

Perseguição e confinamento: os usos da memória nas narrativas auto hagiográficas de Valério do Bierzo (Século VII d.C.)

Juliana Salgado Raffaelli

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil
julianaraffaelli@hotmail.com

Resumo: A discussão referente à memória é essencial para a compreensão do *corpus* documental utilizado em nossa pesquisa, uma vez que o monge berciano Valério produziu narrativas baseadas na recordação das experiências religiosas e sociais que, teoricamente, vivenciou. Avaliando que a produção dessas narrativas ocorreu em momentos diferentes da vida dele, percebemos que o uso da memória por Valério responde a uma necessidade argumentativa, que variava de acordo com cada situação que ele se preocupava em narrar. Tal caráter de sua proposição estaria evidenciado nos diferentes relatos sobre uma mesma memória que podem ser observados na sua auto-hagiografia. Para aprofundar essa análise pretendemos discutir os conceitos de “memória”, “história”, “esquecimento” e “narrativa”, presentes em dois autores: Reinhart Koselleck (2006) e Michael Pollak (1989).

Palavras-chave: Memória. Hagiografia. Valério do Bierzo.

Introdução

Nossa pesquisa tem por objeto de análise o eremitismo¹ no reino visigodo no século VII, em particular, as relações estabelecidas entre monges em isolamento não comunitário e bispos, abades, nobres e outros monges, com o mesmo modelo monástico ou não. A documentação utilizada em nosso estudo é composta, principalmente, de textos produzidos por Valério do Bierzo. Consideramos que a discussão referente à utilização da memória, no que diz respeito à construção de uma narrativa, é essencial para o entendimento desse *corpus*

¹ Nos documentos dos primeiros séculos do cristianismo, observamos que, nos relatos de isolamento ascético, os termos “eremita” (*eremita*) e “anacoreta” (*anachorita*) foram utilizados como sinônimos por alguns autores de tipologias, bem como “recluso” (*reclusi*), “monges errantes” (*monachis vagis*) ou “religiosos errantes” (*religiosis vagis*) eram utilizados para fazer referências a essas modalidades de vida ascética. A expressão *vagis* estava associada ao ato desses religiosos de vagarem, sem vínculo com nenhuma instituição ou submissão à autoridade. Com essas informações, usaremos destes termos como equivalentes da prática de reclusão ascética.

documental. Atribuímos tal importância ao fato do monge berciano Valério ter produzido textos baseados nas recordações das experiências religiosas e sociais que, teoricamente, vivenciou. Pretendemos, na presente análise, esboçar os primeiros passos dessa investigação e delinear considerações sobre o tema.

Ao avaliar que a produção dessas narrativas ocorreu em momentos diferentes da vida do asceta, percebemos que o uso da memória por Valério responde a necessidades argumentativas, que variavam de acordo com cada situação que ele se preocupava em narrar. Tal aspecto estaria evidenciado nos diferentes relatos sobre uma mesma memória que podem ser observados na sua auto-hagiografia². Interessa-nos aqui, em específico, examinar dois episódios: perseguição e confinamento.

Para aprofundar essa análise pretendemos nos referenciar nos conceitos de “memória”, “história”, “esquecimento” e “narrativa” e o diálogo existente entre eles, conforme proposto por dois autores: Reinhart Koselleck (2006) e Michael Pollak (1989).

A partir desse aporte teórico, buscamos confirmar nossa hipótese, de que Valério utilizava as mesmas memórias com pequenas variações como ferramenta retórica. O monge adaptou-as para melhor sustentar o seu discurso sobre a vida religiosa, consciente ou inconscientemente, inspirado por suas vivências entre as ocasiões de produção de cada um dos textos. Assim, garantiu, também, uma forma de legitimação e constituição de sua identificação como homem santo do Bierzo, inserido nas disputas do campo religioso³ do qual fazia parte.

