

**Universidade Federal de Goiás  
Faculdade de História  
Programa de Pós-graduação em História**

**PATRÍCIO: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE UM  
SANTO**

**DOMINIQUE VIEIRA COELHO DOS SANTOS**

**GOIÂNIA  
2012**

**Dominique Vieira Coelho dos Santos**

**PATRÍCIO: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE UM SANTO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do grau de doutor em História.

**Área de concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades.

**Linha de pesquisa:** História, Memória e Imaginários Sociais.

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Teresa Marques Gonçalves.

**GOIÂNIA  
2012**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
GPT/BC/UFG**

Santos, Dominique Vieira Coelho dos.  
S237p Patrício [manuscrito] : a construção da imagem de um  
Santo / Dominique Vieira Coelho dos Santos. - 2012.  
243 f.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Teresa Marques Gonçalves.  
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de História, 2012.  
Bibliografia.

1. Cristianização – Irlanda. 2. História – representações.  
3. Patrício, São. I. Título.

CDU: 94:2”04/14”

## AGRADECIMENTOS

- À Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Teresa Marques Gonçalves pela constante orientação e cuidado;
- À Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Elva Johnston pela co-orientação e auxílio na compreensão das nuances da historiografia irlandesa;
- À Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Ensino Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos que possibilitou a escrita desta Tese de Doutorado;
- Ao Prof<sup>º</sup>. Dr<sup>º</sup>. Anthony Harvey e ao Prof<sup>º</sup>. Dr<sup>º</sup>. Franz Fischer, com quem tive o prazer de trabalhar no The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack Project ([www.confessio.ie](http://www.confessio.ie)) desenvolvido na Royal Irish Academy;
- Ao Prof<sup>º</sup>. Dr<sup>º</sup> André Simões, membro da Faculdade de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, e à Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Livia Lindóia Paes Barreto, professora de Latim do Departamento de Letras da UFF, que revisaram minha tradução da Confessio e da Epistola para o Português.
- Ao Prof<sup>º</sup>. Dr<sup>º</sup>. David Howlett, que me ajudou a compreender melhor a Hiberno-Latin tradition;
- Aos professores (as) que aceitaram participar da banca examinadora e dedicar suas atentas leituras a este trabalho.
- À Elaine Pereira Farrell. UCD PhD student. Go raibh maith agat mo chara! Abraços ao Adrian.
- A meus pais, Jéssica e família. A todos os colegas que colaboraram para a realização deste trabalho. Aos amigos que me ajudaram, me compreenderam ou me toleraram. Dankon, thank you, go raibh maith agat, спасибо, dziękuję, obrigado!

**RESUMO:** Os livros dedicados a vida e obra de São Patrício parecem não levar em consideração os problemas relacionados a narrativa, ou pelo menos não se concentram neste tipo de questão. O principal tópico de estudo neste campo em particular é o Patrício real ou histórico em contraste com o ficcional. Os autores destas obras tentam superar o intervalo entre referente e representação transcendendo-o, de modo a encontrar um significado oculto no passado. Parte do assim chamado *Patrician problem* diz respeito a esta obrigação de escolher entre real e representação. A história de Patrício é analisada de forma diferente nesta Tese, estamos mais interessados em compreender as representações do que transcendê-las. Lendo alguns dos documentos mais importantes relacionados a Patrício, encontramos três imagens distintas sobre ele: 1) a auto-imagem do *Ego Patricius peccator rusticissimus*, presente na *Confessio* e *Epistola*, ambas do século V, os primeiros textos escritos na Irlanda que temos; 2) Patrício, o apóstolo de todos os irlandeses, da obra prima de Muirchú Moccu Machteni *Vita Sancti Patricii*, escrita no século VII, associada com a propaganda e as disputas políticas entre as casas monásticas na Irlanda; 3) Patrício, o primeiro homem a visitar o *Purgatorium*, do *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis*, escrito por H. de Saltrey no século XII. Real e representação são dois lados da mesma moeda. Assim, sem qualquer distinção mais incisiva neste sentido e sem procurar por um passado puro, interpretamos os documentos de forma distinta. Ao invés de pensar sobre os autores destas referências como mentirosos e produtores de ficção, tentamos compreender a imagem de Patrício que eles elaboraram. Estas representações, junto com aquelas oriundas da *Confessio* e *Epistola*, são decisivas para o processo de construção da imagem de Patrício como um Santo.

Palavras-chave: Irlanda, São Patrício, Representações.

