre instituciones Monasticas Medievales*, Pamplona (EUNSA), 1971, 92-4.

13 O melhor trabalho sobre a compilação hagiográfica de Valério do Bierzo continua sendo o de M. C. Diaz y Diaz, «Sobre la Compilación Hagiografica de Valerio del Bierzo», *Hispania Sacra* 4 (1951), 3-25.

14 A penetração dos escritos dos Padres do Deserto na Península Ibérica, em sua versão latina, foi obra realizada por S. Martinho de Braga e seu discípulo Pascácio de Dume. Como nos indica A. Linage Conde, *Los Origenes del Monacato Benedictino en la Peninsula Iberica*, v. 1, Leon, 1973, 254: «... Después del año 550, Martín nos llega de Oriente, portador de unas vivencias inmediatas de la ascesis practicada en sus días en la cuna del monacato cristiano (...), se preocupa, no solamente de su magisterio directo, sino del aseguramiento de su perduración espiritual a través de una literatura que él y su discípulo Pascacio del mismo Dumio nos traducen, a saber, las *Aegyptorum patrum sententiae* y las *Verba Seniorum...*». Uma opinião similar nos é apresentada por R. Collins, «The “Autobiographical” works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose», em A. Gonzalez Blanco (ed.), *Antigüedad y Cristianismo 3 - Los Visigodos*, Murcia, 1986, 430: «... Egyptian apophthegmatic literature in latin translation was highly popular, with two important collections being made in the Iberian peninsula by Martin of Braga and Paschasius of Dumio...». Uma tese doutoral sobre os *Apophthegmata Patrum* foi realizada por J. G. Freire, *A Versão Latina pos Pascacio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, Coimbra, 1971, 2v.

15 Em nossa opinião, os melhores exemplos desta reação das hierarquias eclesiásticas ao modelo de santidade eremítico são os descritos por *Isid.*, *Etym.*, 7, 13, 3-4: *Anachoritae sunt qui post cenobialem vitam deserta petunt et soli habitant per deserta; et ab eo, quod procul ab hominibus recesserunt, tali nomine nuncupantur; sed anachoritae Heliam et Iohannem, coenobitae Apostolos imitantur. Eremitae hi sunt, qui et anachoritae, ab hominum conspectu remoti, eremum et desertas solitudi-*

tal prática de vida eremítica visto que esta, em diversos casos, era aproveitada por indivíduos que se faziam passar por eremitas para tirarem proveito, em benefício próprio, das vantagens daí oriundas<sup>16</sup>. Uma tarefa evidentemente complexa e de difícil consecução, ainda mais em regiões interiores e isoladas como a zona galaico-berciana. Contudo, também é verdade que em certos casos a pressão exercida pelas hierarquias eclesiásticas contra aquele modo de vida eremítica atingiu alguns resultados positivos. Para comprova-lo, basta recordarmos os conflitos ocorridos entre Valério, defensor desta prática eremítica, e as hierarquias eclesiásticas e monásticas aquando da permanência do nosso autor na *cellae* de Fructuoso de Braga junto a qual foi edificado o Mosteiro Rufianense<sup>17</sup>. Devemos notar que estes

*nes appetentes...*, comparação não isenta de crítica por parte do Hispalense. Este parece ser mais objetivo em *Isid., De Eccl. Off., 2, 16, 14-86*: ... *Sex autem sunt genera monachorum, quorum tria optima, reliqua uero deterrima atque omnimodis euitanda. Primum genus est coenobitarum (...). Secundum genus est heremitarum (...). Tertium genus est anachoritarum (...). Quartum genus est qui sese anachoritarum imagine blandiuntur. Isti, ut ait Cassianus, in primordiis suis feruore quodam breui coenobii perfectionem uidentur expetere (...). Quintum genus est circellionum qui sub habitu monachorum usquequaque uagantur, uenalem circumferentes ypocrisin, circumeuntes prouincias, nusquam missi nusquam fixi, nusquam stantes nusquam sedentes (...). Sextum genus est monachorum et ipsum deterrimum atque neglectum quod per Ananiam et Saffiram in exordio ecclesiae pullulauit et apostoli Petri seueritate succisum est...*, onde podemos verificar que os limites entre estes tres últimos generos e os de eremita e anacoreta são praticamente imperceptíveis sendo, desta forma, englobados num mesmo patamar teórico.

16 O melhor exemplo da reação das instituições eclesiásticas hispano-visigodas contra esta prática de vida eremítica marginal é oferecido pelo *Conc. 7 Tol., a. 646, c. 7: De reclusis honestis sive vagis. Quosdam paternarum incognitos vel oblitos traditionum in tantam conspicimus coruisse desidiam, ut eorum execrando usu pene abolita patescant quae extiterunt legitime constituta; dum enim indocti docere appetunt, qui aliud quam quia ignorantiae errore vexentur ostendunt? Et quia gressu praepostero innitentes praesumptionem doctrinae discendi studiis anteponunt, patet quod non summa utilitatis petunt sed actioni depravationis inserviunt...*

17 Com respeito a fundação do Mosteiro Rufianense por Fructuoso de Braga, vide *VF, 6, 1-3: Post haec denique in vastissima et arta atque procul a saeculo remota solitudine in excelsorum montium sinibus extruens monasterium Rufianensem, et erta sanctum altarium se in angusto et paruulo retrusit ergastulo...*, dando-nos a impressão que tratava-se, inicialmente, de um simples eremitério formado a volta da *cellae/ergastulo*. Já em tempos de Valério alí se encontrava uma comunidade monástica solidamente estabelecida conforme *Val., Ord. Quer., 7, 23-7: ... Est hoc monasterius inter excelsorum alpium convallia sanctae memoriae beatissimo Fructuoso olim fundatus, in quo me divina pietas collocavit pereniter permansurum. Cumque in cellulam quem sibi jam dictus sanctus praeparauerat Fructuosus, me denuo retrussis-*

confrontos que opunham Valério contra o Bispo Isidoro de Astorga e contra os monges estabelecidos no Mosteiro Rufianense respondiam as tentativas tanto da hierarquia episcopal como da hierarquia monástica de buscarem impor ao nosso autor a disciplina eclesiástica e monástica reconhecida pelas normas conciliares hispano-visigodas<sup>18</sup>, tentando desta maneira reduzir a sua influencia moral e religiosa e desqualificando-o como *uir sanctus* diante das populações rurais locais. Porém a forte personalidade de Valério aliada a sua convicção de que seguia um modelo de santidade eremítica que conduzia-o rumo à perfeição bloqueou aquele processo de imposição da disciplina eclesiástica e monástica, acabando por fortalecer ainda mais a sua posição de *uir sanctus* local.