A auto-hagiografia de Valério do Bierzo

O monge Valério do Bierzo teria vivido provavelmente entre os anos 625 e 695 d.C., tendo sido membro de uma família abastada e de origem hispano-romana. Sua produção literária, de cunho moral e dogmático, apontava para práticas ascéticas de grande rigor. Mesmo não possuindo uma posição de importância na hierarquia eclesiástica, Valério

² Izabel Velazquez (2005, p. 41) diferencia a hagiografia da biografia pelo conteúdo inovador da primeira no tratamento dos personagens, na apresentação e na eleição dos parâmetros de comportamento, definidores da exemplaridade, com uma intencionalidade moralizante e edificante. Dessa forma, ao analisarmos as narrativas de Valério do Bierzo sobre sua própria trajetória, observamos a presença de elementos hagiográficos na sua escrita e no conteúdo tratado. Sua jornada tem o objetivo explícito de buscar a edificação dos leitores, servir de exemplo de santidade aos monges da região, registrar sua legitimidade junto aos fiéis com elementos típicos do “maravilhoso” medieval, como milagres, interferências ou tentações demoníacas e intervenção divina.

³ Faço referência ao conceito de *campo* desenvolvido pelo sociólogo Pierre Bourdieu (1980, p. 89-94; 1987, p. 27-78).

estava inserido nas tentativas de normatização do cristianismo do seu momento, uma vez que suas obras tinham o objetivo de educar moralmente os monges do seu entorno (DÍAZ Y DÍAZ, 2006, p. 33-35).

As três narrativas valerianas que compõem sua auto-hagiografia são intituladas *Ordo querimonie prefati discriminis*, *Replicatio sermonorum a prima conversione* e *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*⁴. Foram escritas com o objetivo de se tornarem exemplos para a edificação dos demais e dirigidas aos monges do Bierzo por provável mediação do abade Donadeo, autoridade do último mosteiro que Valério teria habitado, São Pedro dos Montes, para quem os registros estavam dedicados (DÍAZ Y DÍAZ, 2006, p. 43). Os três trabalhos foram escritos em momentos distintos, tendo os dois últimos o objetivo de complementar o que havia sido dito no anterior.

A referida obra apresenta a narrativa da vida eremítica do autor, assim como de alguns dos seus seguidores, críticas de cunho político e religioso aos desvios morais e dogmáticos de clérigos, comentários sobre a interferência de leigos em assuntos da esfera religiosa e os consequentes conflitos com a hierarquia eclesiástica. Este documento contribui para a compreensão dos relatos da prática de reclusão ascética de Valério do Bierzo, especialmente quando observado em relação a materiais produzidos dentro da orientação normativa da elite eclesiástica. Nessas narrativas, o berciano defendia uma vida religiosa em que o isolamento seria essencial: a renúncia ao mundano, associada aos jejuns e orações, consistia no meio para alcançar a edificação espiritual. Nesse sentido, qualquer ameaça ao isolamento do asceta – como a rotina em comunidade e a vida na cidade – ou indicação à posição de prestígio foram classificadas como ações diabólicas para afastá-lo de sua trajetória.

Na auto-hagiografia do berciano, a concepção de vida monástica perfeita pode ser identificada com o eremitismo (FRIGHETTO, 1997, p. 59-79) e possui características presentes nos relatos dos Padres do Deserto⁵. Tal formato, no entanto, não era o adotado no reino hispano-visigodo, já que as peculiaridades do modelo oriental não se aplicavam à região. O modelo de vida religiosa perfeita dentro da realidade berciana estava associado à

⁴ Utilizaremos os termos “*Ordo*”, “*Replicatio*” e “*Residuum*”, para fazer referência a cada uma das obras, respectivamente. A versão utilizada é a edição bilingue latim-espanhol do filólogo Díaz y Díaz, escolhida por considerar todas as versões dos manuscritos mais antigos existentes com a obra de Valério do Bierzo. Cf.: VALERIO DO BIERZO. *Ordo querimonie prefati discriminis*. In: DÍAZ Y DÍAZ, op. cit., p. 246-277.; _____. *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*. In: DÍAZ Y DÍAZ, op. cit., p. 312-323.; _____. *Replicatio sermonum a prima conversione*. In: DÍAZ Y DÍAZ, op. cit., p. 280-311.

