

O DRAGÃO DA VITA SANCTI MARCELLI SOB NOVAS PERSPECTIVAS

**THE DRAGON IN THE VITA SANCTI MARCELLI: FROM NEW
PERSPECTIVES**

João Paulo Charrone
Universidade Federal do Piauí

Resumo: Este artigo pretende tratar especialmente do capítulo X da *Vita Sancti Marcelli*, momento no qual o dragão “entra em cena”. Décadas atrás, Le Goff apontava algumas justificativas para a inserção do dragão nesta hagiografia. Para ele o dragão simbolizava uma prova a ser vencida: a domesticação do local. Não pretendemos rejeitar tal hipótese, pois acreditamos que as reconstruções anteriores não devem ser descartadas por completo. O que almejamos é esboçar novos problemas, interrogar as fontes acerca do que antes não foi interrogado. Nesse sentido, lançaremos mão de outra proposição interpretativa sobre este episódio. Acreditamos que a elaboração desta fonte se encontra envolvida com a questão das relações de poder, eclesiástico e civil, do bispo merovíngio; pois o combate com o dragão inclui-se dentro do quadro multifuncional. Temos neste episódio a legitimação do santo bispo em dois sentidos. Eclesiástico, ao enfrentar o dragão, entre os vários símbolos não podemos esquecer o do diabo; e civil, ao agir como o protetor da comunidade parisiense, uma função que em teoria competia às autoridades civis e políticas.

Palavras-chave: Dragão, Hagiografia e Representações.

Abstract: This article intends to treat especially of Chapter X of *Vita Sancti Marcelli*, at which the dragon "comes into play." Decades ago Le Goff pointed some justification for the inclusion of the dragon in this hagiography. For him the dragon symbolized a test to be overcome: the domestication of the site. We do not intend to reject this hypothesis, as we believe that previous reconstructions should not be discarded altogether. What we aim is to outline new problems, question the sources of what before was not questioned in this sense, we will launch the hand of another interpretive proposition about this episode. We believe that the development of this source is involved with the issue of power relations, ecclesiastical and civil, the Merovingian bishop; because the fight with the dragon is included within the multifunctional framework. We have in this episode the legitimacy of the holy bishop in two ways. Ecclesiasticus, to face the dragon, between the various symbols cannot forget the devil; and civil, to act as the protector of the Parisian community, a function that competed in theory the civil and political authorities.

Keywords: Dragon, Hagiography and Representations.

Recebido em: 13/04/2015
Aprovado em: 07/06/2015

1. Apresentação

“Voltemos agora a esse milagre triunfal que, embora o último no tempo, prevalece sobre os outros pela importância sobrenatural”¹: Nós chegamos ao ponto culminante da narrativa. Após a morte de uma nobre matrona que tinha tido aventuras extraconjugais, um dragão passa a visitar sua tumba e a devorar seu cadáver. Os familiares que permaneciam nas redondezas são testemunhas da cena e, terrificados, abandonam o lugar. Sendo informado e “compreendendo que ele podia triunfar sobre o cruel inimigo”², Marcelo reúne o povo e o destino da vila e parte em direção ao cemitério.

Em seguida, o santo mandou que os cidadãos parassem a certa distância, mas a vista de todos, para assim avançar sozinho ao encontro do dragão, que saía da floresta para retornar à tumba da matrona. Imediatamente o dragão curva a cabeça e a cauda e implora piedade. Marcelo golpeia três vezes a cabeça do animal com seu báculo, em seguida passa sua estola sobre o pescoço da besta. O dragão é prisioneiro do bispo que, seguido pelo povo, leva-o para longe da vila, aproximadamente três milhas, em um cortejo triunfal. O animal é libertado naquele momento e Marcelo ordena-lhe que desapareça ao longe, no deserto ou no mar: onde ninguém mais ouviu falar disso.

É conhecidíssima a interpretação que este recorte da hagiografia de Venâncio Fortunato, dedicada a São Marcelo de Paris, ganhou nas mãos de Jacques Le Goff³. Na visão deste medievalista a vitória do santo representava a vitória sobre as forças naturais. No entanto, pretendemos neste artigo desenvolver outra representação deste simbólico combate, sem desconsiderar, os magistrais apontamentos realizados por este autor.

2. O capítulo X da *Vita Sancti Marcelli*

O episódio descrito acima constitui, em nossa visão, a prova principal da narrativa hagiográfica de São Marcelo de Paris. Em outras palavras, marca o momento em que o santo derrota seu principal adversário. Este combate não tem dramaticidade: pois a batalha é ganha antes de ser iniciada e o dragão pede perdão antes mesmo que Marcelo

¹ VENANTIUS FORTUNATUS. *Vita s. Marcelli*. In: VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berlim, 1885, pp 49-54. *Vita Marcelli*, X, 40: *Exsequamur et illud triumphale mysterium, quod cum sit ultimum ordine, antepositur in virtute*. Doravante, sempre que nos referirmos a esta hagiografia, utilizaremos a abreviação VM.

² VM, X, 45: *Hoc cónito beatus Marcellus intellegens se de cruento hoste triumphum acquirere...*

³ LE GOFF, J. *Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão*. In: LE GOFF, J. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261.

utilize contra ele suas “armas divinas”. Sob este aspecto, a utilização do báculo e da estola como “armas espirituais”, acreditamos estar diante de umas das primeiras menções dessa “sacralidade por contato”, que figura em toda a hagiografia medieval, poder especial que recebem objetos ou seres que tiveram familiaridade com o eleito de Deus. Contudo, compreendemos que as inserções destes objetos nesta hagiografia também podem significar algo mais.

Visto que, através do emprego do báculo e da estola como recurso milagroso, o autor brinda um claro sinal da dignidade eclesiástica e da necessidade de aproximar-se da hierarquia religiosa – em especial a dos bispos – para obter uma graça celestial. De tal maneira, manifesta-se a capitalização do culto dos santos por parte dos bispos, circunstâncias que se tem advertido a partir de variados recursos, entre os quais não se pode esquecer o emprego dos milagres.

Deve-se destacar que o fato de enfrentar o inimigo sem armas terrenas não era uma novidade hagiográfica na Gália, pois são Martinho também enfrentou seus adversários desarmado, como nos conta Sulpício Severo⁴:

(4.5) Por sua parte Martinho, sem atemorizar-se, com ainda maior firmeza ao acusá-lo de medo, disse: “Se está atitude se atribui a covardia, não a minha fé, amanhã me colocarei sem armas na primeira fila de combate, e em nome do Senhor Jesus, protegido pelo sinal da cruz, não pelo escudo, nem pelo capacete, me colocarei tranqüilo contra as filas inimigas”. (4.6) Pois bem, se ordena que seja prendido para que cumpra o prometido, expondo-se desarmado diante dos bárbaros. (4.7) No dia seguinte os inimigos enviaram legados para tratar da paz, entregando todas as suas propriedades e a si mesmos.