*sem...: Val., Repl., 7, 26-7: ... Et dum ego supra dicto ordine ad idem loca, duce Domino, in cellula beatissimi Fructuosi fuissem perductus...; Val., Resd., 1, 7-9: ... Cum autem hinc per supra dicta serie fuissem perductus, intuens huic Rufianensis locum monasterii procul a mundana conversatione remotum...*

18 Ademais do já mencionado na nota 16, devemos interpretar a passagem contida em *Val., Ord. Quer., 7, 41-8: ... Et dum per haec et hujus similia crebra et innarrabilia testamenta opitulante Domino, me commovere non valeret, demum aggressus pestilentissimum virum Isidorum, Asturicensem episcopum, supplantans eum ut me quasi per fraudulentae laudis instinctum ad publica Toletanae urbis perduceret, et dum sic veniret immissus ab inimico, ut me mitteret in commotionis interitum et aliorum fratrum pessimum irrogaret scandalum...* Esta atitude episcopal de convocar ao nosso autor para uma viagem à Toledo, certamente para acompanhar a celebração do Concílio 11 de Toledo de 675, estaria, em nossa opinião, vinculada com a antiga condição de Valério como presbítero do oratório dos Santos de Ebronauto, conforme *Val., Ord. Quer., 5, 13-4: ... ipsius ecclesiae ordinaret presbyterum...*, prática reconhecida pelo *Conc. Emert., a. 666, c. 5: Ut episcopus ad suam personam ad concilium non diaconem sed archipresbyterum aut presbyterum dirigat (...). Quemcumque ergo ex presbyteris dirigere elegerit, instructum per informationem dirigat, ut ratio poscit, atque cum eo mandatarium suum iuxta legis ordinem munitum, ut si a quolibet contra eundem episcopum in concilio fuerit suggestum, ab eo quem direxit qui petit accipiat responsum...*

Mas diante da intempestiva reação de Valério contra Isidoro de Astorga, aliado as suas reticências respeito ao modo de vida cenobítico desde a sua estadia no Mosteiro Complutense, conforme *Val., Ord. Quer., 1, 8-16: ... ad Complutensis coenobii litus properans (...). Sed ideo mundani maris fluctibus oppressus, atque ex diabolico saepe infestante flabro dirae tempestatis procellis expulsus desideratum non valui pertingere portum...*, o nosso autor terá sérios problemas com os monges do Mosteiro Rufianense os quais define em *Val., Ord. Quer., 8, 1-4: ... Post haec pravorum ingressus intima pseudo-monachorum, ita inflammavit corda eorum atrocissimi livoris invidia odiorum ut me voluntario carcere mancipatum ab omne subsidiorum fulcramento dimitterent derelictum...*



O mais interessante é que podemos observar com clareza que o modelo teórico de vida eremítica proposto pelo pensamento valeriano, como já tivemos ocasião de ressaltar baseado no exemplo dos Padres do Deserto, nem sempre correspondia com aquilo que podemos definir como *praxis* eremítica desenvolvida por Valério na região galaico-berciana. Um primeiro exemplo desta contradição entre a teoria e a prática eremítica realizada por Valério surge no caso do isolamento eremítico no qual o *uir sanctus*, através da privação e da mortificação pessoais, demonstraria ser capaz de adquirir o poder divino que lhe daria forças para enfrentar ao seu «eterno inimigo», o demônio e todas as suas tentações<sup>19</sup>. Se em termos teóricos observamos que Valério valoriza o isolamento eremítico e o afastamento do contacto com o mundo secular proposto pelos Padres do Deserto<sup>20</sup>, verificamos que na prática, com o passar dos anos, Valério se sente mais satisfeito quando se encontra acompanhado por algum discípulo se queixando, em contrapartida, quando esta sozinho<sup>21</sup>. Tal idéia

19 De acordo com *Isid., Sent., 3, 5, 3: ... Non amplius tentat electos diabolus quam Dei voluntas permittit. Tentando autem, sanctorum profectibus servit...*, realçando que as tentações do demônio servem, sobretudo, para fortalecerem ainda mais os poderes dos santos. E como informa P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man...», *op. cit.*, 106, o *uir sanctus* «... was a man who had conquered his body in spectacular feats of mortification. He had gained power over the demons...».

20 Podemos comprova-lo em *Val., De Van. Saec. Sap., 6, 1-9: ... Alii autem ita seculi uanitatem derelinquentes, ad eremi deserta confugerunt, ut omnem occursum, atque subministratorem humanam omnino refellerent, et nulla habitacula, aut sedes proprias habentes, nisi per diuersas solitudines inter bestias atque diuersa ferarum genera singillatim solitarique diu uagantes, ubi unumquemque eorum nox occupasset manebat, erbis erbarumque radicibus uescentes, usque ad finem uite presentis in ipsa necessitudinis penuria durantes permanserunt...*

21 São várias as referências valerianas que nos demonstram a sua satisfação em estar acompanhado quer por discípulos, quer por pupilos. Citaremos aqui as contidas em *Val., Repl., 4, 1-5: ... Cum igitur in saepe dicto monte immensa necessitudinis penuria coarctatus persisterem, ueniebant quidem tranquillo tempore adulescentuli multi meae quoque se mancipantes doctrinae. Sed cum hiemalis procellosa imminabat tempestas, omnes protinus abscedebant, et ego tantum inclusus...;* e *Val., Repl., 7, 1-19: ... Videns autem omnipotens Deus tantam cladis penuria, atque tantae desolationis miseria infastum tabescere animam meam, excitavit quandam adulescentem iuuentutis flore uernantem, nomine Johannem (...). Cumque solus mihi in interioris heremi vasta solitudine socius adhaesisset...* Além destas, ver também *Val., Ord. Quer., 2, 1-3; Val., Repl., 2, 1-5; Val., Repl., 8, 1-4; Val., Repl., 15, 1-8; Val., Resd., 2, 21-4; Val., De Bon. Mon., 1, 2-5*, exemplos que servem para denotar em nosso autor uma certa aversão ao isolamento total.

estaria associada, em nosso entender, com o próprio envelhecimento do nosso autor pois a sua debilidade física seria um elemento de grande importancia no momento de analisarmos a progressiva diminuição da prática de isolamento eremítico realizada por Valério no final de sua vida<sup>22</sup>.