⁵ Os Padres do Deserto foram os ascetas do monacato oriental que deram origem a forma de vida religiosa no âmbito cristão e serviram de inspiração para o modelo ocidental. Apesar do ponto comum de sua trajetória, desenvolveram-se paralelamente de acordo com suas especificidades regionais (DUNN, 2000, p. 1-41).

vida monástica, especialmente aquela que estivesse vinculada a práticas ascéticas rigorosas. Tratava-se de uma proposta de “herói” diferente da encontrada no período anterior à conversão ao cristianismo e relacionada com as questões específicas do seu novo contexto religioso. Assim, propunha um modelo de adoração mais condizente com o cristianismo.

Nessa perspectiva, tendo a montanha como local ideal para o eremita, Valério adaptou o modelo dos monges orientais, associando o isolamento ascético à rotina de orações e jejuns de cenobitas e permitindo sincretismos que garantissem a atração da população camponesa ainda não convertida (FRIGHETTO, 1997, p. 78). Tanto as referências sincréticas quanto a predileção pelo eremitismo provocaram conflitos com as autoridades religiosas, que buscavam manter sob controle qualquer manifestação da religiosidade.

Algumas contribuições sobre memória individual e coletiva

O historiador alemão Reinhart Koselleck (2006, p. 308) busca, em seu capítulo “‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas”, defender a tese de que, as categorias “experiência” e “expectativa” são conceitos adequados no trato do tempo histórico pelos historiadores, uma vez que elas abarcariam ou entrelaçariam o passado e o futuro. Essas categorias do conhecimento são capazes de fundamentar uma história possível, ou seja, todas as histórias seriam constituídas pelas experiências vivenciadas, bem como as expectativas que atuaram nessas ocasiões (KOSELLECK, 2006, p. 306).

Esperança (expectativa) e recordação (experiência) são, pois, constitutivas simultaneamente da história, do tempo e do conhecimento, ao produzirem uma relação interna entre passado e futuro. A experiência é o passado no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Já a expectativa é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, se realiza no hoje, sendo um futuro-presente. Apesar de serem conceitos que se cruzam, nunca chegam a coincidir (KOSELLECK, 2006, p. 308).

O autor ainda se dedica a aplicar os conceitos desenvolvidos à temporalidade medieval, imbuída da doutrina cristã, que infligia limites intransponíveis ao horizonte de expectativa, uma vez que dogmaticamente o cristianismo se pautava na iminência do dia do juízo final, impedindo expectativas que se desvinculassem desse ponto final. O futuro deveria permanecer atrelado ao passado (KOSELLECK, 2006, p. 315). Eram expectativas

que não poderiam ser desfeitas por nenhuma experiência contrária, porque estavam associadas a um mundo que não era o terreno. O “reino dos céus” parecia, para Koselleck (2006, p. 316), impor um limite às expectativas mais amplas, deixando pouco espaço para o que poderia ser esperado⁶.

Essa perspectiva da utilização da memória na construção de uma narrativa que se referencia no passado, mas que tem no futuro uma expectativa variável contribuiu para a nossa visão sobre a utilização valeriana das suas recordações. Conforme a expectativa em relação ao futuro se altera, a própria visão ou leitura da experiência passada é constituída de uma maneira distinta, sem se tornar inválida e mantendo-se passível de ser analisada historicamente. Nessa altura de nossa análise encontramos a interseção das propostas estabelecidas por Koselleck (2006) e Pollak (1989), pensando em como elas podem se complementar.

O sociólogo francês Michael Pollak (1989, p. 2), em seu artigo *Memória, Esquecimento e Silêncio*, apresenta uma importante contribuição para a oposição das memórias subterrâneas às memórias coletivas. O silêncio documental sobre o passado não conduziria ao esquecimento efetivo daquela memória, servindo, ainda, como uma resistência que a sociedade civil impõe ao excesso de discursos oficiais. Uma vez que, simultaneamente, transmite as memórias dissidentes em outras redes, aguardando o momento propício para ser trazida em períodos de redistribuição de posições políticas e ideológicas (POLLAK, 1989, p. 5).