Assim concordamos com J. Fontaine que afirma que o método narrado na *Vita Martini* exerceu, diretamente ou indiretamente, ao nível dos fatos históricos ou ao estágio de sua estilização hagiográfica, uma influência de fato decisiva⁵. Na narração acima, percebemos outro paralelo com a *Vita Marcelli*. O combate físico em ambas as hagiografias não ocorre, ao contrário, tanto o dragão como as tropas rivais se rendem diante do santo, o que talvez comprove ainda mais a influência Martiniana na hagiografia dedicada a Marcelo.

⁴ SULPÍCIO SEVERO. Vida de Martin. In: *Obras completas de Sulpício Severo*. Estudo preliminar, tradução e notas de Camen Codoñer. Madri: Tecnos, 1987, pp.135-172., livro 4 códices 5-7, pág. 144.

⁵ FONTAINE, Jacques. Hagiographie et Politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat. *Revue D'histoire de L'Eglise de France*, LXII, 1976, pp. 113-140, p. 119-20

Além disso, Venâncio Fortunato não procurou criar um ambiente de suspense, uma vez que o poeta já tinha anunciado a vitória de Marcelo no início da hagiografia⁶. Percebemos uma preocupação por parte do hagiógrafo em marcar bem tudo o que foi designado, ao protagonista da narrativa, desde que Deus escolheu Marcelo para ser um santo. Interpretamos esta ação do hagiógrafo como uma forma de deixar claro para a comunidade de leitores/ouvintes que em uma luta entre um santo e um representante das forças malignas não poderia haver dúvida de quem seria o vencedor.

Isso posto, acreditamos que podemos aplicar aqui o conceito de inimigo-amigo, trabalhado por C. Leonardi. O autor afirma que há uma total condescendência do demônio frente ao santo, porque o santo sabe que pode vencê-lo; e o diabo é introduzido em cena justamente para que isso aconteça, faz parte de um arquétipo hagiográfico⁷.

No combate entre o santo e o dragão, Venâncio Fortunato poderia inicialmente sugerir um adorno especial, ou seja, o de comparar Marcelo a um *venator*, um dos caçadores profissionais (o equivalente a gladiadores) que enfrentam os animais selvagens no anfiteatro: “E assim em um teatro espiritual, com o povo como espectador, que ele combateu sozinho contra o dragão”⁸. Contudo, acreditamos que este não seja o caso, porque Marcelo não recebeu nenhum ferimento, nem suportou nenhum sofrimento, em outras palavras, não correu nenhum risco.

O texto de Venâncio Fortunato também destacou os atributos físicos do dragão: animal corpulento⁹, dividido em três partes distintas: com curvas sinuosas¹⁰ e duas extremidades individualizadas, a cabeça e a cauda, primeiras erguidas e ameaçadoras¹¹, depois baixadas e vencidas¹². O hagiógrafo insiste em um ponto do corpo: a cabeça; porque foi neste local que se tornou possível a milagrosa domesticação, após o bispo

⁶ VM, IV, 15: *Hic itaque beatissima institutione succinctus et venerandis operibus pene prius sacerdos quam clericus, iam dudum dignus qui susciperet dignitatem, antea prae paratus ad id quod erat sine mora futurus, calcata mundi pompa vel crimina, cum divinis armis initiatus accingeretur ad spem felicem palmam de hoste publico relaturus, in militia Christi exercitando lector effectus est ac se ipsum templo Christi pro primitiis offerens velut Abelis sacrificium hóstia victae carnis et purae mentis exceptus est.*

⁷ LEONARDI, Claudio. Modelli di santità tra seculo V e VII. In: LEONARDI, Claudio. *Settimane di Studio del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo XXXVI. Santi e Demoni nell'Alto Medioevo Occidentale (Secoli V-XI). 7-13 abril, 1988.* Spoleto: Presso la sede del centro, 1989. pp. 263-283, p.268.

⁸ VM, X, 46: *Sic in spiritali theatro spectante populo solus cum dracone pugnavit*

⁹ VM, X, 42: *...serpens inmanissimus...*

¹⁰ VM, X, 43: *...sinuosis anfrutibus...*

¹¹ VM, X, 43: *...exeuntem et vasta mole cauda flagellante labentem.*

¹² VM, X, 45: *...coepit veniam balndiente cauda precari.*

ter atingido este sítio com seu báculo por três vezes, passando, em seguida, a estola em volta do pescoço¹³.

Acreditamos que foi escolhida a cabeça como ponto fraco por dois motivos especiais: o primeiro de ordem mental e o segundo de ordem doutrinária. Com relação ao primeiro caráter, pode ser justificado por ser considerado, para os homens do período, como uma das três esferas do corpo (Cabeça, Tórax e Umbigo), organizadora do corpo e princípio da vida, local onde mais se assemelha a Deus¹⁴. Neste sentido, o dragão assumiria aqui uma alegoria maléfica, pois seu ponto mais fraco seria justamente o local onde mais se aparentaria com Deus. Já com relação ao aspecto doutrinário, talvez estivesse combatendo, em consonância com os concílios gauleses, uma das práticas pagãs realizadas pelos clérigos de fazerem juramento ou votos na cabeça de animais¹⁵. Dessa forma, ao bater com seu báculo na cabeça do animal, estava talvez implicitamente “proibindo” esta prática.

Porém, como mostrou Le Goff¹⁶, o dragão não pode ser entendido aqui, simplesmente, como alegoria do diabo, mesmo ele fazendo parte das forças do mal. Uma vez que esse autor não nos deixa esquecer de que para as camadas laicas, nas quais as tradições populares eram muito arraigadas, o dragão não era o símbolo do mal absoluto, mas um animal selvagem como outro qualquer¹⁷. Segundo J-C Picard, toda esta cena é construída sobre a oposição, frequentemente, colocada em evidência pelos etnólogos, entre “natureza” e “cultura”¹⁸.

Ou seja, apesar do esforço do corpo religioso, através do processo de

¹³ VM, X, 46: *Tunc beatus Marcellus caput eius báculo ter percutiens, miso in cervice serpentis orario...*

¹⁴ SAN ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum*. Ed. Bilíngüe (Latim/Espanhol) de J Reta e M. A. M. Cásquero, com introdução de M. C. Dias e Diaz. 2 V, Madrid: BAC, 1982, XI, 1, 25. Veja também: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A respeito dos homens e dos seres prodigiosos. *Revista USP* (Dossiê Nova História) 23, 1994, p. 78-81

¹⁵ Cf: Concílio Orléans IV (541), c. 15 e 16. *LES CANONS DES CONCILES MÉROVINGIENS* (VI^e-VII^e SIÈCLES). Texto em latim e edição de C. de Clercq. Introdução, tradução e notas por Jean Gaudemet e Brigitte Basdevant. In: *Sources Chrétiennes*, n. 353-54, Paris: CERF, 1989.

¹⁶ LE GOFF, J. Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão. In: LE GOFF, J. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261.

¹⁷ Sobre o símbolo polissêmico do dragão veja: MERKELBACH, R. ‘Drache’, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 4, Stuttgart, 1959 col. 226-250 *Apud*: LE GOFF, J. Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão. In: LE GOFF, J. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261, p. 240.