Por outro lado também é certo que Valério nos demonstra algum constrangimento quando se encontra estabelecido junto a um grupo de seculares. Este seria o caso de sua passagem por Ebronauto onde, num primeiro momento, busca refúgio junto do oratório dos Santos à procura de tranquilidade e distanciamento dos perigos seculares<sup>23</sup>. Contudo notamos que Valério nos transmite certa felicidade ao mencionar a vida em comunidade que compartia com o seu sobrinho João e o *famulum* deste, Evágrio, aquando de sua estadia no oratório de S. Pantaleão<sup>24</sup>. Diante destas informações podemos dizer que a idéia de isolamento eremítico proposta por Valério em sua obra estaria vinculada a uma espécie de isolamento compartilhado com um número limitado de discípulos que conformariam uma espécie de pequena comunidade eremítica. Noção esta que indubitavelmente foi adaptada por Valério e que, com grande probabilidade, seguia um modelo já consagrado pela tradição monástica hispano-visigoda como seria o caso de Fructuoso de Braga, exemplo contemporaneo e bastante conhecido pelo nosso autor

22 Para tanto, vide *Val., De Cael. Rev., 11-4: ... Qui illi per antra que innaccessibilibus erat locis posita, uiam ex lapidibus construebat (...). Quia usque hodie iam in senile deget etate, quod ipse melius nosti...*; *Val., Repl., 8, 5-8: ... Quem cum omni exultatione suscipiens, benedixi Deum creatorem omnium quod velut in extremo vitae meae termino dare dignatus est senectuti meae baculum et saepe quaesitum salutis remedium...*, este último uma referencia a chegada de Saturnino.

23 *Val., Ord. Quer., 4, 3-14: ... et in supra memorato Petrense Castro predio quae nuncupatur Ebronauto ad aulam sanctorum usque perduxerunt (...)* hoc cum suma ambitione elegi ut erga sancta altaria me ergastulo manciparem (...). *Dum post saepe dictas atroces discriminum penurias novissime huic habitaculo quievissem in ejusdem basilicae angulo angustiis coarctatus velut in pelago freti navis natantis...*, referencia também interessante para constatar os reduzidos dimensões daquele oratório dos Santos de Ebronauto.

24 *Val., Repl., 15, 3-8: ... de terra nativitatís meae sollicitavit ad timorem suum mihi proximum fratris mei Montani filium, nomine Johannem, qui compuncto corde veniens reliquit servitium regis (...), et convertens cum famulo suo Evagrio se toto corde dominico mancipavit servitio...*

e que bem poderia ser o modelo de santidade idealizado e empregado pelo pensamento valeriano<sup>25</sup>.

Esta adaptação valeriana relativa ao isolamento eremítico também se estendia à outros dois preceitos que, de igual forma, caracterizavam ao *uir sanctus*. Nos referimos tanto à privação como à mortificação pessoais, preceitos que sofreram determinados «ajustes» dentro do pensamento valeriano. Segundo interpretamos, as práticas de privação e de mortificação pessoais estavam resumidas, de acordo com a obra valeriana, à realização dos denominados «exercícios regulares» compostos por uma prática noturna e diurna de abstinência, de vigílias, de jejuns, de orações e cantos dos salmos, além de uma série de trabalhos a serem realizados<sup>26</sup>. Exercícios que, ao fim e ao cabo, definiriam e caracte-

25 Podemos averiguar tal possibilidade através da aproximação de certas passagens da hagiografia fructuosiana: *VF, I, 9-12: ... hic uero in sacratissimo religionis proposito spiritus sancti flamma succensus ita in cunctis spiritalibus exercitiis omnibusque operibus sanctis perfectus emicuit ut ad patrum se facile quoequaret meritis Thebaeorum...*, passagem que busca enfatizar que Fructuoso, a semelhança dos elementos teóricos expostos por Valério, surgia como verdadeiro seguidor dos Padres da Tebaida egípcia. Apesar disto, o anônimo hagiógrafo de Fructuoso nos revela que este praticou por pouco tempo o isolamento eremítico, da mesma forma que Valério: *Id., 4, 3-6: ... quum ex multitudine diuersorum occurrentium crebram pateretur inquietudinem, humanam fugiens laudem atque fauorem egrediebatur a congregatione et nudis uestigiis penetrabat loca nemorosa, argis densissima, aspera et fragosa, per speluncas et rupes...*; *Id., 6, 1-6: ... Post haec denique in uastissima et arta atque procul a saeculo remota solitudine (...). Quumque ibidem aliquanto tempore quiesisset, egressa est omnis congregatio Complutensis cenobi; multitudo monachorum pie uiolenti uenientes eiecerunt eum de eadem claustra et ad pristinum reduxerunt locum...*