A fronteira entre o dito e não-dito separa uma “memória coletiva subterrânea” de uma sociedade dominada, de uma memória coletiva organizada por um grupo dominante. Essas memórias clandestinas e inaudíveis passam pelo problema da transmissão intacta até o dia em que podem se inserir no espaço público e passar do não-dito à contestação, tornando-se uma dificuldade para a credibilidade e aceitação da memória oficial (POLLAK, 1989, p. 9).

Nesse sentido, a memória coletiva para ele, seria uma

operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvar, se integra, [...] em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividade de tamanhos diferentes. [...] A referência ao passado serve para manter a coesão

⁶ Especificamente sobre esse ponto, não concordamos inteiramente com o autor, uma vez que todo período histórico é de certa forma limitado em suas expectativas dentro do que a sociedade conhece como possível e realizável. Com o contínuo e progressivo desenvolvimento tecnológico, posterior ao período medieval, esses horizontes se ampliam, mas não de forma interminável, estão ainda baseadas no que se tem por experiência, uma vez que, provavelmente, essa própria vivência do avanço dos limites da imaginação tenham influenciado na sensação de que o que se pode esperar é “infinito”.

dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis (POLLAK, 1989, p. 9).

Pollak propõe então que se utilize a expressão “memória enquadrada” como uma forma mais direta de fazer referência ao que se entende por memória coletiva. Isto porque toda tentativa de enquadramento de uma memória de um grupo possui limites, já que não pode ser construída arbitrariamente. Existe a necessidade de uma adesão por parte do grupo, dentro dos detentores de poder ou não, para que esse esforço de enquadramento seja efetivo. Sem essa adesão, não há nada que impeça as memórias subterrâneas de concorrerem com as memórias oficiais. O trabalho de ajuste da memória torna-se então necessário e se desenvolve do material fornecido pela história. Diz respeito a diversas referências associadas com o objetivo de manter ou modificar as fronteiras sociais, uma reinterpretação incessante do passado em função dos combates do presente e do futuro (POLLAK, 1989, p. 9-10). Vemos essas revisões das recordações como fundamentais nas disputas que marcam o campo religioso que nos interessa, uma vez que a posse e o enquadramento da memória têm papel essencial para o domínio de um grupo sobre o outro.

Outra contribuição para a nossa abordagem documental da perspectiva sobre memória de Pollak diz respeito à história social individual. Segundo o sociólogo francês, ela é suscetível de ser apresentada de muitas maneiras em função do contexto na qual é relatada. Fora as variações mais significativas de uma experiência, encontra-se um núcleo resistente, como um condutor da narrativa, que está presente em toda história de vida. Tais alterações devem ser entendidas como reconstruções da identidade e não apenas como relatos verídicos e verificáveis. “Através desse trabalho de reconstrução de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros” (POLLAK, 1989, p. 15).

Os usos da memória na auto-hagiografia

Trazendo a discussão para as questões referentes à auto-hagiografia de Valério do Bierzo, observamos de imediato uma associação da proposição do autor em relação às memórias oficiais e subterrâneas. A instituição eclesiástica do século VII, na Hispânia visigoda, tentava estabelecer e manter um controle sobre o que era produzido para ser transmitido como factual. Valério, a nosso ver, entraria nesse contexto como uma memória que disputava com a que seria considerada legítima, já que propagava uma perspectiva subterrânea e elogiosa da vida religiosa em isolamento em moldes já condenados pela

Igreja. Identifica-se, portanto, com uma forma de resistência à postura pretensamente hegemônica.

Tal postura estaria em consonância com o registrado nos concílios toledanos do século VII. Nestes, há duas referências diretas ao eremitismo. Ambas apresentam definições para a repressão, enquadramento e submissão à instituição eclesiástica. No IV Concílio de Toledo, realizado em 633, está recomendado que alguns dos eremitas fossem ordenados, enquanto outros ficassem submetidos à responsabilidade de um abade. O VII Concílio de Toledo, por sua vez, em seu 5º cânone, dedicado aos ascetas isolados, declarou que existiriam reclusos de vida santa, mas se dedicou apenas a descrever os preguiçosos e indignos. Estes deveriam ser encerrados em um mosteiro, para que levassem neste local uma existência religiosa regular. Ainda nessa ocasião afirmou-se que somente deveria ser permitido abraçar a vida eremítica a quem havia habitado anteriormente algum cenóbio, recebendo uma formação de acordo com as regras monásticas e a “santa doutrina”⁷.