¹⁸ PICARD, J-C. Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel. In: LEPPALLEY, C.; et. al. (Org). *Haut Moyen-Age. Culture, Éducation et Société. Etudes offertes à Pierre Riché*. Paris: Éditions Publidix, 1990, pp. 79-91, p. 87.

desnaturação¹⁹, para impor um sentido mais ajustado às suas normas éticas e à sua visão de mundo, não podemos esquecer que o entendimento leigo quase sempre incorporou dados folclóricos. Nesse sentido, o dragão teria sido “efetivamente” desnaturado diante dos olhos da massa à qual se dirigia a evangelização?

Quanto à questão acima, ela parece ser respondida de forma indireta por Hilário Franco Júnior em “A Eva Barbada”²⁰. Segundo o autor, se a eliminação de elementos folclóricos fazia parte dos planos de evangelização e do domínio social, deve-se salientar que o próprio clero, como parte integrante da sociedade, também estava impregnado da cultura popular ou folclórica. Logo, se esta não era oficialmente adotada e desenvolvida pelo clero, também não era totalmente desconhecida ou totalmente combatida. Em outras palavras, a associação do dragão com as forças da natureza perdurou durante muito tempo, antes que a ideia cristã fosse majoritariamente dominante.

E mais, se considerarmos a história dos concílios, constataremos o quanto em uma sociedade germânica recém-convertida à fé católica, ainda reside o paganismo em seus costumes e na violência dos seus comportamentos²¹. Ou seja, encontraremos nos concílios alguns cânones que, explícita ou implicitamente, combatem o paganismo no período merovíngio²². Deve ser levado em conta também que a conversão de Clóvis não conduziu o reino franco à unidade religiosa. Ele e seus filhos Thierry e Clotário I parecem ter mantido a pluralidade religiosa, não proibindo nem o paganismo, nem o arianismo, nem as práticas mágicas. Contudo, estavam condenados a desaparecer, privados do apoio político e do apoio material²³.

O poder civil hesita durante muito tempo antes de proibir os cultos pagãos. A primeira indicação do interesse de um rei franco, sobre a interdição oficial do paganismo, data sem dúvida de Childeberto I (511-558). Um texto, segundo B. Dumezil, é muito

¹⁹ Processo no qual os temas folclóricos mudam radicalmente de significados nos seus subtítulos cristãos. Cf: LE GOFF, J. *Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia*. In: LE GOFF, J. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 207-219.

²⁰ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva Barbada de Saint-Savin*. In: FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 176-77.

²¹ PONTAL, O. *Histoire des conciles mérovingiens*. sl.: CERF, 1989, p. 9.

²² Neste contexto, citaremos alguns exemplos. Concílios: Orléans I (511), c. 30; Épaone (517), c. 33; Orléans III (538), c. 35; Orléans IV (541), c. 15 e 16; Tours (567), c. 23; etc. *LES CANONS DES CONCILES MÉROVINGIENS (VI^e-VII^e SIÈCLES)*. Texto em latim e edição de C. de Clercq. Introdução, tradução e notas por Jean Gaudemet e Brigitte Basdevant. In: *Sources Chrétiennes*, n. 353-54, Paris: CERF, 1989.

²³ LE JAN, R. *Les Merovingiens*. Paris: Puf, 2006, p. 69; DUMEZIL, B. *Les racines chrétiennes de l'Europe*. Paris: Fayard, 2005, p. 220.

enigmático, o *Praeceptum* de Childeberto, pode ser resumido em algumas palavras. O soberano tinha compreendido que os proprietários conservavam e protegiam seus ídolos presentes sob suas terras enquanto os bispos tentavam destruí-los. Doravante, tais indivíduos estavam proibidos e os culpados deveriam ser apresentados diante de um tribunal real para serem castigados²⁴.

Antes da metade do século VI, apesar do silêncio condescendente da maioria dos observadores, os merovíngios estavam ainda muito longe de serem completamente cristianizados²⁵. O que nos permite discordar de Y. Hen²⁶, que concluiu que as atestações hagiográficas dos cultos pagãos no mundo franco do século VI seriam fruto de falsários carolíngios que procuravam nutrir a reputação de incúria da dinastia precedente. Porém, estamos cientes de que as atestações hagiográficas descritas como desviantes refletem o ponto de vista de certos redatores sobre o que pode ser desviante, e não correspondem, necessariamente, a um estado de paganismo consciente do ambiente popular.

Retomando a análise da fonte, o dragão aparece no domínio das forças naturais que o homem não controla e não respeita as leis editadas pelo homem. Contudo, como todos os animais selvagens, ele pode ser domesticado. As cenas onde um santo aparece dominando um animal selvagem, a caça ou a imposição da lei são frequentes nas hagiografias da Alta Idade Média²⁷. O santo toma aqui certos traços do herói civilizador, aquele que aumenta o círculo do mundo civilizado ao impor uma nova lei às forças naturais, assim Marcelo não procura o animal para destruí-lo, mas somente para impor sua lei.

O dragão tinha invadido um espaço humanizado que cercava a vila; e por isso devia retornar para seu domínio próprio: “A contar desse dia, deverá manter-se nos lugares desertos ou mergulhado no mar”²⁸. O deserto, sob nossa extensão, é a floresta profunda²⁹ é impenetrável ao homem: é este o destino do dragão³⁰, é lá que se retornam

²⁴ DUMEZIL, B. *Les racines chrétiennes de l'Europe*. Paris: Fayard, 2005, p. 224.

²⁵ *Ibid.*, p. 221.

²⁶ HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481-751*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995.

²⁷ PICARD, J-C. Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel. In: LEPPALLEY, C.; *et. al.* (Org). *Haut Moyen-Age. Culture, Éducation et Société*. Etudes offertes à Pierre Riché. Paris: Éditions Publidix, 1990, pp. 79-91, p. 87.

²⁸ VM, X, 47: *Ab hac die, aut deserta tene aut in mare demerge.*

²⁹ Sobre a aproximação simbólica entre o deserto oriental e a floresta ocidental veja: LE GOFF, J. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

³⁰ VM, X, 45: *...et cum coluber de silva redirect ad tumulum...*

os monges que procuram um substituto do deserto do Egito. Lugares inabitados, a floresta e o mar constituem a antítese da vila³¹, completamente civilizada, “desnaturada” pelo homem, para longe da qual Marcelo conduz o dragão, até um limite simbólico fixado à distância de três milhas³².

Faz-se notar que o episódio aqui narrado recorda a passagem de Sulpício Severo, no qual ele conta que São Martinho coloca em fuga, encaminhando-os a lugares áridos e desertos, dos pássaros molestos que considera como demônios³³. O que talvez indique que o envio desses animais para o “deserto/floresta” seja mais um *topos* hagiográfico adotado por Venâncio Fortunato.

Acreditamos que a indicação do destino do dragão tem um significado simbólico e social. No primeiro caso, representa o restabelecimento da fronteira entre a civilização e a selvageria/barbárie. No segundo âmbito, significaria o controle de um bispo sobre o destino das coisas, pessoas e animais que viviam sob sua tutela, ou seja, também evidencia o papel de líder, espiritual e terreno, do prelado no interior de sua comunidade³⁴.