26 *Val., Repl., 7, 39-45: ... exercitiis activae vitae atque seruitiis aptum, et in omni sua actione compositum, quem primum ille suscipiens conversum, cumque in summa abstinentia, vigiliis, jejuniis, orationibus, psalmodiae canoribus, diversisque operibus artificii, vel ceteris regularibus exercitiis, diebus ac noctibus instanter vacaret, coepit ad eos Christianorum pietas quae olim, me discedente, recesserat, recurrere, et necessaria stipendia ministrare...*; *Val., Ept. Quib. Adm. Rog., 6: ... Vigiliis, ieiuniis vel cunctis vinculis castitatis...*; *Val., De Van. Saec. Sap., 7, 1-5: ... Hic illique supra fati in omni abstinentia degentes, uigillis, ieiuniis et orationibus sine intermissione atque diuerse artis operibus uacantes, cunctisque religionis exercitiis, et psalmodie officii iugiter studentes...* Quanto a mortificação pessoal enquanto esforço físico, encontramos uma única referência valeriana em *Val., Repl., 10, 2-8: ... subito erupta desuper ingens acutissima lapis praecipitata deorsum, ejus percutiens pedem illius usque ad ossa penetrans, nervos et venas incidit. Dum esset formidis ne debilis factus gressum amitteret, aut mortem incuterret, mox siccato sanguine se decubans, in lectulo continere non potuit, sed solita consuetudine se ad sacrificium Domino offerendum, licet debi-*

rizariam ao próprio *uir sanctus* e cujo principal objetivo seria o de atrair a benéfica intervenção quer dos Santos, quer dos Mártires, para a plena realização de suas obras<sup>27</sup>.

Contudo devemos recordar que a realização do isolamento eremítico e dos exercícios regulares à ele vinculados deveriam ser desenvolvidos pelo *uir sanctus* em locais idôneos para que o seu aperfeiçoamento espiritual fosse pleno e total. Um destes locais seria o deserto, lugar de privações e morada do maior inimigo do *uir sanctus*, o demonio<sup>28</sup>. Valério em várias passagens de sua obra menciona a sua proximidade ou permanência no deserto<sup>29</sup>, mas devemos entender que o nosso autor se referia ao deserto dentro de sua entidade ideológico-religiosa, nunca em sua vertente geo-física<sup>30</sup>. De fato o deserto deve ser enten-

*lis, cum nimio labore necessitatis semipes attraxit. Statimque ut sacrificium coram Domino immolavit, ita egressus est sanus...*

27 Como nos indica P. Brown, *The Cult of the Saints*, 51: «... Thus, the self is a hierarchy, and its peak lies directly beneath the divine. At that peak, late-antique men placed an invisible protector. Whether this protector was presented as the personal daimon, the genius, or the guardian angel...». Mas da mesma forma que recebe o apoio dos Santos, o *uir sanctus* pode também ser castigado por alguma ação errônea, caso que nos é descrito por Val., *Repl.*, 2, 16-31: *... Post haec adveniente nocte, dum cubili proprio quievissem (...), confestim vidi me extensum fortiter ad verbera, hinc indeque latere duo viri cum gladiis stantes corpus meum crudeliter lucebatque comburebat latera mea. Et cum nimio dolore cruciatus crebro expergerer, iterum sopore gravatus obdormiens in ipsa tormenta permanebam. Cum novissime expergefactus fuisset, deprecans dixi: Domine, pro misericordia pietatis tuae revela mihi quid est pro quo hoc patior, quia nescio pro reatu tantum irae tuae incurri furorem. Post haec audivi vocem dicentem: Non audisti evangelium loquentem ut sit elemosina tua in abscondito, et tu de monte ad voce dispensas elemosinam? Statim solutus a vinculo, egi gratias Domino, quia dignatus est stultitiam meam pro emendatione corripere. Post paucos vero dies praefata saeculi stipendia, propter quam tam terribilis exarserat ira igne cremata est...*, sendo a aparição dos anjos um sinal divino para que o *uir sanctus* corrigisse a sua conduta.

28 Como afirma S. Pricoco, «Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente», *op. cit.*, 13: «... fuga della società nel deserto significava ricerca dello scontro con i demoni, poiché nel deserto è il soggiorno abituale del demonio, signore del male, e il luogo nel quale egli regna più pienamente...». Idéia que também desenvolve A. M. Gerard, *Diccionario de la Biblia*, Madrid, 1995, 299: «... Considerado como un lugar maldito a causa de su desolación y del misterio que en él encerraba la hostilidad de la Naturaleza, el desierto se considera dominio de los malos espíritus...».

29 Val., *Ord. Quer.*, 1, 17-20; Val., *Repl.*, 3, 21-2; 5, 4-5; 7, 16-7 e 31-2; 11, 10-1; 15, 10-1.

30 Idéia também expressada por *Isid.*, *Etym.*, 14, 8, 31: *... Deserta vocata quia non seruntur et ideo quasi deseruntur; ut sunt loca silvarum et montium contraria uberrimarum terrarum, quae sunt uberrimae glebae*. E como adverte A. M. Gerard,

didado no pensamento valeriano a partir desta relação ideológico-religiosa já que a sua simples menção favoreceria uma relação do nosso autor com os ideais de santidade propostos pelos Padres do Deserto<sup>31</sup> ao mesmo tempo que simbolizava a busca da vida afastada do mundo secular<sup>32</sup>, elemento este fundamental, no entender de Valério, para o completo e rigoroso aperfeiçoamento do *uir sanctus* na sua busca para atingir a perfeição evangélica.

Outro local constantemente apresentado pelo relato valeriano e no qual o *uir sanctus* poderia encontrar a paz necessária para alcançar o seu aperfeiçoamento seria a montanha<sup>33</sup>. Esta surge, a princípio, como local de privação e de inúmeras dificuldades que fortalecem o próprio caráter do *uir sanctus*<sup>34</sup>. Porém, de acordo com o pensamento valeriano, a montanha também aparece simbolizada como uma autêntica reprodução do paraíso<sup>35</sup>,

*op. cit.*, 299: «... el nombre de desierto se da con facilidad a todas las regiones no cultivadas, con aspecto salvaje, con vegetación natural pobre, puntos de agua raros, y en consecuencia poco propicios para un hábitat sedentario...».

31 De acordo com S. Pricoco, «Aspetti Culturali del Primo Monachesimo...», *op. cit.*, 18: «... Come nell'Oriente, anche nell'Occidente il secessus ascetico si esige realizzato nella solitudine del deserto: anche là dove non era dato trovare distese desolate assimilabili ai deserti orientali...».

32 Segundo P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man...», *op. cit.*, 111-2: «... Yet, just because the desert was more mild, the human contrast between the man in the desert and the man in the world was heightened...».