**ABSTRACT:** Several books dedicated to the life and career of Saint Patrick seem not to take narrative problems into consideration or at least not to focus on them. The main subject in this particular field is the real or historical Patrick, in contrast to the fictional. The authors of these works try to overcome the gap between referent and representation, transcending then in order to find a hidden meaning in the past. Part of the so-called Patrician problem is related to this need of being forced to choose between real and representation. Patrick's history is analyzed differently in this research; we are more interested in understanding the representations than to transcend them. By reading some of the most important documents related to Patrick, we found three different images about him: 1) the auto-image of the *Ego Patricius peccator rusticissimus*, present in the *Confessio* and *Epistola*, both from the fifth century, the earliest texts to be written in Ireland we have; 2) Patrick, the apostle of all Irish people, from Muirchú's master piece *Vita Sancti Patricii*, written in the seventh century, associated with propaganda and political disputes between monastic houses in Ireland; 3) Patrick, the first man to visit the *Purgatorium*, from the *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis*, written by H. of Saltrey in the twelfth century. Real and representation are two sides of the same coin. Thus, without any clear-cut distinction in this sense and not looking for a pure past, a different approach of the documents is given. Instead of thinking about the authors of these references as liars and fiction-makers, we try to comprehend the portrait of Patrick they elaborated. These representations along with those from *Confessio* and *Epistola* are crucial for the process of building the image of Patrick as a Saint.

Keywords: Ireland, Saint Patrick, Representations.

# SUMÁRIO

Introdução .....	07
<b>Capítulo 1- A produção do conhecimento histórico: formação e desenvolvimento da Patriciologia .....</b>	<b>15</b>
1.1 Alguns apontamentos sobre o início dos Estudos Patriciológicos .....	19
1.2 Patriciologia e Ciência da História: de Bury a Binchy .....	27
1.3 Patriciologia Contemporânea .....	40
<b>Capítulo 2- A documentação patriciana: contextos de produção .....</b>	<b>68</b>
2.1 O contexto de produção das Cartas de Patrício .....	69
2.2 <i>A Vita Sancti Patricii</i> de Muirchú Mocuú Macthéni .....	90
2.3 <i>O Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis</i> .....	108
<b>Capítulo 3- Da cristianização da Irlanda ao nascimento do <i>Purgatorium</i>: Patrício e a construção da imagem de um Santo .....</b>	<b>125</b>
3.1 Patrício e a cristianização da Irlanda na <i>Confessio</i> e na <i>Epistola</i> .....	126
3.2 Representações de Patrício e da cristianização da Irlanda na <i>Vita Sancti Patricii</i> de Muirchú Mocuú Machteni .....	168
3.3 Patrício de acordo com o <i>Tractatus de Purgatorium Sancti Patricii Apostoli Hibernensis</i> .....	201
Considerações finais .....	227
Referências bibliográficas .....	231

## Introdução

O passado é muito mais distante que um país estrangeiro<sup>1</sup>. Independente de onde estivermos, em qualquer parte do planeta é possível encontrar alguns signos culturais comuns e sistemas de identificação. É preciso recorrer à "Metrópole", lugar fictício no romance *Epepe* do húngaro Ferenc Karinthy, para que isto não seja possível. Nesta obra, um linguista de nome Budai em viagem para Helsinki desembarca em local errado e se descobre num país cujo idioma ele não consegue identificar e nem decifrar; ele também tenta se comunicar em várias outras línguas com os funcionários do hotel sem qualquer sucesso. Budai procura em vão por qualquer tipo de sistema que possa ajudá-lo a chegar ao aeroporto ou ao serviço de metrô, e falha novamente. Metrópole é uma terra onde há pessoas de traços nipônicos, mas de olhos ocidentais; mulheres com cabelos louros e lábios negróides etc. O linguista acredita que poderá solucionar seu problema encontrando um tradutor em algum tribunal ou nos sistemas legais da cidade, esforço em vão, pois isto é coisa que também não há em Metrópole. O pobre homem não sabe sequer em que lugar do mundo está.

Deixando, porém, a ficção de Karinthy sobre fermata, podemos visitar vários lugares geográficos e encontrar certos pontos de referência universalmente compartilhados no mundo globalizado em que vivemos. Por este motivo, talvez a segunda parte da frase de

---

<sup>1</sup> "The past is a foreign country: they do things differently there" "O passado é um país estrangeiro: eles fazem as coisas de forma diferente lá". Trata-se da frase que abre o romance *The Go-Between*, de autoria de Leslie Poles Hartley, que serviu de inspiração para obra de David Lowenthal *The Past is a Foreign Country*, bem conhecida entre os historiadores. HARTLEY, L. P. *The Go-Between*, London: Hamish Hamilton, 1953; LOWENTHAL, David. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

L. P. Hartley, "eles fazem as coisas de forma diferente lá", possa ser de maior compreensão, significado e aceitabilidade, justamente porque pode causar menos problemas e é mais próxima de nossa maneira de concebermos a ciência da história, pois acreditar no passado apenas como um país estrangeiro, metaforicamente, pode produzir no historiador a ilusão de que se pode visitá-lo, e isso não é possível. A história faz-se com documentos, como dizia a célebre frase grafada por H. I. Marrou em sua obra *Do conhecimento Histórico*<sup>2</sup>, mas estes não são nada além de fragmentos do passado, vestígios, pistas de um tempo distante com significados totalmente outros, como os rastros mencionados por Carlo Ginzburg ou a metáfora dos pirilampos que Fernand Braudel desenvolveu em algum lugar perto da Bahia em 1937<sup>3</sup>. Nós não podemos conhecer o que se passou em sua inteireza, não podemos visitar um tempo que já não é mais, não há passaportes e não há vistos que permitam nossa entrada lá. O que o historiador faz é produzir uma narrativa sobre uma parte do passado, o que nada mais é do que, como dizia Luís Costa Lima, dar ordem ao caos<sup>4</sup>, fornecer uma interpretação de fenômenos observados nos documentos por meio de formas históricas limitadas.