A dificuldade de transmissão dessa memória subterrânea também teria se apresentado como um elemento existente dentro desse contexto valeriano. Um exemplo disso seriam os relatos de diversos momentos de perseguição que o autor indica ter sofrido ou que viu seus seguidores sofrerem:

Logo, para aumento de minha dor e de minhas contínuas tribulações, o anteriormente citado João, meu discípulo e primeiro mestre deste [Saturnino]⁸, foi degolado sacrílega e barbaramente, quando estava prostrado em oração ante ao santo altar, no monastério sujo do qual eu havia falado, por um selvagem campesino impulsionado a fazê-lo de repente pelo invejoso diabo perseguidor⁹.

E em registros que indicam sucessivos roubos de livros copiados pelo eremita¹⁰:

Vencido [Saturnino] pela situação e dominado facilmente, se dirigiu uma noite carregando um asno, que tínhamos como besta para servir-nos pela necessidade de ajuda naquele deserto, com os livros que eu mesmo havia copiado para usar no santo altar, e todas as restantes coisas que eu havia reunido por dom de Deus¹¹.

⁷ **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos.** Vives, Jose (Ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 209 e 255.

⁸ Saturnino foi um discípulo de Valério que rapidamente adquiriu prestígio, realizando milagres, retratados pelo próprio berciano com riqueza de detalhes. Entretanto, segundo o monge, esse aspirante a *homem santo* foi tomado pela vanglória e passou a querer se desvencilhar da figura de Valério. Dessa forma, mudou-se da companhia de seu mestre para o isolamento de uma cela. Na sequência, sua trajetória ascética é desviada, mostrando a vitória da “intervenção demoníaca” sobre Saturnino.

⁹ VALERIO DO BIERZO. **Replicatio sermonum...** op. cit., p. 303, c. 23.

¹⁰ VALERIO DO BIERZO. **Replicatio sermonum...** op. cit., p. 303, c. 22; _____. **Ordo querimonie...** op. cit., p. 253, c. 6.

¹¹ “*Hinc nequitur deuictus et facile superatus, egrediens per nocte carrigauit asinum, quem habebamus euectionem propter huius eremi stipendorum necessitate, de librorum uolumina quos ipse santo altario conscriberam uel cetera que ibidem de Dei dato contuleram*”. Cf.: VALERIO DO BIERZO. **Replicatio sermonum...** op. cit., p. 303, c. 22. [Tradução do espanhol nossa].

Enquanto permaneci ali isolado certo tempo, nem assim descansou da minha perseguição aquele mau sacerdote [Justo], pois primeiro ele me retirou, para causar-me grave injúria, os livros que eu havia copiado sobre a lei do Senhor e os triunfos dos santos, para consolo de minha peregrinação e como esforço para a correção de minha disciplina e meus conhecimentos¹².

Em outra ocasião, é possível entender como foi possível que sua obra finalmente se perpetuasse entre os religiosos do Bierzo, indicando o momento em que o enquadramento da memória – aquela que seria definida institucionalmente, ou seja, a partir da hierarquia episcopal – não conseguiu sobrepor à aceitação da memória concorrente – entendida aqui como aquela produzida pelo monge do Bierzo. Já na sua última narrativa, *Residuum*, Valério descreve o tipo de texto que se preocupava em copiar e os sentimentos que foram provocados em seus concorrentes religiosos, como consequência do prestígio local alcançado pelo asceta.