33 A este respeito, vide *Val., Ord. Quer.*, I, 17-9; II, 7-13.

34 Sobre este aspecto, vide *VF*, 4, 3-6.

35 Devemos observar que tal idéia valeriana se refere a descrição realizada pelo nosso autor do oratório de S. Pantaleão, localizado numa montanha nas proximidades do Mosteiro Rufianense. Assim menciona *Val., Repl.*, 16, 5-13: «... *Cerne nunc septas undique oleas, taxead, lareas, pineas, ciprescas, rosceasque myrices pernni fronde virentes, unde rite horum omnium perpetuum nemus Daphnes nuncupatur. Diversarumque arbuscularum praetensis surculorum virgultis hinc indeque exurgentibus vitium contexta palmitibus viroris amoenissima protegente umbracula. Sed monarcis opacitate venusta, fecundansque cinvia, ita solis ardoribus aestuante refrigerat membra, ac si antra tegant, et saxea protegat umbra...*, expressada de uma forma mais poética e idílica em *Val., Ad. Don.*, I, 24-39: «... *Praecedens etiam ipse, et ego subsequens per eiusdem paradisi deliciis, diversarum namque erbarum totus ille iucundissimus pagus varia inmarcesibilium florum specie pictoratus: rosarum rutilante rubore, liliorum praemicate candore, purpureo croceo, discretoque indiscreto colore, cuncta praefulgebant corusco radiante decore (...). Uernansque micabat universarum ineffabilis pulcritudo eximiis praemicantibus radiabat ligustris, atque egregia redolens mulcebat timiama suavitatis, nectareoque flamine aromatizans fraglabat ambroseus odor. Dum haec cuncta ceteraque inenarrabilia, quae nec os meum*

lugar nas alturas mais próximo ao mundo celeste no qual a presença divina era inquestionável para o *uir sanctus*<sup>36</sup> e onde os anjos do Senhor revelavam-se e intercediam em seu favor<sup>37</sup>.

Em oposição à montanha e todos os aspectos positivos que nela encontramos Valério adverte sobre a ameaça e os perigos existentes nos abismos que a circundavam, no fundo dos quais se localizava o inferno e o seu mais ilustre e terrível habitante, o demônio<sup>38</sup>. Acreditamos que este caráter dualista entre a

*sufficit ad loquendum, neque cor meum cogitationibus queat comprehendere, insolito stupore mirarem, peruenimus in medio eiusdem paradisi, ubi mire pulcritudinis almificus decurrebat riuus...* Uma análise mais detalhada destas passagens pode ser vista em nossa tese de doutoramento *Panorama Económico-Social del NO. de la Península Ibérica en Época Visigoda. La Obra de Valerio del Bierzo*, 174-6.

36 A relação montanha-divindade pode ser vista de forma objetiva no relato valeriano através de *Val., Vit. Aeth., 2: ... haec autem adventum Domini post finem saeculi expectans velut praesentem, attendens ad montem sanctum Sina, unde eum speramus in nubibus caeli suo tempore advenire (...). Sic ope divinae pietatis evehente ad eius saxei montis sanctam pervenit summitatem, ubi ipsa divina maiestas, omnipotens Deus, dum beato Moysi sanctam praeberet legem, dignatus est habitare...* Uma relação que segundo A. M. Gerard, *op. cit.*, 71, remonta a tradição dos povos semitas que «... consideraban los lugares elevados “más cercanos al cielo” como singularmente propicios a la proximidad y a la presencia de la divinidad...».

37 A intercessão de um anjo enviado por S. Félix se realiza na montanha onde Valério edificou um oratório destinado ao culto deste Santo. *Val., Repl., 3, 20-39: ... apparuit eis vir splendidissimus (...), cujus vultu fulgebat ut sol; vestimenta ejus splendidior nive (...). At illa interrogans eum dixit: Domine, tu qui es? Et ille respondit: Homo sum domni Felicis. Tunc illa correcta timore, coactaque dolore levans manus suas ad ecclesiam sancti Felicis, dixit: Per ipsum domnum meum Felicem, quia si me modo sanare jusseris, statim eum incipio facere...* Como revela P. Brown, *The Cult of the Saints*, 61: «... Men who had shown themselves, as martyrs, to be true servants of God, could bind their fellow men even closer to God than could the angels. For belief in the ministrations of angels, even of those most obedient God's will, had tended to place a cliff face of beings of a different order from themselves between the human face and God...».

38 Duas descrições valerianas relacionadas ao abismo/inferno são magistrais: *Val., Ad. Don., 2, 1-10: ... Post haec perducens me ad extremum deficiente terra, et ostendit mihi horrendum atque terribilem abissum. Erat autem excissa terra deorsum usque ad profundum inferni. Et dixit ad me: inclina modo aurem tuam in hoc precipitio. Et inclinans me ad illum horridissimum inferni profundum, nichil poteram uide-re, quia nebula tenebrosa ascendebat inde in altum, ut pro muro uideretur eiusdem paradisi. Intendes igitur deorsum, auscultabam et nihil aliud audiui, nisi ululatum, gemitum, lamentum et luctum, atque stridorem dentium, et fetor qui ascendebat intolerabilis et horrendus...; Val., De Bon. Mon., 26-48: ... Hinc demum factus in excessu mentis atque iterum in estasi raptus ab angelo maligno, et precipitatus sum in abysum, in quo non erat putei introitus, sed sicut pinnaculum, aut abscesa terra deorsum (...). Et tertio precipitatus, descendi dupla proceritate altitudinis, quosque perue-*

montanha e o abismo seguia, no pensamento valeriano, a própria contradição que existia entre a vida santa, desenvolvida na montanha, e a vida mundana, praticada no mundo secular localizado no mesmo abismo que conduzia o homem ao próprio inferno. Portanto observamos que para Valério a vida na *civitas* ou mesmo no centro duma *villae*, onde os contactos com o mundo secular eram inevitáveis, representavam no seu imaginário aquele tipo de vida que mais aproximaria ao homem do inferno e de todas as suas tentações<sup>39</sup>.