Se o dragão foi conduzido para a floresta, era porque, por seu complemento, a matrona tinha ultrapassado a fronteira entre a civilização e a natureza selvagem. Ela tinha desobedecido às leis do casamento, tinha deixado dominar-se pela selvageria da paixão, ou seja, tinha deixado o estado civilizado para o estado natural, de humanidade para bestialidade³⁵. Ela é, portanto, associada ao animal que em seu passeio ia devorá-la. Não podemos esquecer também que uma das representações atribuídas ao dragão/serpente, e que perdurou por toda a Idade Média, foi seu simbolismo ligado à luxúria. E mais, percebemos que o dragão hagiográfico é uma figura que permanece

³¹ Sobre este assunto veja: LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 41-7.

³² VM, X, 47: *Tunc praecedente pontifice bestiam fere tribus milibus omnes prosecute sunt reddentes gratias domino et solventes exsequias inimico.*

³³ SULPÍCIO SEVERO. Epistolas. In: SULPÍCIO SEVERO. *Obras completas de Sulpício Severo*. Estudo preliminar, tradução e notas de Camen Codoñer. Madri: Tecnos, 1987, pp.173-187. Epist. 3, códices: 7-8, p. 185-6.

³⁴ Sobre o papel dos bispos, como líderes civis e religiosos, veja entre outros: VAN DAN, Raymond. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1985.

³⁵ PICARD, J-C. Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel. In: LEPPALLEY, C.; et. al. (Org). *Haut Moyen-Age. Culture, Éducation et Société*. Etudes offertes à Pierre Riché. Paris: Éditions Publidix, 1990, pp. 79-91, p. 87.

totalmente exterior à experiência de Deus, visto que como o diabo ele poderia ocupar o corpo, mas não penetrar na alma³⁶.

Devemos ter em mente que o castigo atribuído à matrona deveria parecer particularmente terrível aos contemporâneos de Venâncio Fortunato. Eles apresentam efeitos convincentes, uma vez que se acreditava que os mortos não eram insensíveis³⁷. Estes últimos queriam ardentemente o repouso eterno e sofriam com os maus tratos infligidos a seu corpo. Venâncio Fortunato sublinha que parentes da mulher lhe tinham assegurado às pompas funerárias e uma tumba apropriada³⁸. Tudo foi previsto para que ela repousasse tranquilamente na eternidade.

Antes de continuar nossa análise sobre esta fonte, cabe fazer uma pequena observação sobre a importância das necrópoles francas, que oferecem aos pesquisadores um rico material, que muito contribui para melhor compreender vários âmbitos desta dinastia, como bem destacou M. Silva e M. Mazetto Junior³⁹:

(...) os francos enterravam seus mortos com suas vestimentas, acessórios e outros bens pessoais, como espadas, vasos de cerâmica e etc. Os túmulos francos traduzem numerosos indícios sobre a vida social, a crença religiosa, os comportamentos em relação à morte, as relações sociais. Esses indícios se tornam ainda mais importantes na medida em que outros vestígios materiais da sociedade merovíngia, como a arquitetura, por exemplo, são excessivamente raros.

Contudo, para os homens do nosso período, os pecadores não teriam o direito do repouso eterno, motivo pelo qual a serpente coveira lhe reserva os funerais malvados⁴⁰. Apesar da matrona pecadora escapar da pena suprema que era a morte sem sepultura, ela foi submetida a dois tipos de tormentos, que Venâncio Fortunato descreve com grande precisão. Ela é privada de repouso, condenada a pagar seus erros através do dragão que a

³⁶ LEONARDI, Claudio. Modelli di santità tra secolo V e VII. *Settimane di Studio del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo XXXVI. Santi e Demoni nell'Alto Medioevo Occidentale* (Secoli V-XI). 7-13 abril, 1988. Spoleto: Presso la sede del centro, 1989. pp. 263-283, p.281

³⁷ PICARD, J-C. Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel. In: LEPPALLEY, C.; *et. al.* (Org). *Haut Moyen-Age. Culture, Éducation et Société*. Etudes offertes à Pierre Riché. Paris: Éditions Publidix, 1990, pp. 79-91, p. 87, p. 88.

³⁸ VM, X, 41: *...ad tumulum pompa comitante sed non profutura processit.*

³⁹ Cf: SILVA, Marcelo Cândido da; MAZETTO JUNIOR, Milton. A realeza nas fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII). In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 89-120, p. 110.

⁴⁰ VM, X, 42: *Sic infelices exsequias serpentinus baiulus inpendebat, ut post mortem quiescere cadaveri non liceret, et cui vitae finis uno loco iacere concesserat, semper mutabatur in poena.*

engolia. E como suplemento, seu corpo seria fragmentado, porque o dragão não a devorou em uma única “visita”⁴¹.

Deve-se destacar que a maioria dos fiéis daquele tempo acreditava que os corpos cuja integridade não fora preservada não seria ressuscitado nos fins dos tempos⁴². Em nossa opinião, aos contemporâneos de Venâncio Fortunato estes sofrimentos teriam um caráter expiatório: uma vez que encontramos também um relato similar a este em Gregório Magno⁴³. Apesar de neste contexto a intervenção de Marcelo não ser explícita, podemos constatar que a expulsão do dragão realizada por Marcelo interferiu diretamente na pena expiatória da pecadora. Fato mais uma vez ligado aos poderes do bispo, pois somente o prelado pode triunfar sobre o dragão e decidir sobre os castigos de um pecador. E mais, o bispo tinha o direito normatizado pela Igreja Franca de punir o adultério⁴⁴.

Deve-se levar em consideração que estamos tratando com uma sociedade antiga e medieval na qual, como em muitas outras sociedades tradicionais, os casamentos eram vitais para os interesses das famílias, tanto na produção de herdeiros como nas alianças com outras famílias. O homem casava-se com o objetivo de “produzir sementes que deveriam beneficiar sua família nas subsequentes gerações”⁴⁵. Consequentemente, a opinião da mulher era limitada na escolha de um marido.

Uma vez casada, esperava-se que a mulher permanecesse fiel, visto que qualquer suspeita de adultério mancharia a reputação de sua família⁴⁶. Motivo pelo qual acreditamos que o fato do adultério ser cometido por uma mulher não seja arbitrário. Ou seja, percebe-se, aqui, o predomínio da ideia medieval de impureza aplicada à mulher

⁴¹ VM, X, 42: *Ergo ad consumendum eius cadaver coepit serpens inmanissimus frequentare et ud dicam clarius mulieri cuius membra bestia devorabat ipse draco factus est sepultura.*

⁴² DUVAL. Y. *Auprès des saints, corp set ame, L’inhumation ‘ad sanctos’ dans la chrétienté d’Orient et d’Occident du III^e au VIII^e siècle. Etudes Augustiniennes*, Paris, 1988, p. 43-46. *Apud*: PICARD, J-C. Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel. In: LEPPELLEY, C.; *et. al.* (Org). *Haut Moyen-Age. Culture, Éducation et Société*. Etudes offertes à Pierre Riché. Paris: Éditions Publidix, 1990, pp. 79-91, p. 88.