Os livros, em vários volumes serviam tanto para o ofício cotidiano quanto para as festividades dos santos na ordem litúrgica correspondente as suas celebrações, e por outra parte outros santos escritos, enquanto aproveitava para a melhora da edificação espiritual e ilustração da atividade das almas, de um conjunto de outro, com a ajuda de Deus, compus um compêndio pleno para os santos altares. Por essas obras e pela ajuda de boa gente, e o amor que me professavam, os habitantes desse lugar conceberam um grande ciúme e inveja, que me causaram públicas e secretas perseguições¹³.

Ao afirmar que toda tentativa de enquadramento de memória possui limites, entendemos que mesmo submetida a todos os mecanismos de repressão e coerção, uma prática religiosa ascética ao encontrar seguidores, adeptos, apoiadores e simpatizantes evidencia sua capacidade de propagação e, portanto, a impossibilidade plena de silenciá-la por parte do repressor.

Voltando à nossa documentação, Valério retoma, em suas narrativas, algumas recordações específicas. Essas memórias revisitadas apresentam pequenas variações que mudam o sentido dessa lembrança. O caso mais significativo que podemos destacar e

¹² “*Quumque ibidem aliquanto tempore solitarius permanerem, nec sic a mea persecutione quieuit ipse iam sepe dictus pseudosacerdos, nam libros, quos de lege Domini et sanctorum triumphis’ pros conslationem peregrinationis mee atque correptionis discipline uel scientie industria ipse conscriberam*”. Cf.: _____. **Ordo querimonie**... op. cit., p. 253, c. 6. [Tradução do espanhol nossa].

¹³ “*Librorum uero uolumina ta que quotidiano officio quam pro sanctorum festiuitatum per ordine pertinente anniuersario, uel etiam diuersarum sanctorum scripturarum, quod ad edificationis profectum atque industrie documentum proficit animarum, utraque altariorum sanctorum iuuante Domino plenarium adcelerbraui compendium. Pro quibus operibus et bonorum hominum occursionem, atque summe caritatis dilectionem, huius loci incole sumserunt atrocissimum zeli et inuidie liuorem atque puplicas et clandestinas odibiles persequutiones*”. Cf.: _____. **Quod de superioribus**... op. cit., p. 315, c. 2. [Tradução do espanhol nossa].

analisar diz respeito a sua chegada ao habitáculo do já falecido Frutuoso de Braga¹⁴ em São Pedro dos Montes. Na primeira vez que narra essa vinda, Valério dá a entender que essa seria uma alocação de prestígio dentro do edifício monástico¹⁵.

No limite do território do Bierzo, entre outros mosteiros, junto a um castelo cujo antigo proprietário dera o nome de Rufiana, há um mosteiro entre alguns vales de elevados montes, fundado tempos atrás por Frutuoso de bendita memória, na qual a divina piedade me colocou para permanecer para sempre. Uma vez que, na cela que São Frutuoso havia preparado para si, **me encerrei de novo...**¹⁶

Em outra menção a esta estadia, encontrado no segundo texto que compõe a auto-hagiografia, o asceta está preocupado em contar como foi, mais uma vez, resgatado por “bons cristãos” de um ataque que sofreu na estrada. Dentro da narrativa desse infortúnio, o monge ainda lamenta ter sido impedido “por pessoas ruins” de manter a companhia de um fiel seguidor, João, que estava com o monge durante o ataque¹⁷:

E quando eu, segundo minha narração anterior, **fui levado, com a orientação do Senhor**, ao mesmo lugar de antes, a cela de São Frutuoso, não o deixaram [João] estar ali, e como quando eu desci o monte, ele se foi e com ele um grande número de pessoas¹⁸.

Na última referência ao recinto frutuosiano do mosteiro de Rufiana, encontrada no terceiro texto que compõe a *vida* valeriana, o monge deixa transparecer indícios de que foi levado para lá contra a própria vontade, como uma espécie de castigo por sua conduta que não obedecia à legislação eclesiástica em vigor¹⁹.