Talvez com base nestes argumentos possamos compreender porque os verdadeiros duelos ocorridos entre Valério e o demônio tenham a montanha como principal campo de batalha. Ademais, devemos recordar que na montanha Valério se encontrava no habitat ideal do *uir sanctus*, local no qual este poderia reconhecer facilmente ao seu eterno rival. É isto graças a combinação do isolamento ao qual o *uir sanctus* estava submetido, aos exercícios regulares por ele desenvolvidos que o conduziriam à introspecção espiritual, sendo esta a verdadeira «arma» com a qual Valério poderia desmascarar e derrotar ao demônio que, nalguns casos, buscava confundir e manipular aos espiritualmente menos preparados mas que ao final fracassava no seu intento devido a providencial intervenção do *uir sanctus*<sup>40</sup>.

*nirem in profundum inferni. Et sic perduxerunt me ante conspectum impiissimi diaboli. Erat autem terribilis et metuendus, fortissimi uictus catenis. Et in capitis uisus auis ferrea in similitudinem corbi sedebat, in qua sumitas illius catenarum aerebat. De inmensitate autem penarum quantum ualueram recordare intimabo, ut ille dicebat. Ardebat autem inmensus et inenarrabilis ignis, uelut pinguisima ardens teda. Et super ignem illum uicinum erat et non satis altum tegimen in similitudine eramenti, in quo exundans flama inpingebat. Ex illo namque igne, exiebat inundans piceus maris, qui inmensum occupabat pagum. Quod euulliens crudeli ac dirissimo ferbere fluctuabat...*

39 Para tanto, vide notas 23 e 33.

40 Um exemplo com estas características é mencionado por *Val., Repl., 6, 1-16: Cum autem parvulum quendam pupillum literis imbuerem, tantum dispensatio divina dedit illi memoriae capacitatem et intra medium annum peragrans cum canticis universum memoriae retineret psalterium. Cum vero quodam die hora sexta diei ad operam sederem, et ille coram me legeret, coepit clamare dicens: Quid est hoc quod video? Et ego dixi illi: Quid vides? Ecce, inquit, video angelum Domini cuius vultus fulget sicut sol, vestimenta illius super nive candidior est, qui dicit mihi quia propter te veni directus a Domino, ut te ad presentiam maiestatis ejus perducam, qualiter tibi pro operibus tuis mercedem rependat. Ego namque dixi illi: Non credas, qui non est angelus Domini, sed daemon diaboli. Et sic clamavi illum ad me, et inte-*

Esta confrontação contra o demônio em favor dos indivíduos menos preparados em termos espirituais parece encontrar a sua expressão mais significativa na luta levada a cabo por Valério contra as práticas pagãs que ainda eram realizadas na zona galaico-berciana em finais do século VII<sup>41</sup>. Segundo o nosso autor a completa ignorância das populações rurais estabelecidas naquela região seria um elemento determinante para a permanência daqueles sacrílegos ritos pagãos<sup>42</sup>. E para que o combate contra tais práticas pagãs tivesse sucesso seria fundamental a destruição dos altares onde eram realizados tais ritos, substituindo-os por oratórios e basílicas consagrados aos mártires<sup>43</sup>. Contudo notamos que Valério também se preocupa com a débil e escassa formação cristã possuída por aquelas populações rurais galaico-bercianas o que certamente dificultava ainda mais a difusão do cristianismo e a plena erradicação do paganismo daquelas terras do Noroeste peninsular<sup>44</sup>. Para modificar este quadro o pensamento valeriano nos indica a idéia de que o mais transcendental seria a tentativa de integrar aquelas

*rrogavi eum si adhuc videret. Et ille respondit: Ecce ubi stat ante nos. Tum mandavi illi electos psalmos recitare, dicens: Si angelus Dei est, stabit. Si daemon, fugiet. Cum autem ille ad vocem, et ego intra me diutius recitarem, dixit: Ecce jam se elongando liquefactus evanuit...* Esta capacidade de reconhecer ao demônio é reconhecida por *Isid., Sent., 3, 6, 5: ... Sancti autem etsi ad momentum huiusmodi visionibus commoveantur, mox tamen evigilantes illusionum vanitates despiciunt, intentionemque suam protinus ad Deum convertunt...*

41 Como nos informa P. C. Diaz Martínez, «El Monacato y la Cristianización del NO. Hispano. Un proceso de aculturación», em A. González Blanco (ed.), *Antigüedad y Cristianismo 7 - Cristianismo y Aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, 531: «... la cristianización del Norte y del Noroeste hispano fue un proceso tardío y complejo...». Um estudo clássico e que aborda, de uma forma mais ampla, o paganismo na época hispano-visigoda é o de S. McKenna, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic kingdom*, Washington, 1938. Para o caso específico da região N.-NO. da P. Ibérica, ver J. González Echegaray, «El Monacato de la España Nórdica en su confrontación con el paganismo (siglos VI-VII)», *Semana de Historia del Monacato Cántabro-Astur-Leones*, Monasterio de S. Pelayo, 1982, 35-56.

42 *Val., Repl., 1, 7-9: ... stulta populi sacrilega caecitatis dementia profana daemonum delubra impie atque insipienter paganorum ritu excoleret...*

43 Uma atitude prática realizada por Valério, segundo *Id., Ibid., 1, 9-11: ... fidelium Christianorum ope tandem probosa obscenitas destruitur, opeque omnipotentis Domini in nomine sancti Felicis martyris basilica construitur...*

44 O baixo nível de cristianização das populações rurais da região galaico-berciana nos é transmitido por *Id., Ibid., 1, 13-4: ... sed ex fidei integritate poscentibus cita exaudito in orationibus impetratur...*



populações rurais no cristianismo através de um modelo educativo de estilo monástico direcionado principalmente aos mais jovens<sup>45</sup>. Uma tarefa que, seguindo o exposto por Valério, seria da incumbência do *uir sanctus*.