⁴³ GREGORIO MAGNO. *Dialogi*. Ed. Bilingue (latim-Italiano). Introdução de Benedetto Calati, Tradução de Suore Benedettine Isola San Giorgio. Roma: Città Nuova Editrice, 2000, Livro: IV, capítulo: 57, códices: 9-16. Neste trecho, o pontífice relata os maus tratos que foram afligidos o cadáver de um monge que não tinha tido tempo de expiar completamente, em sua vida, uma de suas faltas.

⁴⁴ Cf: Concílio: Orléans IV (541), c. 29. *LES CANONS DES CONCILES MÉROVINGIENS (VI^e-VII^e SIÈCLES)*. Texto em latim e edição de C. de Clercq. Introdução, tradução e notas por Jean Gaudemet e Brigitte Basdevant. In: *Sources Chrétiennes*, n. 353-54, Paris: CERF, 1989.

⁴⁵ GREGORIO DE TOURS, *Liber vitae patrum*. Ed. B. Krusch, *MGH, SRM*, I, 1885, pp. 661-774, códice 20.1.

⁴⁶ VAN DAM, Raymond. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p.101

que, segundo santo Isidoro de Sevilha, nas *Etymologiarum* (XI,2,24)⁴⁷, as adjetiva de mais libidinosas e apaixonadas que o homem.

Assim, o desregramento natural desses “seres perversos” que são as mulheres comporta o risco, não havendo vigilância, de introduzir no seio da parentela, entre os herdeiros da fortuna ancestral, intrusos, nascidos de outro sangue. Em contrapartida, o campo da sexualidade masculina, nos limites da sexualidade lícita, não se restringe absolutamente ao quadro conjugal. A moral aceita, aquela que todos fingem respeitar, obriga evidentemente o marido a satisfazer-se apenas com sua esposa, mas não o força nem um pouco a evitar outras mulheres⁴⁸.

Dessa forma, sempre que a conduta da nobreza germânica, de alguma forma, agredia os valores cristãos, mereceu dos eclesiásticos menções em seus trabalhos. Gregório de Tours, por exemplo, nos *Decem Libri Historiarum*, em várias circunstâncias sublinhou situações vinculadas à prática do Adultério⁴⁹. Aliás, a fidelidade nunca foi um lugar de honra no catálogo das virtudes especificamente reais⁵⁰, como exemplo, basta lembrarmos do caso narrado por Gregório de Tours, no qual o bispo turingiano responsabiliza Fredegunda, naquele momento amante do rei Chilperico, pela morte da rainha Galswintha⁵¹.

Não podemos deixar de mencionar a importância do casamento dentro de um contexto cristão para os francos. Ou seja, o fato de os francos terem sido, diferentemente dos ostrogodos, visigodos e burgúndios, um dos raros povos germânicos a autorizar as uniões matrimoniais com os não germânicos, foi esse – segundo B. Dumezil – um dos fatores que contribuíram para a precoce cristianização, não necessariamente de indivíduos, mas de linhagens⁵².

⁴⁷ SAN ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum*. Ed. Bilíngüe (Latim/Espanhol) de J Reta e M. A. M. Cásquero, com introdução de M. C. Dias e Diaz. 2 V, Madrid: BAC, 1982.

⁴⁸ DUBY, G. “O casamento na Alta Idade Média”, In: IDEM. *Idade Média, Idade dos Homens*. São Paulo: Cia dos Letras, 1989, p. 17

⁴⁹ GREGÓRIO DE TOURS. *Historia Francorum*, ed. W. Arndt, *Scriptores rerum merovingicarum* 1, Fasc. I (Livros I-V), 1937; Fasc. II (Livros VI-X), 1885. Entre outras passagens: IV, 25; IV, 28; V, 17, IX, 13. Doravante sempre que utilizarmos essa obra utilizaremos a abreviação *LH*.

⁵⁰ Cf. REYDELLET, M. “Fortunat et la vision poétique de la royauté mérovingienne”. In: IDEM: *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*. Paris: École française de Rome, 1981, p. 308.

⁵¹ GREGÓRIO DE TOURS. *LH*, IV, 28.

⁵² DUMEZIL, B. *Les racines chrétiennes de l'Europe*. Paris: Fayard, 2005, p. 217

Porém, a preocupação por parte da Igreja em, constantemente, salientar a importância da monogamia como um dos princípios fundamentais do casamento pode nos indicar duas circunstâncias. A primeira era que a Instituição reconhecia que uma mulher ou um homem compartilham o seu leito com mais de um (a) companheiro (a), ou seja uma prática adúltera. A segunda era que, provavelmente, o adultério seria um costume comum no período de nosso interesse, o que talvez possa justificar, além das questões doutrinárias, a insistência eclesiástica em combatê-lo.

Utilizando-nos das observações de L. Silva⁵³, que se ateve a pesquisar o adultério no reino suevo, acreditamos que chegamos às mesmas conclusões, ou seja, que a Igreja defendia a valorização da monogamia e o castigo espiritual para os transgressores desse princípio, enquanto a sociedade pregava necessidade de punição do adúltero, associada à ideia de que este rompia um acordo de fidelidade – a mulher adúltera, neste momento histórico, pagava, em certos casos, com a morte⁵⁴; e por fim, a existência diferenciada da tolerância para o adultério masculino e feminino.

Ainda referente à questão da punição da adúltera defunta, deve-se salientar que a ideia de uma “pequena escatologia” individual, cumprida imediatamente após a morte, está relacionada aos finais do medievo e a tomada de consciência da personalidade humana⁵⁵. Contudo, segundo A. Guriévich, a representação do juízo imediato da alma de cada defunto não é de modo algum de origem tardia: tanto nas Sagradas Escrituras como nos principais autores da Primeira e da Alta Idade Média, já se encontram versões da expiação dos pecados *post-mortem*, tanto relacionada ao “fim do mundo” como associada à morte do indivíduo⁵⁶. Nesse sentido, acreditamos ser possível incluir a *Vita Sancti Marcelli* nesta lista de obras que fazem referência à condenação do pecador após a morte.

Contudo, percebemos que Venâncio Fortunato não queria focalizar a atenção do leitor/ouvinte sobre o destino pessoal de uma matrona pecadora. Pode-se notar que está mais em questão, no momento em que Marcelo entra em campanha no combate com o dragão, o fato de que o santo não salva somente uma pecadora, mas a comunidade inteira.

⁵³ SILVA, Leila Rodrigues da. O adultério no reino suevo: a confluência das perspectivas germânica e romano-cristã. In: *Signum*. N. 8. 2006, pp. 159-190, p.185.

⁵⁴ VAINFAS, R. *Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p. 27.

⁵⁵ ARIÈS, Ph. *L’homme devant la mort*. Paris: s.n, 1977. Apud: GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p.134

⁵⁶ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p. 134

Uma vez que desde o início da hagiografia, ele qualifica o dragão como o “inimigo público” (IV, 15), expressão que retoma e utiliza literalmente no final do texto (X, 48).