Tempos atrás segundo o que narra brevemente a história anterior de minhas lamentações, impulsionado pela necessidade, em que me sentia como metido no turbilhão do mundo, em um confinamento estreito de terra, sozinho, na escuridão, triste, angustiado pela escassez, envolto em angústia e, já como em um túmulo,

¹⁴ Frutuoso de Braga foi um bispo-abade, construtor de mosteiros por boa parte da Península Ibérica. Apesar de terem vivido num período próximo, Valério e Frutuoso não chegaram a se conhecer pessoalmente, como o berciano deixa transparecer em sua obra com pesar, sendo o bispo uma espécie de modelo a ser seguido pelo nosso monge.

¹⁵ VALERIO DO BIERZO. **Ordo querimonie...** op. cit., p. 269, c. 19.

¹⁶ “*In finibus enim Bergidensis territorii inter cetera monasteria iuxta quodam castello cuius vetustus nome edidit Rufiana est huic monasterius inter excelsorum alpium conuallia sancte memoria beatissimo Fructuoso olim fundatus, in quo me diuina pietas conlocauit perenniter permansurum. Quumque in cellulam quem sibi iamdictus sanctus preparauerat Fructuosus, me denuo retrusissent*”. Cf: *Ibidem*. p. 268, c. 19. [Tradução do espanhol e grifo nossos].

¹⁷ _____. **Replicatio sermonum...** op. cit., p. 295, c. 13.

¹⁸ “*Et dum ego supradicto ordine ad idem loca, duce Domino, in cellula beatissimi Frutuosi fuissem perductus, et ille non fuisset permissus, et quia de sepe dicto monte me discedente recessit et adsiduus populi concursus*”. Cf.: *Ibidem*, p. 294, p. 13. [Tradução do espanhol e grifo nossos].

¹⁹ _____. **Quod de superioribus...** op. cit., p. 313, c.1.

quando para lá me levaram, lá, segundo se conta na narração anterior, encontrei esse mosteiro de Rufiana²⁰.

No primeiro momento, em *Ordo querimonie*, Valério estaria interessado em enaltecer sua posição como homem religioso respeitado, que atraía seguidores, realizava milagres e, no relato em questão, seria merecedor até de ocupar um lugar de prestígio como a cela do fundador de um dos principais mosteiros cenobíticos no noroeste peninsular. Nesse sentido, não salientar as condições em que havia chegado ao local seria mais interessante do que o oposto, para o objetivo do seu texto, naquele momento.

No segundo caso, em *Replicatio*, o texto todo está voltado para a indicação de milagres e embates com o demônio, protagonizados por Valério ou seus seguidores. João e Saturnino são discípulos do berciano, que seguem seus preceitos religiosos. Na ocasião do relato da chegada a Rufiana, Valério tinha por objetivo mostrar como apesar de ter sido salvo, foi impedido de permanecer na companhia de seu fiel companheiro, João. Dentro do objetivo dessa narrativa, de forma individual, a residência no habitáculo frutuosiano não precisava ser destacada como privilégio, mas como algo semelhante a uma punição.

Na terceira referência, em *Residuum*, Valério estaria intempestivamente relatando mais alguns casos de perseguição e injustiças cometidas contra ele pelos monges do mosteiro frutuosiano. Uma suposta falta de auxílio, na primeira fase de permanência naquela habitação, e o ciúme causado pela aprovação dos fiéis são apontados com o propósito de revelar as desavenças entre os religiosos. Demonstrar sua situação no local, então, faria sentido dentro desse relato de denúncia dos seus vizinhos.

As reflexões de Pollak (1989) enriquecem a nossa abordagem quando ele afirma que essas variações da narrativa dizem respeito a uma construção de identidade que não necessita de fatos verídicos e verificáveis para se constituir. Valério estaria então, buscando definir e delimitar sua posição dentro daquele espaço de disputa religiosa. Ao buscarmos analisar suas motivações e interesses não acreditamos haver contradição dentro do fio condutor que pode ser identificado nas três narrativas: elogiar e defender o eremitismo e buscar se legitimar como homem santo do noroeste peninsular.