Para além destes elementos educacionais Valério nos revela a necessidade de atrair esta população rural paganizada para a causa cristã utilizando-se para tanto meios de persuasão práticos, como a realização de milagres e curações pelo *uir sanctus*. Contudo observamos que a noção valeriana relativa aos milagres e as curações diferia significativamente daquela descrita tanto pelos Padres orientais como pelos Santos do princípio da Antiguidade Tardia Ocidental, sendo bem menos maravilhosa e espetacular<sup>46</sup>. Para compreendê-la devemos recordar que Valério vivia num ambiente cultural profundamente imbuído de raízes pagãs e rurais e que tanto o milagre como a curação, por este motivo, deveriam estar vinculados aos aspectos mais comuns e próximos daquele modo de vida rural e sendo, com isso, melhor compreendido pelas populações camponesas<sup>47</sup>. A realização quer do

45 Conforme Val., *Ep. Quib. Ad. Rog.*, o, 3: ... *Vilibus rusticanisque verbis confisus velut verberibus...*, Valério empenhou-se em oferecer uma educação cristã básica às populações rurais. Uma educação dirigida sobretudo aos mais jovens de acordo com Val., *Repl.*, 3, 2-4: ... *Cum in eodem necessitudinis loco quendam honorum filium enutrirem, et illi pro eruditione praecipuum conscripsissem libellum...* Com respeito ao modelo de educação monástico preconizado por Valério, vide nota 40 onde se nota o método para ampliar a capacidade de memória dos mais jovens através da leitura e da recitação dos salmos, similar ao exposto por Reg. *Fruc.*, 4, 17-8: ... *Iuniores autem coram suis residentes decanis lectioni vel recitationi vacent...*, o que reforça a idéia de que Valério teve contacto com este modelo educativo durante a sua curta permanência no Mosteiro Complutense.

46 O caso de Valério parece ser o mesmo exposto por S. Pricoco, «Modelli di Santità a Lerino: L'ideale ascetico nel *Sermo de Vita Honorati* di Ilario d'Arles», *op. cit.*, 62-3: «... Mancano a questo personaggio alcuni dei tratti che la tradizione assegnava quasi immutabilmente all "uomo di Dio". La figura di Onorato entra nella dimensione del grande e, talvolta, dell'eroico, ma non attinge mai il meraviglioso, il romanzesco, il miracoloso...».

47 Um exemplo de milagre muito simples mas com uma mensagem direta e objetiva é o de Val., *Repl.*, 11, 1-9: ... *Demum cum matutino tempore celebrandum adfuisset officium, et claustra ingressi ita essent praepedita, ut ea reserare non posset, commotus animo veniens ad fenestram altaris clamavit dicens: Bene hoc est, domini sancti, ut veniam ad officium vestrum et ingredi me non permittatis. Haec dicens, cum ad ostium fuisset regressus, confestim audita est sera, quae intrinsecus claustra obserabat obstructa, procul abscedere, et ingressum patefacere. Quod videntes ipse et qui cum eo erant, in obstupore versi admirantes benedixerunt Deum...*

milagre quer da curação, além de possuir elementos que denotam uma clara assimilação sincrética, são importantes para o reconhecimento e a difusão da fama local do *uir sanctus* na medida em que aquela população camponesa visualizaria os poderes divinos que lhe eram outorgados, situando-o como substituto das divindades pagãs locais <sup>48</sup>.

De acordo com Valério, outra faceta reveladora do poder divino adquirido pelo *uir sanctus* estava vinculada a sua capacidade de interpretar os sonhos <sup>49</sup>, próprios ou alheios, ocorridos durante o sono noturno ou mesmo num transe e podendo, a partir destes, prever os acontecimentos futuros <sup>50</sup>. Porém esta prática de interpretar os sonhos não era bem vista pelas hierarquias eclesiásticas hispano-visigodas, já que esta era uma prática representativa dos magos e arúspices pagãos <sup>51</sup>. Contudo, devemos observar que naquele ambiente rural onde Valério

Com respeito a curação, o melhor exemplo encontra-se em *Id., Ibid., 12, 1-8*: ... *Alio quoque tempore quidam saecularis nomine Basilius cum ingenti necessitudine coactus debilis ad eum venisset, cum dextera manus ejus brachius contractis nervis, arefacta turgens obriguerat illico miserationis pietate compulsus, benedixit oleum et ejus debile membra orans perunxit. Confestim ope Domini ejus pristinae sanitati restituta sunt membra. Et sic benedicens Deum incolumis cum omni exultatione ad proprium reversus est domum...*, passagem que encontra um interessante paralelo em *VF, 10, 34-7*.

48 Vide nota 3.

49 Recordamos que a idéia de que todo o homem santo era interpretador de sonhos e presságios, além de taumaturgo, era já comum na época greco-romana clássica. Como informa M. J. Hidalgo, *El Intelectual, la Realeza y el Poder Político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, 214: «... Esta misma idea se aplica a la habilidad de interpretar los sueños como señales de futuro, dado que los sueños son un medium para conocer la verdad...». Outros estudos sobre o tema são os de C. Padilla, *Los Milagros de la «Vida de Apolonio de Tiana». Morfología del relato y géneros afines*, Córdoba, 1992, e J. Leipold e W. Grundmann, *El Mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, 1973, princ. 76-84.

50 Várias são as passagens valerianas que demonstram a sua capacidade de interpretar os sonhos. Para tanto, vide *Val., Repl., 3, 15-42; 9, 8-11; Val., De Cael. Rev., 15-8; Val., Ad. Don., 1, 13-8; 2, 37-43; Val., De Bon. Mon., 1, 5-11*.