Estas narrativas elaboradas pelo historiador pretendem ser representações verdadeiras sobre o passado, por isso em cada obra de história vemos surgir o que Roland Barthes chamou de efeito de real<sup>5</sup>, ou seja, no discurso historiográfico, os existentes e os ocorrentes são reunidos e o tempo da enunciação é vinculado ao tempo da matéria

---

<sup>2</sup> MARROU, H. I. *Do conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

<sup>3</sup> "Guardei a lembrança, uma noite, perto da Bahia, de ter sido envolvido por um fogo de artifício de pirilampos fosforescentes; suas luzes pálidas reluziam, se extinguíam, brilhavam de novo, sem romper a noite com verdadeiras claridades. Assim são os acontecimentos: para além de seu clarão, a obscuridade permanece vitoriosa". BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

<sup>4</sup> LUÍS COSTA LIMA. *A Aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989

<sup>5</sup> BARTHES, Roland. *O Rumor da Língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

enunciada, os fatos são apresentados como se tivessem uma existência real e o passado é visto como tendo um sentido e uma unidade. Hayden White mostrou que estes discursos apresentam juízos estéticos, epistemológicos e éticos e que, gostem ou não os historiadores, eles apresentam os fatos por meio de padrões ficcionais. A forma da narrativa não foi encontrada nos próprios eventos, ela foi, ao contrário, imposta a eles<sup>6</sup>.

Os autores das narrativas historiográficas acerca da vida e dos feitos de Patrício parecem não ter tomado consciência destes problemas, pois em boa parte das obras escritas sobre o padroeiro dos irlandeses ainda podemos observar somente uma busca desenfreada pelo Patrício real ou histórico sem qualquer crítica narrativa mais apurada. Tentando escrever uma história dos referentes que atendesse às exigências realistas, diversos patriciologistas usando da criatividade e da imaginação preencheram as lacunas deixadas pelos documentos, acrescentando inúmeras informações retiradas do *Livro de Armagh*, vinculando Patrício a diversos contextos em que jamais esteve e utilizando as mais diversas formas históricas para executar esta tarefa. O objetivo destas obras era superar o intervalo que há entre os referentes e as representações<sup>7</sup>, tentando transcendê-las e encontrar um sentido oculto no passado. Não vemos sucesso nesta empreitada, pois não acreditamos que

---

<sup>6</sup> HAYDEN WHITE. *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 2001.

<sup>7</sup> Uma história dos referentes é aquela que apresenta um discurso sistematizado sobre o passado enfatizando um conhecimento seguro sobre elementos que residem fora dos textos, como se os “fatos históricos”, ao invés de serem um arranjo e uma construção narrativa, tivessem existência real, só precisando serem encontrados pelo historiador quando este visitasse seu país estrangeiro preferido, o passado. A representação, por sua vez, em alguns momentos, ocupa o lugar da realidade representada, enfatizando, portanto, sua ausência; em outros, ela a torna visível, sugerindo sua presença. Por isso, é preciso pensá-la levando em consideração esta ambiguidade. Devemos superar também a ilusão de que é possível transcender a representação, ela não é nem verdadeira nem falsa, ocupa o intervalo entre a presença e a ausência. Assim sendo, a representação não pode ser pensada como algo destacado da realidade, pois são fenômenos interdependentes. Uma das alternativas para o impasse que circunda o problemático conceito de representação é a noção de voz média dos verbos gregos, a partir desta ferramenta podemos pensar os fenômenos humanos de maneira diferente, de forma não dual. Por motivos de delimitação, não adentraremos estes pormenores aqui. O leitor desejoso de uma exposição mais detalhada sobre esta problemática da representação poderá encontrar em um artigo recente de nossa autoria um balanço dos debates historiográficos sobre o conceito, tanto em relação a perspectiva brasileira quanto internacional. Cf. SANTOS, Dominique. Acerca do conceito de representação. *Revista de Teoria da História UFG*. Goiânia, ano 3, número 6, p. 27-53, 2011. [www.historia.ufg.br/sites/historia\\_revistadeteoria](http://www.historia.ufg.br/sites/historia_revistadeteoria) (data de Acesso: 04/03/2012).

seja possível o acesso a um Patrício real. Patrício não existe mais desde o século V e a Irlanda vista por ele está perdida para sempre. O que nós temos são representações elaboradas por Patrício sobre diversas vivências significativas que teve durante o tempo em que esteve no território que mais tarde será considerado como uma unidade e receberá o nome de Irlanda. Não temos um Patrício histórico; ao contrário, possuímos várias imagens que foram confeccionadas sobre ele, tanto durante sua vida por ele mesmo em suas cartas, como posteriormente, seja por hagiógrafos ou historiadores das mais diferentes épocas.