Não consideramos, entretanto, que tais usos das recordações fossem totalmente deliberados e/ou plenamente conscientes das novas funções que estavam sendo empregadas. Uma leitura atenta dessas obras deixaria clara as divergências narrativas, o

²⁰ “*Dum olim iuxta quod superiores querimonie breuiter ordo declarat, necessitate compulsus, utpote iuxta seculare conuentu me in humili et angusto retrusissem ergástulo, in quo solus in tristibus tenebris, penuriis coarctatus, uelat iam in sepulchro angustiis mancipatus, quum autem hinc per supredicta serie fuissem perductus, intuens huic Rufianensis locum monasterii*”. Cf: Ibidem, p. 312, c. 1. [Tradução do espanhol e grifo nossos].

que torna a nossa interpretação sobre a causa da mudança delas ainda mais segura: tratava-se, em parte, de uma nova leitura baseada em experiências e expectativas que foram se acumulando com o passar do tempo.

Considerações finais

A pesquisa desenvolvida sobre o eremitismo no reino visigodo do século VII proporcionou o contato com a documentação auto hagiográfica valeriana. Essa análise indicou pequenas variações entre as três narrativas que compõem a obra e foram produzidas em situações distintas. Tais alterações na construção literária dos relatos nos fizeram buscar refletir sobre o conceito de memória de modo a atribuir melhor sentido para o seu papel na construção da narrativa e, por consequência, na própria produção da história.

Verificamos por meio das proposições de Koselleck (2006) e Pollak (1989), que apesar da aparente contradição dos relatos nos textos valerianos, tais elementos permanecem atrelados a um fio condutor e servem a uma dinâmica própria, sem que essas mudanças na forma e no conteúdo relatado desqualifiquem o material para a análise historiográfica.

Nesse sentido, as narrativas auto hagiográficas valerianas apresentam em sua constituição o propósito de elogiar uma determinada forma de vida religiosa, o eremitismo, e de definir um papel de destaque para o seu autor dentro da realidade religiosa do noroeste peninsular. As variações nas formas de construção dessas recordações mudam conforme se transforma a interpretação que ele mesmo faz das experiências passadas.

PERSECUTION AND CONFINEMENT: THE USES OF MEMORY IN AUTOHAGIOGRAPHIC NARRATIVES OF VALERIUS OF BIERZO (VII CENTURY A.D.)

Abstract: The discussion relating to memory is essential for understanding the documental *corpus* used in our research, still under development, entitled "The eremitism in the Visigoth kingdom of seventh century: a comparative study about the auto hagiography of Valerius of Bierzo and the episcopal discourse in Isidore of Seville", since the monk Valerius produced narratives based on memories of religious and social experiences that theoretically experienced. Evaluating the production of these narratives occurred at different times in his life, we realize that the use of memory by Valerius responds to a necessity argumentative, ranging according to each situation he bothered to narrate. This character of his proposal would be evidenced in the different reports about the same memory that can be observed in their auto hagiography. For further analysis, we intend to discuss the concepts of "memory", "history", "oblivion" and "narrative", present in two authors: Reinhart Koselleck and Michael Pollak.

Keywords: Memory. Hagiography. Valerius of Bierzo.

Referências

Documentos medievais

VALERIO DO BIERZO. Ordo querimonie prefati discriminis. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006. p. 246-277.

_____. Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006. p. 312-323.

_____. Replicatio sermonum a prima conuersione. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Ed.). Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2006. p. 280-311.

Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos. Vives, Jose (Ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

Bibliografia

BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: _____. Questões de sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1980. p. 89-94.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.

DIAZ Y DIAZ, M. C. Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006.

DUNN, Marilyn. *The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Cornwall: Blackwell, 2000.

FRIGHETTO, Renan. O modelo de *vir sanctus* segundo o pensamento de Valério do Bierzo. *Helmantica*, Salamanca, v. XLVIII, n. 145-146, p. 59-79, 1997.

KOSELLECK, Reinhart. “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”: duas categorias históricas. In: _____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

VELÁZQUEZ, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Muso Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32).

SOBRE A AUTORA

Juliana Salgado Raffaelli é mestranda em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); membro do Programa de Estudos Medievais (PEM) da UFRJ e bolsista CAPES.

Recebido em 09/01/2015

Aceito em 23/05/2015