51 Segundo o *Conc. 2 Braga, a. 572, c. 71*: [*De eo quod non liceat christianis obsecrationes diversas attendere*]. *Si quis paganorum consuetudinem sequens divinos et sortilegos in domo sua introduxerit (...), quinque anni poenitentiam agant*. Nesta mesma linha *Conc. 4 Tol., a. 633, c. 39*: [*De clericis magos aut aruspices consulentibus*] (...) *ex ordine clericorum magos aut aruspices aut ariolos aut certe augures vel sortilegos vel eos, qui profitentur artem aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes...* De igual forma nos indica *Isid., Sent., 3, 6, 10*: ... *Somnia similia sunt auguriis, et qui ea intendunt, revera augurari noscuntur...*

desenvolveu toda a sua atividade eremítico-pastoral a tradição dos cultos e práticas pagãs ancestrais se mantinha muito arraigada entre a população camponesa sendo importante para a sua evangelização a utilização, por parte do *uir sanctus*, daqueles elementos pertencentes a sua antiga e ainda viva tradição pagã. E uma vez analisados desde uma perspectiva cristã poderiam ser de grande auxílio na aproximação destas populações rurais ao Cristianismo, buscando ao mesmo tempo afasta-las daquele paganismo ancestral. Neste caso o sincretismo religioso realizado sobre a interpretação dos sonhos seria um dos muitos elementos utilizados por Valério para tentar integrar as populações camponesas galaico-bercianas no seio do Cristianismo.

Todavia verificamos que esta tarefa integradora realizada pelo *uir sanctus* não se limitava unicamente ao campo religioso. Com efeito além de integrar as populações camponesas das suas cercanias no universo cristão, o *uir sanctus* também conduzia aquela população rural ao ambiente social-ideológico compartilhado por outros grupos sociais estabelecidos naquela região. Portanto o *uir sanctus* agiria como um integrador social daquela população rural por ele evangelizada formando desta maneira, no entender de P. Brown, uma «clientela» a sua volta sendo o seu interlocutor válido no contato com os demais grupos sociais<sup>52</sup>. No caso concreto de Valério notamos que, de fato, se criou uma espécie de vínculo entre o nosso autor, enquanto *uir sanctus*, e a população rural estabelecida naquela região galaico-berciana sendo que esta lhe ministrava *stipendia* para a sua manutenção em troca da permanência do *uir sanctus* naquelas paragens<sup>53</sup>. Vale recordar que o *uir sanctus* era detentor de poderes sobrenaturais e que,

52 Segundo P. Brown, «The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Society and the Holy...*, 114: «... like the holy man they were notorious intruders into the settled patterns of social relationships; they were the most influential single group among the clientele of the holy man...».

53 *Val., Ord. Quer.*, 2, 2-6: ... *Christiana videlicet miseratio pietate commota (...), vel stipendia ministrare...*; *Id., Ibid.*, 8, 14-7: ... *cumque pro misericordia regia dispensatione, atque bonorum Christianorum subministratione tribuisset infelicitatis meae subsidii stipem, vel cuncta quae nostra tueretur mendicitate...*; *Val., Resd.*, 2, 19-21: ... *quod non habuit unde infelicitati meae crimen objiceret, pro sola bonorum Christianorum susceptione, caritate, et dilectione...*

ao fim e ao cabo, estes acabariam por trazer benefícios à todos aqueles que o apoiassem <sup>54</sup>.

Enfim, podemos dizer que Valério se apresenta como um autentico modelo de *uir sanctus* para as populações rurais que estavam localizadas nas proximidades do oratório de S. Félix, do oratório do Santos de Ebronauto, na *cellae* de Fructuoso e no oratório de S. Pantaleão. Claro está que o modelo de santidade proposto pelo pensamento valeriano possuía certas semelhanças teóricas com os *uiri sancti* apresentados pelos Padres do Deserto. Mas a prática das ações valerianas nos indicam a existencia de certos matizes peculiares e particulares dum eremitismo que era praticado exclusivamente naquela região galaico-berciana. Possivelmente que o grande inspirador do modelo de santidade valeriano fosse Fructuoso de Braga, o que nos levaria a compreender mais amplamente o influxo do movimento monástico fructuosiano sobre variados elementos que conformavam a idéia de *uir sanctus* no pensamento valeriano. Porém o seu apoio junto dum sincretismo cristianismo/paganismo para ganhar mais adeptos à sua evangelização, prática esta totalmente rechaçada pelas hierarquias episcopais hispano-visigodas, seria a aportação mais interessante deste peculiar modelo de santidade proposto por Valério. Um *uir sanctus* com singulares características religiosas, como uma certa aversão ao isolamento eremítico proposto pelos Padres do Deserto, mas com uma importante componente social, integrador e elo de contato entre as populações rurais galaico-bercianas e os universos religioso e social galaico-visigodo. Ou seja, acreditamos que Valério do Bierzo nos apresenta a um modelo de *uir sanctus* que era fruto daquele meio rural galaico-berciano no qual o nosso autor desenvolveu toda a sua atividade evangelizadora e eremítica, amplamente condizente com o processo de ruralização que atingiu a todo o Ocidente tardo-antigo, em especial a Hispania Visigoda durante o século VII.

RENAN FRIGHETTO

54 Segundo P. Brown, «The Rise and the Function of the Holy Man...», *Society and the Holy...* 121: «... the holy man is a man of power (...), with figures of supernatural (...) quite as palpable, as localized, and as authenticated by popular acclamation as were the garrison posts and the large farmhouses. To visit a holy man was to go to where power was...».

## RESUMEN

En sus obras, Valerio del Bierzo nos ofrece un modelo peculiar de santidad. En éste se puede destacar la existencia de ciertas similitudes teóricas presentadas con respecto a los *uirī sancti* orientales, los Padres del Desierto, y al auténtico ejemplo del *uir sanctus* occidental representado por la personalidad de san Martín de Tours. A pesar de estas afinidades teóricas, es claro que las acciones eremíticas mencionadas por Valerio nos revelan la existencia de un eremitismo característico de aquella región galaico-berciana, distinto, en muchos aspectos, de las enseñanzas legadas por los *uirī sancti* orientales y occidentales.

## SUMMARY

Valerius of Bierzo offers in his works a particular model of sanctity, in which it can be highlighted the existence of certain theoretical similitudes presented with regard to the Eastern *uirī sancti*, the Fathers of the Dessert, and to the genuine example of the Western *uir sanctus*, represented by the personality of St. Martin of Tours. Despite these theoretical similarities, it is clear that the hermitical actions mentioned by Valerius reveal to us the existence of an hermitism peculiar to that Galician-berzian area, different, in many aspects, from the teachings bequetted by both Eastern and Western *uirī sancti*.