Parte do problema patriciológico está relacionado com a necessidade desta classificação entre real e representação, como se fôssemos obrigados a escolher um em detrimento de outro. Entendemos que não é fazendo seleção entre as diversas representações feitas sobre Patrício que vamos alcançar o Patrício histórico. Não faz sentido caracterizar algumas representações como verdadeiras e outras como meras ficções, como vemos em algumas obras sobre o tema. Como nos ensinou Henri Lefebvre, devemos compreender as representações em torno de questões que envolvem o poder e a linguagem, relacionadas a um arco cronológico e um espaço geográfico específico, em paralelo com as práticas sociais e não de forma antagônica, como se fossem um elemento negativo<sup>8</sup>.

Cada documento que analisamos apresenta Patrício de uma maneira diferente, possivelmente isto se deu porque foi preciso readequar a imagem de Patrício para as necessidades específicas de cada contexto. Assim, o Patrício que aparece em seus próprios textos, *Confessio* e *Epistola*, escritos no século V, difere substancialmente do que encontramos na *Vita Sancti Patricii* de Muirchú Moccu Machteni, elaborada no século VII. Da mesma forma, a imagem de Patrício presente no *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*

---

<sup>8</sup> LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

*Apostoli Hibernensis*, de autoria de H[enricus] de Saltrey, datado do século XII, também se apresenta de forma distinta. Assim sendo, os objetivos desta Tese de Doutorado são: 1) identificar, analisar e compreender estas três imagens específicas de Patrício, juntamente com o contexto de produção da mesmas; 2) Mostrar que, com o passar do tempo, Patrício vai sendo pensado e repensado e uma certa imagem sua vai sendo configurada de tal forma que, por fim, o que vemos aparecer é um Patrício muito mais poderoso, que não precisa mais de sonhos e visões divinas, pois agora conta com acesso direto ao além celestial, tem seu nome espalhado pelos grandes centros da Cristandade e será ele o juiz de todos os irlandeses no dia do Juízo Final. Pouco a pouco, constrói-se a imagem de Patrício como um Santo.

Na historiografia sobre o tema, não há um estudo específico sobre esta problemática das imagens de Patrício. Ao contrário, grande parte dos esforços realizados tiveram por objetivo separar o Patrício histórico do ficcional, como se estivessemos apenas diante de uma questão de fato histórico x distorção, erro x acerto, mentira x verdade. Algumas interpretações estabelecem um corte muito incisivo entre real e representação e partem da idéia de que a escrita de uma história dos referentes que seja capaz de retratar, então, este Patrício histórico é plenamente realizável. Devido a estas divergências, antes de analisarmos diretamente a documentação selecionada para atingir os objetivos propostos, um estudo da historiografia patriciana, desconhecida no Brasil, se faz necessário. Por isso, no primeiro capítulo, tentamos delinear a intervenção de vários autores importantes aos estudos patriciológicos e como eles se posicionaram diante das questões mais difíceis com relação a esta temática. Nossa intenção é apresentar a discussão que foi feita em torno da vida e da obra de Patrício, principalmente no século passado. Desta forma, esta parte é dedicada à compreensão do surgimento, formação e desenvolvimento da Patriciologia.

Apresentamos um mapeamento de como e onde apareceram as principais publicações, as edições dos documentos e, principalmente, as mudanças mais significativas que ocorreram na disciplina. Ganham destaque a obra escrita em 1905 pelo historiador J.B. Bury, *The Life of Saint Patrick and his place in History*, que é considerada uma publicação que sustentou o campo por quase meio século<sup>9</sup>. A seguir, tentamos compreender como foi que Daniel Binchy<sup>10</sup> superou inúmeras das questões apresentadas por Bury, mas, em contrapartida, classificou a *Vita Sancti Patricii* de Muirchú como ficção<sup>11</sup>. Por fim, discutimos algumas obras escritas posteriormente, que também são contribuições significativas *in re patriciana*, principalmente os trabalhos de David Howlett e Thomas O’Loughlin<sup>12</sup>.

No segundo capítulo, mapeamos os contextos de produção dos documentos que analisamos nesta Tese de Doutorado. Começamos pelos escritos do próprio Patrício, a *Confessio* e a *Epistola*. Patrício está associado à idéia de *Irishness*, por isso, em praticamente toda a literatura da área, ele é mencionado como irlandês. No entanto, Patrício era, na verdade, um britânico, filho e neto de britânicos romanizados, portanto, cidadão romano. Desta maneira, tentamos, baseando-se em algumas idéias desenvolvidas por R.P.C. Hanson, contextualizar Patrício entre a Britânia e a Irlanda do século V, tendo como

---

<sup>9</sup>BURY, J.B. *The Life os St. Patrick and his place in History*. New York: BMC, 1905.