Implicitamente podemos constatar que os danos causados pelo dragão ao repouso dos mortos constituíam-se por si só em um crime contra a sociedade, pois, quando o dragão ameaçava a tumba, estava também agredindo a esperança dos vivos de procurarem nos defuntos que amavam a seguridade eterna. Dessa maneira, podemos ver são Marcelo desempenhar mais uma das funções de bispo, ou seja, proteger seus fiéis, garantindo-lhes a possibilidade de “sobreviver” após a morte.

Tal temática parece-nos ser muito frequente na hagiografia merovíngia. Basta, como exemplo, olharmos para hagiografia produzida por Constance de Lyon⁵⁷, que relata um milagre homólogo realizado por Germano d’Auxerre. Aqui, o santo bispo sepultou os corpos dos bandidos permanecidos sem sepulturas que assombravam os lugares onde eles morreram, após terem rezado por eles “a fim de que eles merecessem ser admitidos no repouso eterno”. Como Marcelo, Germano liberta igualmente os vivos de um perigo, constituído aqui pelos próprios mortos.

Qual seria a natureza exata do perigo que corriam os parisienses? Considerando que os merovíngios acreditavam na existência real do dragão⁵⁸, podemos afirmar que ele era de duas ordens. A primeira é explicitada pelo próprio texto, no qual se nota que o dragão apareceu sob duas formas: como sedutor, pois levou a mulher a cometer tal crime: “*a serpente que em vida a arrastara ao crime atormentara-lhe agora o cadáver*”⁵⁹ e como perseguidor, pois, além de devorar o cadáver da mulher aterrorizava, de forma geral, toda a população: “Aterrorizadas com o que viram, as pessoas abandonaram o lugar”⁶⁰, certamente temendo que o dragão tivesse gosto pela carne humana e os devorasse vivos. Lembrando que no imaginário medieval, um dragão podia exterminar um grande número de pessoas, como aquele do Fórum

⁵⁷ CONSTANCE DE LYON. *Vita S. Germani*, 10, ed. Et trad. René BORIUS, Paris, 1965 (Sources Chrétiennes, 112), p. 138-143. *Apud*: PICARD, J-C. Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel. In: LEPELLEY, C.; *et. al.* (Org). *Haut Moyen-Age. Culture, Éducation et Société*. Etudes offertes à Pierre Riché. Paris: Éditions Publidix, 1990, pp. 79-91, p. 89.

⁵⁸ Afastaremos aqui, rapidamente, uma hipótese que tornaria inútil este estudo: a historicidade deste episódio. Se existiu de fato o dragão do qual são Marcelo libertou os parisienses. Por dragão, entendemos uma serpente, um animal real mas suficientemente extraordinário pelas suas dimensões, para que se tenha podido transformar, na imaginação dos autóctones e da posteridade, em um monstro que só alguém dotado de poderes sobrenaturais poderia submeter milagrosamente.

⁵⁹ VM, X, 43: *nam serpens qui viventem in crimine traxerat adhuc in cadavere desaevebat.*

⁶⁰ VM, X, 44: *Quo viso perterriti homines de suis sedibus migraverunt.*

romano, vencido pelo papa Silvestre, que matou seis mil pessoas em um dia com sua respiração envenenada. Contudo, Venâncio Fortunato não desenvolveu esse tema: seu dragão semeia o terror, mas não matou ninguém.

No fim da *Vita Sancti Marcelli* houve uma tentativa, do autor, em comparar Marcelo e Silvestre⁶¹. Contudo, acreditamos que tal cotejamento foi muito forçado, pois nem os dragões de Paris e de Roma tinham muitos traços em comum, como também eram diferentes os objetivos de cada um dos protagonistas (um golpeia o dragão e o outro sela a goela). Acreditamos que Venâncio Fortunato não contrapôs estes dois santos de forma inconsciente ou ao acaso. Assim, levantamos dois pontos que sustentam tal hipótese.

O primeiro diz respeito à popularidade do conto, pois segundo Le Goff, apesar da dificuldade de se elaborar uma lista cronológica dos combates entre santos/bispos e dragões, o único episódio de um santo sauróctono que parece ter tido grande repercussão na Primeira Idade Média foi o do dragão do papa são Silvestre⁶².

O segundo diz respeito a colocar em pé de igualdade Paris e Roma. Lembrando que os merovíngios eram muito preocupados em ser a dinastia herdeira das tradições romanas. Assim, quando Venâncio Fortunato exalta Marcelo ao compará-lo a Silvestre, estaria exaltando uma nova era com tons cristãos, uma vez que não podemos esquecer-nos do papel histórico desempenhado por este último. Silvestre foi o papa responsável pelo batismo e conversão do imperador Constantino, inaugurando uma nova fase que abriu consideráveis possibilidades para o cristianismo e para a Igreja de modo geral. Nesse sentido, podemos entender a comparação estabelecida entre o bispo Marcelo e o papa Silvestre. O primeiro para o mundo franco e o segundo para o Império, ao vencerem seu dragão, teriam contribuído, cada um a seu modo, para o triunfo da fé católica sobre o mal.

E a segunda ordem relacionada ao perigo refere-se ao recuo da civilização diante da selvageria natural, a contração do espaço humanizado. E esse, no século sexto parecia ser um perigo real. Pois, a partir do século VI os graves problemas de subsistência parecem fazer parte da vida cotidiana das populações humildes da Gália merovíngia. A

⁶¹ VM, X, 49: *Si sanctorum virorum ex factis merita conferantur, miretur Marcellum Gallia dum Roma Silvestrum, nisi hoc distat in opere, quod draconem sigillavit ille iste iactavit.*

⁶² LE GOFF, J. *Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão.* In: LE GOFF, J. *Para um Novo Conceito de Idade Média.* Lisboa: Estampa, 1980, 221-261, p. 233-34.

ponto de M. Banniard afirmar que nenhum ser humano que tenha vivido pelo menos uma geração pode deixar de ter sido tocado pelo menos uma vez por uma dessas fomes⁶³.

Particularmente na segunda metade deste século, a conjunção de catástrofes climáticas implicou más colheitas e grandes fomes, terríveis epidemias⁶⁴. “A raridade dos bens de consumo” impunha à existência quotidiana um caráter marcado de insegurança. A maior parte dos homens não possui qualquer reserva que lhes permita fazer face aos momentos críticos. Como resultado dessa conjuntura, assiste-se neste período à diminuição da população e à consequente redução de superfície habitada nas *vilas*.