<sup>10</sup> BINCHY, Daniel. Patrick and his Biographers: Ancient and Modern. *Studia Hibernica*, Dublin, N° 2, p. 7-173, 1962.

<sup>11</sup>O termo tem uma conotação negativa na obra de Binchy. Sua intenção era dizer que a *Vita Patricii* de Muirchú não servia para o estudo de Patrício, pois ela só contém mentiras e fantasias, e também não acrescenta nada além do que podemos ler do próprio Patrício na *Confessio* e na *Epistola*.

<sup>12</sup>HOWLETT, David. *The book of Letters of Saint Patrick the Bishop*. Dublin: Four Courts Press, 1994; HOWLETT, David. *Muirchú Moccu Maithéni’s ‘Vita Sancti Patricii’ Life of Saint Patrick*. Dublin: Four Courts Press, 2006; O’LOUGHLIN, Thomas. “Muirchú’s Tara-event within its background as a biblical ‘trial of divinites’”. IN: CARTWRIGHT, Jane. *Celtic Hagiography and Saint’s cult*. Cardiff: University of Wales Press, 2003; O’LOUGHLIN, Thomas. Muirchú’s poisoned cup: a note on its sources. *Ériu*, Dublin, vol. 56, RIA, p. 157-162, 2006; O’LOUGHLIN, Thomas. *Discovering Saint Patrick*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2005.

principal documentação para esta tarefa seus próprios escritos<sup>13</sup>. A seguir, abordamos a *Vita Sancti Patricii*, escrita por Muirchú, um dos principais homens da Igreja do século VII irlandês. Apresentamos a obra de Muirchú inserida em seu contexto de disputas religiosas e políticas entre diversas casas monásticas na Irlanda. Como resposta a estas querelas, a obra foi produzida como uma propaganda que vinculou para sempre o nome de Armagh ao de Patrício, que é representado neste documento como o apóstolo de todos os irlandeses. Por fim, tentamos compreender o contexto de produção do *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis*, H. de Saltrey. Uma obra que foi composta no decorrer do século XII, quando dos relacionamentos políticos, religiosos e culturais entre irlandeses e normandos.

Uma vez contextualizados estes documentos, no terceiro capítulo, passamos a analisá-los. Mostramos que temos várias imagens de Patrício que foram sendo construídas em um arco cronológico que vai do século V ao XII e que elas se dividem basicamente em dois grupos: as representações feitas pelo próprio Patrício em suas cartas e aquelas que foram elaboradas em documentos posteriores ao século VII. Diferente desta busca da historiografia irlandesa por um Patrício real ou Patrício histórico em contraposição a um Patrício literário ou fictício, nossa preocupação é com as imagens de Patrício que encontramos nos documentos estudados. É preciso compreendê-las em seu devido contexto.

Em cada situação, Patrício é apresentado de forma diferente. Embora seja o mesmo personagem, cada vez ele aparece mais poderoso e fazendo intervenções mais grandiosas. A imagem de Patrício que há nas cartas que ele escreveu, independente de tentar demonstrar sua autoridade ou não, apresenta um homem que tentava cristianizar os

---

<sup>13</sup> HANSON, R.P.C. *Saint Patrick: His Origins and Career*. London: Clarendon Press, 1968.

irlandeses, mas durante este processo teve imensas dificuldades, enfrentou fome, frio e solidão, foi perseguido, preso, teve sua jornada missionária questionada etc. Na *Confessio* e na *Epistola*, Deus somente fala com ele por meio de sonhos e mensagens, jamais lhe aparece, e todos os milagres são realizados diretamente por Deus. Patrício é somente o veículo, pois tudo que ele faz é orar pedindo a intervenção divina. Na obra de Muirchú, Patrício resuscita animais, pessoas, fala com mortos, tudo com sua palavra, sua ação individual. Também na forma de comunicação com a divindade ocorre uma mudança, pois agora, não é mais um homem que Patrício vê em sonho, visto que os próprios anjos vêm lhe falar. Já no *Tractatus*, Patrício recebe a visita da pessoa máxima do Cristianismo, o próprio Jesus, que lhe mostra onde fica na Irlanda a entrada para o *Purgatorium*. Ou seja, há uma mudança significativa no que diz respeito à forma de representar Patrício do século V ao XII e a imagem de “São Patrício, padroeiro dos irlandeses” nada mais é do que a escolha e a concentração em algumas destas representações, como demonstramos ao longo deste trabalho.

## Capítulo 1

### **A produção do conhecimento histórico: formação e desenvolvimento da Patriciologia**

**P**atricio é um dos personagens mais conhecidos da história irlandesa. É possível encontrar milhares de referências a ele e seu nome é aclamado por diversos grupos, o que o torna objeto de inúmeros conflitos mnemônicos e identitários. Como vemos adiante, ao passo que alguns historiadores católicos (como O’Sullivan, John Colgan, e outros) querem que ele tenha ido a Roma, estudado na Gália e sido enviado pelo Papa Celestino para cristianizar os irlandeses, os autores protestantes (como Todd, Ussher e seus discípulos) caracterizavam Patricio como “anti-romano” e acreditam que ele era um homem que se orientava apenas pela Bíblia, e o protestantismo nada mais era do que um retorno aos seus ensinamentos. Com relação aos fatos e datas concernentes à vida do padroeiro dos irlandeses, também há inúmeras interpretações e dificilmente poder-se-ia sistematizar uma biografia sua de forma mais precisa e elaborada, uma vez que os documentos apresentam um silêncio considerável acerca de vários pontos importantes e não temos outras evidências para estabelecermos comparações. Muirchú, por exemplo, ainda se considerarmos isso como um artifício retórico utilizado pelo hagiógrafo<sup>14</sup>, já apontava estas divergências narrativas sobre Patricio no século VII, o que pode ser verificado no início de sua *Vita Sancti Patricii*, documento analisado no terceiro capítulo.

---

<sup>14</sup> Tanto para acentuar a dificuldade do seu trabalho, quanto para demonstrar que ele conhecia muito bem a tradição sobre a qual pretendia escrever, mostrando ser autoridade no assunto.

O termo *Patriciologist*, para se referir a alguém que estuda Patrício e tudo que de alguma forma se relaciona a ele, foi cunhado por Christine Mohrmann, como afirma Ludwig Bieler<sup>15</sup>. Todavia, não conseguimos encontrar nenhuma evidência de que a autora, que publicou uma série de quatro palestras sobre o latim de São Patrício em 1961 à convite da *School of Celtic Studies* do *Dublin Institute for Advanced Studies*, tenha usado o termo antes de Mario Esposito<sup>16</sup>. Outras duas referências também frequentemente usadas em língua inglesa para se referir aos estudos feitos na área são *Patrician Studies* e *Patrician scholarship*. Aquele que se aprofundar nas leituras sobre a vida e a obra de Patrício deve se preocupar ainda com mais uma nomenclatura, *Patrician problem*, que remete o leitor às dificuldades de datação cronológica e de localização geográfica no que diz respeito a Patrício, incluindo questões sobre sua própria existência. Na literatura específica da área, isto significa, sobretudo, as discussões em torno do que os patriciologistas geralmente chamam de *historical Patrick* em oposição a um *fictional Patrick* ou *Patrick of the legend*.

Apesar das diferentes interpretações, quase sempre encontramos referências aos mesmos problemas e há uma forte característica que perpassa praticamente todas as obras sobre a vida de Patrício: a crença de que uma história dos referentes é completamente realizável. Ou seja, a pretensão destes autores é a de verificar, na medida do possível, se o que é dito nos textos possui correspondência fora deles. Para quem compartilha desta maneira de conceber a ciência da história, isto é algo extremamente importante. Assim sendo, a maior parte destes estudos tem como objetivo fornecer uma versão mais apropriada sobre a vida de Patrício e do contexto da Irlanda do século V, sobretudo reformulando as interpretações das gerações passadas.

---

<sup>15</sup>BIELER, Ludwig. *The Life and Legend of Saint Patrick*. Dublin: Clonmore & Reynolds 1949.

<sup>16</sup>ESPOSITO, Mario. The Patrician Problem and a Possible Solution. *IRISH HISTORICAL STUDIES*, Vol. 10, Nº 38, p. 131-155, 1956.

Na maior parte das vezes, reformular estas interpretações significa alterar uma data de nascimento ou morte, apresentar uma nova hipótese sobre algum lugar visitado, explicar que o nome de alguém se grafa desta ou daquela forma ou qualquer outra singularidade desta natureza. Por este motivo, estes autores se dedicam a localizar referentes, ordená-los, sistematizá-los e compará-los, fazendo surgir uma narrativa que pretenda ser uma representação mais adequada da vida e da obra de Patrício. Ou seja, aquela que, fazendo uso da documentação, melhor constrói uma história de carácter factual, apresentando o seu Patrício histórico. O historiador precisa explicar as ações humanas e dar sentido a elas. Isto é feito por meio da interpretação, representação e explicação dos fenômenos ocorridos em um tempo outro. A competição, então, por esta configuração de uma representação mais adequada sobre a vida e obra de Patrício, tendo em vista as dificuldades teóricas encontradas por qualquer historiador no que diz respeito à elaboração de uma história desta natureza<sup>17</sup>, aliada à carência de documentação relacionada ao século V irlandês, são os principais sustentadores dos debates *in re patriciana*.