Considera-se São Marcelo como o bispo responsável pela edificação da primeira igreja de Paris. Igreja construída no local do hagiográfico combate entre o santo e o dragão. Igreja esta que também abrigou durante algum tempo as relíquias do próprio santo fundador⁶⁵. É pertinente neste momento discutir sobre a importância da expansão do número das igrejas na Gália merovíngia, pois o culto dos santos foi organizado através de construções de igrejas ou oratórios tanto em centros de população rural como sobre os domínios dos grandes proprietários, ou ainda sobre a localização de um santuário pagão, sobre uma tumba de um mártir ou de um santo⁶⁶:

Nas regiões romanizadas na Gália, o cristianismo já tinha marcado fortemente a paisagem urbana. Nos séculos IV e V, os bispos tinham construídos diversos centros episcopais, geralmente constituídos de uma igreja principal ou catedral, de um batistério e de uma igreja secundária, como por exemplo, em Lyon. Tem-se acrescentado outras fundações, dotadas pelos bispos, que transformaram progressivamente a paisagem urbana antiga. Por toda parte se desenvolveram basílicas suburbanas construídas na época paleocristã ou no início da Idade Média para abrigar a tumba ou as relíquias dos santos, com Saint-Denis e Sainte-Croix – Saint-Vicent (tornado Saint-Germain-des-Près) nas entradas de Paris⁶⁷. Não podemos esquecer de acrescentar nesta lista a igreja de Saint-Marcel, dedicada ao santo de nossa análise.

⁶³ BANNIARD, Michel. *A Alta Idade Média Ocidental* sl. Publicações Europa-América, *sd*, p. 48-49.

⁶⁴ LE JAN, R. *Les Mérovingiens*. Paris: Puf, 2006, p.77

⁶⁵ Sua relíquias foram levadas para Notre-Dame, em data difícil de determinar entre os séculos X e XII. Talvez relacionado com uma epidemia de erisipela gangrenosa. Cf: LE GOFF, J. *Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão*. In: LE GOFF, J. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261, p. 223.

⁶⁶ PONTAL, O. *Histoire des conciles mérovingiens*. sl.: CERF, 1989, p. 11.

⁶⁷ LE JAN, R. *Les Mérovingiens*. Paris: Puf, 2006, p. 61

Vale ressaltar aqui um pequeno debate sobre como o culto dos santos transformou progressivamente as práticas funerárias, particularmente pela prática frequente na Gália de edificar uma igreja no meio de uma necrópole rural, por meio do desenvolvimento do enterro *ad sanctos*⁶⁸. As transformações intervinham inicialmente nas *villas* onde, desde o século IV, começou-se a construir basílicas sobre as tumbas dos santos, no centro das antigas necrópoles suburbanas, para beneficiar as virtudes de intercessão dos corpos dos santos, como em Saint-Denis.

Os mais poderosos, a começar pelos reis, foram enterrados no interior dessas igrejas, o mais próximo possível das relíquias. A partir do século VI, as catedrais e as igrejas urbanas, doravante igualmente dotadas de relíquias, começavam a atrair também os restos mortais dos poderosos, tanto que as novas necrópoles se desenvolveram próximos a estes centros religiosos.

A cristianização da morte ofereceu aos aristocratas um meio particularmente eficaz de marcar sua superioridade social. As pequenas igrejas rurais ou as igrejas monásticas privadas tinham frequentemente as fundações memoriais, destinadas a abrigar as tumbas dos fundadores e, as vezes, de alguns dos antepassados do proprietário da terra que, colocados próximos das relíquias no altar, eram considerados como propriedade sagrada e comum da família, sacralizando o poder de seus sucessores e legitimando sua dominação⁶⁹. Ou seja, serviam para fortalecer o poder e a liderança de uma poderosa família local às custas de outras assentadas em um núcleo próximo.

Acreditamos que a construção da “primeira igreja” de Paris, nos subúrbios, pode ser explicada por três motivos, que não necessariamente atuaram em conjunto. O primeiro de ordem religiosa, funcionaria como um estratagema da cristianização desta região; o segundo de ordem material, diz respeito à falta de espaço físico disponível para construí-la dentro dos muros desta cidade; o terceiro de ordem política, seria uma forma de aumentar uma rede de apoio que fortalecesse ainda mais a posição de Germano, bispo desta urbe na época da redação da hagiografia, no episcopado provincial.

⁶⁸ LE JAN, R. *Les Mérovingiens*. Paris: Puf, 2006, p. 71-73.

⁶⁹ Este tema, ou seja, os grandes personagens da aristocracia que utilizam sua fortuna para edificar igrejas e ajudar os pobres foram sistematicamente retomados nas hagiografias. Cf: MAGNANI, Eliana. Do evergetismo ao dom *pro anima*. Fundação de igrejas e esmola entre os séculos IV e VIII. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (org.) *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antigüidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba/SP: Editora Solis, 2005, pp. 269-276, p. 270.

No que tange a este primeiro item, sabe-se que nesta fase a Igreja ia se difundindo lentamente e, como estratégia de evangelização, além das hagiografias, ela desenvolveu também, para o culto dos santos, as procissões e as celebrações litúrgicas urbanas, que foram lentamente se espalhando através da construção de novos espaços sagrados: basílicas, paróquias e centros de peregrinação. Logo, a construção da primeira igreja de Paris e o culto a São Marcelo faziam parte dos recursos utilizados para a propagação da nova fé.

Já o com relação ao segundo item, a Igreja franca era dependente da patronagem para assegurar sítios premiados, ou seja, espaços intra-murais. Podemos aceitar que os bispos eram ansiosos para construir suas igrejas dentro dos muros das cidades, se houvesse lugares disponíveis para isso, haja visto que existia uma dificuldade potencial para a Igreja adquirir espaço intra-mural.

Problema este que foi gradualmente resolvido através da ascensão da patronagem cristã, que na Gália, como em todos os lugares, veio não apenas de indivíduos, mas também do governo⁷⁰. Assim, na ausência de um benfeitor ou em uma cidade onde a área intra-mural era particularmente difícil de ser disponibilizada, seria mais provável que uma construção extra-mural fosse desenvolvida para ser utilizada como um espaço *ad hoc* a catedral. O que talvez, seria o caso da Igreja de Saint-Marcel.

E, por fim, o último item dessa justificativa para se construir uma igreja suburbana. A *Vita* de um santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Dessa forma a hagiografia representa a consciência que eles têm de si mesmos, associando uma *imagem* a um *lugar*⁷¹. Ou seja, um santo é referido a um sítio (o túmulo, a igreja, o mosteiro, etc.) que assim se torna o produto e o signo de uma comunidade. Dito de outra maneira, os santos podem definir a natureza da própria *civitas*.

Portanto, os cultos locais ofereciam um contexto para expressão da identidade, em nosso caso urbana. Como muitos dos projetos dessas construções foram levados a promover igrejas para as relíquias santas, revelam a maneira por meio do qual, atuando como um patrono do culto dos santos, o bispo sucessor poderia ganhar prestígio

⁷⁰ LOSEBY, S. T. Bishops and cathedrals: order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul. In: DRINKWATER, Jonh; ELTON, Hugh. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* New York: Cambridge University Press, 1992. pp. 144-155, p. 151.

⁷¹ DE CERTEAU, M. Uma Variante: A Edificação Hagio-Gráfica. In: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 266-278, p. 269.

ênfatizando seu papel como protetor da população. Conforme destacou S. Coates: “Os bispos poderiam também aumentar sua autoridade através de construções públicas inauguradas para o benefício do povo das *civitas*”⁷².