O objetivo deste primeiro capítulo é apresentar um pouco do que foi discutido sobre a vida e a obra de Patrício até o presente momento, por meio da análise de algumas obras escritas pelos pesquisadores que conduziram as mudanças e permanências mais significativas no campo dos estudos patriciológicos. A partir deste mapeamento epistemológico, podemos compreender de forma mais adequada os posicionamentos que

---

<sup>17</sup> Um exemplo das dificuldades que envolvem o processo de elaboração e apresentação de uma narrativa historiográfica, tendo em vista o tema da verdade no conhecimento histórico, pode se visto no artigo *Veritas filia temporis?...*, de Estevão Rezende Martins. O autor sugere que a História precisa de uma relação entre narrativa e sua base empírica, propondo sete requisitos para operar como fundamentos desta relação: realismo mitigado; a convenção metódica de controle de qualidade do conhecimento; a comunidade lingüística e cultural de sentido; a aptidão da racionalidade humana a conhecer o passado; estados de coisas do passado são reconstrutíveis; crítica de fontes para a reconstrução do passado; razoabilidade lingüística e cultural da narrativa e da metanarrativa. Segundo Martins, a conjunção desses 7 fatores permite firmar verdades ou certezas relacionais. MARTINS, Estevão Rezende. *Veritas filia temporis? O conhecimento histórico e a distinção entre filosofia e teoria da história. Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, p. 5-34, 2009.

estes autores sustentaram perante os principais problemas da área. Esta discussão é de fundamental importância para a sequência das reflexões que são apresentadas no decorrer deste trabalho, uma vez que a principal tese a ser desenvolvida não diz respeito à elaboração de mais uma narrativa sobre o dito Patrício histórico ou a correção de algum dado referencial. Antes, o objetivo central é localizar, sistematizar e compreender certas imagens de Patrício configuradas em uma periodização determinada, por meio de documentos específicos, identificando mudanças e/ou permanências que possam ter ocorrido durante este processo.

O conteúdo a ser analisado neste Capítulo está dividido em três partes. Começa-se por apresentar uma breve discussão sobre o desenrolar dos primeiros estudos modernos acerca de Patrício, fase que pode ser classificada como uma tentativa de coleta, reunião e sistematização dos documentos e também de disputas identitárias em torno de seu nome. Neste período, a preocupação central dos autores dos principais trabalhos era definir qual a verdadeira igreja da Irlanda. O foco dos debates se dá entre grupos protestantes e católicos, principalmente no século XVII, no qual Patrício era o início de tudo, o argumento central de qualquer tese desta natureza. Na sequência, é analisada a primeira metade do século XX, com ênfase na obra *The Life of Saint Patrick and his place in History*, publicada em 1905 por John Bagnell Bury, devido ao impacto que ela teve nos estudos patriciológicos, uma vez que, mesmo com outras publicações importantes tendo aparecido no mesmo ano, foi esta obra que impulsionou os debates em Patriciologia por praticamente meio século. Embora as teses de Bury tenham sido combatidas muito antes, foi somente em 1962, com a publicação de *Patrick and his biographers* de Daniel Binchy, que elas saíram dos holofortes de forma definitiva. Por fim, o leitor encontra uma sistematização dos estudos sobre a vida e a obra de Patrício após o fim da preponderância das interpretações de Bury.

Ou seja, a história dos Estudos Patriciológicos possui pelo menos dois marcos cronológicos decisivos: 1905 e 1962.

## **1.1 - Alguns apontamentos sobre o início dos Estudos Patriciológicos**

A primeira biografia moderna de Patrício, *De Vita S. Patricii*, foi escrita por Richard Stanihurst, em 1587. De acordo com Ludwig Bieler, a obra de Stanihurst, além deste caráter inaugurador, pouco acrescenta aos estudos patriciológicos, até porque, no período em questão, ninguém imaginava que os textos escritos pelo próprio Patrício, a *Confessio* e a *Epistola*, ainda existiam<sup>18</sup>. Segundo Bernadette Cunningham e Raymond Gillespie, além desta obra, tudo que podemos ter de informação está relacionado ao desenvolvimento do culto de Patrício como um Santo, pois este já era bem estabelecido na Irlanda antes de 1500<sup>19</sup>. Segundo os autores, a comunidade irlandesa já contava neste período com diversas lendas sobre ele, disponíveis por meio da *Bethu Phátraic*, uma vida de Patrício escrita por volta do fim do século IX<sup>20</sup>. Além disso, relíquias atribuídas a ele eram veneradas e havia lugares de peregrinação vinculados a seu nome, como *Lough Derg*, representado em associação com o fenômeno do *Purgatorium*, que analisamos no terceiro capítulo desta Tese.

---

<sup>18</sup>BIELER, Ludwig. Op. Cit., p.12.

<sup>19</sup>CUNNINGHAM, Bernadete; GILLESPIE, Raymond. The Most adaptable of Saints': The Cult of St. Patrick in the Seventeenth Century. *Archivium Hibernicum*, Vol. 49, p. 82-104, 1995.