Não foi apenas no *corpus* hagiográfico, mesmo que aqui de forma indireta, que Venâncio Fortunato destacou as construções eclesiásticas. Ao contrário, pode-se afirmar que foi uma característica proeminente deste autor as construções das igrejas e das residências episcopais no *corpus* poético. Como vimos no capítulo um, o poeta dedicou, entre outros exemplos, um poema para a catedral de Nantes, construída pelo bispo Felix⁷³, e para igrejas construídas pelos bispos Nicetius de Trier⁷⁴ e Leontius de Bordeaux⁷⁵.

Retomando nossa análise geográfica dessa edificação eclesiástica, dois outros aspectos nos chamam a atenção: o fato de esta igreja ter sido construída sobre um cemitério; e as características geológicas deste solo, lodaçais do baixo vale do Bièvre, teoricamente impróprias para tal construção.

Especificamente sobre a localização dos cemitérios da época merovíngia, pode-se afirmar que se situavam longe da cidade e dos lugares habitados⁷⁶. Sabe-se que nas regiões evangelizadas tardiamente, como por exemplo a própria a Gália, a Igreja utilizou vários processos, como o da desnaturação, para transformar lugares santificados pela tradição pagã em locais de devoção a Jesus, a sua mãe e aos seus santos. Esta questão, o combate à adoração de lugares naturais, aparece também normatizada pelo concílio de Tours, realizado em 567⁷⁷.

Isso posto, podemos nos questionar se a primeira igreja de Paris, fundada graças à ação (combate) de São Marcelo contra o dragão, não era um desses locais de culto pagão cristianizado pela Igreja? Infelizmente, até onde caminhamos não encontramos elementos que possam negar ou confirmar se tal sugestão se aplica especificamente neste caso. Nesse sentido, devemos encarar tal situação apenas como uma suposição.

⁷² COATES, Simon. *Venantius Fortunatus and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul*. In: *The English Historical Review*, V. 15, n. 464, nov. 2000, pp. 1109-1137, p. 1122.

⁷³ VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera poetica*. ed. LEO, MGH, AA IV/1, Berlim, 1881. *Carmina*, III, 6-7. Doravante, sempre que nos referirmos a tal obra, utilizaremos a abreviação *Carmina*.

⁷⁴ *Carmina*, I, 1;20-22.

⁷⁵ *Carmina*, I, 15, 41-2.

⁷⁶ Cf. ROUCHE, Michel. Alta Idade Média. In: DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe. *História da Vida Privada. Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 486.

⁷⁷ Cf: Concílio: Tours (567), c. 23. *LES CANONS DES CONCILES MÉROVINGIENS (VI^e-VII^e SIÈCLES)*. Texto em latim e edição de C. de Clercq. Introdução, tradução e notas por Jean Gaudemet e Brigitte Basdevant. In: *Sources Chrétiennes*, n. 353-54, Paris: CERF, 1989.

No entanto, vale lembrar que a construção de uma igreja neste local não foi uma exceção hagiográfica de São Marcelo. Pois, a *Vita Genovefae*, também narrou Geneviève, a santa freira de Paris, no final do quinto século substituindo o simples oratório da tumba do bispo Dionísio (249-51) localizado em um cemitério fora de Paris com uma nova grande Igreja⁷⁸.

Com relação ao solo pantanoso da região do Bièvre, podemos interpretá-lo de duas formas: uma topográfica e outra simbólica, em ambas vertentes podemos associa-lo ao dragão. Para essa primeira interpretação, faremos uso das conclusões de J. Le Goff⁷⁹. Para este medievalista, o dragão representava a luta pelo domínio de forças naturais, ou seja, assistia-se aqui a um tímido arroteamento e a uma drenagem rudimentar do pantanoso vale do Bièvre, sob o comando de um bispo empreiteiro. Portanto, este autor defende que o dragão, neste caso representado como o próprio vale, simbolizava uma prova a ser vencida que, no caso, era a domesticação do local. Assim, a escolha desta região seria uma prova a ser vencida rumo ao desenvolvimento e a harmonia da organização de um espaço urbano.

Já no plano simbólico, podemos sugerir que a escolha deste local talvez esteja ligada à própria condição de criação/construção da igreja dedicada ao santo. Por essa perspectiva, deve-se considerar o pântano como um todo. Lembrando que ele é formado por água e terra que misturados formam o barro, elemento da *Criação*. Assim, estaria o pântano associado ao dragão, que representaria, neste caso não apenas as forças da natureza, como também o caos primitivo. Ou seja, estaria implícita aqui a celebre proposição mitológica do combate entre o Deus celeste (mais exatamente o Deus da Tempestade) e o Dragão aquático. Ressalta-se que o santo era visto como um representante de Deus na terra, pelos homens do período.

A luta visa à soberania do mundo, mas tem sempre um alcance cosmológico: após ter vencido o monstro, Deus tira o mundo do seu corpo (tema Marduk-Tiamat), ou, segundo outras variantes, organiza o mundo, assegura-lhe bases sólidas. Desse modo a construção da igreja de Paris neste local representaria a própria *Criação*. Não podemos

⁷⁸ *Vita Genovefae* 18, MGH, SSrerMervov 3:222: “*Devotio erat Genovefae, ut in honore sancti Dionisi episcopi et martiris basilicam construeret, sed virtus deerat*” Apud: JACOBSEN, Werner. Saints’ Tombs in Frankish Church Architecture. *Speculum*, v. 72, n. 4, oct, 1997, pp. 1107-1143, p. 1109.

⁷⁹ LE GOFF, J. Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão. In: LE GOFF, J. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261.

esquecer que a igreja, segundo A. Guriévich, era para os homens medievais símbolo do universo, uma cópia perfeita da ordem cósmica⁸⁰. Coincidência ou não, o fato é que Marcelo, de acordo com sua hagiografia, realizou seis milagres o mesmo número de dias consumidos por Deus em sua *Criação*. Não podemos esquecer que as noções espaciais estavam indissociavelmente relacionadas com as noções religiosas e morais⁸¹.

3. Considerações Finais:

Em resumo, percebemos que no capítulo X da *Vita Sancti Marcelli* estão imbricados dois temas relacionados ao poder episcopal: o perdão das faltas da mulher adúltera e a vitória sobre o dragão. Na ocasião de sua consagração; quando Marcelo recebeu o bastão pastoral e a estola, instrumentos utilizados na domesticação do animal, ele adquiriu, por consequência, o direito de perdoar as faltas que lhe permitia reconciliar a pecadora e de suprimir a causa da intervenção do dragão. Acreditamos que a vitória de São Marcelo sobre o dragão e o correspondente arroteamento do pantanoso vale do Bièvre corresponderia, dependendo da perspectiva, talvez, tanto à domesticação do local como à criação do universo.

Uma dupla via abre-se aqui: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultados sempre de uma relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear, e a definição, de aceitação ou de resistência, que cada comunidade produz de si mesma; outra que considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito conferido à representação que cada grupo dá de si mesmo, logo a sua capacidade de fazer reconhecer sua existência a partir de uma demonstração de unidade. Dessa forma, centramos nossa atenção neste capítulo sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, uma identidade.

⁸⁰ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p. 93.

⁸¹ *Ibid.*, p. 94.