<sup>20</sup>CUNNINGHAM, Bernadete; GILLESPIE, Raymond. Op. Cit., p. 82.

Somente no século XVII, temos uma maior abundância de trabalhos. Segundo Mario Esposito, o francês Jean de Launoy (1603-1678) teria sido o primeiro autor a negar a existência de Patrício<sup>21</sup>. Em 1624, foi publicado o famoso *Florilegium insulae sanctorum*, de autoria de Thomas Messingham, e em 1629, Philip O’Sullivan Beare, um irlandês exilado, publicou em Madri o *Patriciana Decas*, importantes obras para os estudos patricianos. A primeira delas, por exemplo, contém uma edição do *Tractatus de Purgatorio*. Lemos na síntese elaborada por Bieler<sup>22</sup> que Henry FitzSimon produziu o *Catalogus Praecipuorum Sanctorum Hiberniae*, uma lista de santos irlandeses acompanhada de referências bibliográficas, e Stepehn White, a partir de visitas à bibliotecas alemãs, copiou tudo que conseguiu no que diz respeito a textos que poderiam interessar aos estudiosos de temáticas irlandesas<sup>23</sup>. Bieler caracteriza estes esforços como “o ressurgimento do tema e a busca por textos originais<sup>24</sup>”. Exceto pela obra de Launoy, estes trabalhos apontam Patrício como o fundamento do catolicismo irlandês<sup>25</sup> e exercerão uma grande influência nos escritos do protestante James Ussher, que em 1639 publicou sua obra *Britannicarum ecclesiarum antiquitates*. Bieler diz que esta obra representou um “movimento decisivo” no campo dos estudos patriciológicos e que permaneceu como “a grande referência da área por pelo 200 anos”. Segundo ele, mesmo os pesquisadores católicos, como John Colgan e os primeiros bolandistas<sup>26</sup>, “eram grandes dependentes desta obra”<sup>27</sup>. Ussher foi também o

---

<sup>21</sup> ESPOSITO, Mario. Op. Cit., p. 9. Ao longo deste primeiro Capítulo o leitor pode conferir de forma mais detalhada esta teoria que afirma que Patrício, na verdade, nunca existiu, trata-se apenas do nome pelo qual Paládio ficou conhecido.

<sup>22</sup>BIELER, Ludwig. Op. Cit., p. 13.

<sup>23</sup> IBID, p. 13.

<sup>24</sup> IBID, p. 13.

<sup>25</sup> CUNNINGHAM e GILLESPIE. Op. Cit., p. 93.

<sup>26</sup> Um grupo de pesquisadores jesuítas continuadores da obra de Johannes Bollandus, de onde deriva seu nome. O principal objeto de estudo dos Bolandistas é a hagiografia e o culto dos Santos.

<sup>27</sup> BIELER, Ludwig. Op. Cit., p. 13.

primeiro pesquisador a consultar os documentos referentes a Patrício presentes no *Livro de Armagh*.

Enquanto O’Sullivan Beare queria mapear a continuidade do catolicismo irlandês desde Patrício, a intenção de Ussher era demonstrar o oposto, ou seja, que o protestantismo sim era que caracterizava um retorno a estes caminhos e ensinamentos do tempo da introdução do Cristianismo na Irlanda. Para Cunningham e Raymond, o verdadeiro problema não era apenas saber qual era a natureza da Igreja irlandesa nos primeiros anos do Cristianismo na Ilha ou quais eram suas formas administrativas, mas sim qual era a verdadeira igreja da Irlanda<sup>28</sup>. Segundo Alan Ford, para ter sucesso em sua empreitada, Ussher reuniu o máximo de documentos que conseguiu obter relacionados à História do Cristianismo na Irlanda e na Britânia, e tinha como preocupação mostrar que Armagh, “fundada” por Patrício, não tinha vínculos com Roma, sendo a Igreja da Irlanda completamente independente desde os primórdios<sup>29</sup>. Este autor também ressalta, concordando com o argumento de Bieler, que o trabalho de Ussher, apesar do envolvimento em debates de caráter denominacional, forneceu pela primeira vez um estudo amplo dos textos sobre a vida de Patrício, integrando manuscritos e dando início ao processo que permitirá mais adiante a comparação sistemática dos mesmos<sup>30</sup>. Assim, apesar de pertencer a uma tradição protestante e ocupar um dos papéis principais nos conflitos teológicos entre os movimentos da reforma e contra-reforma irlandesa, Ussher, contando inclusive com a colaboração de estudiosos católicos, trabalhou para elaborar uma cronologia da História da

---

<sup>28</sup>CUNNINGHAHM e GILLESPIE. Op. Cit., p. 92.

<sup>29</sup>FORD, Alan. *James Ussher, Theology, History, and Politics in Early-Modern Ireland and England*. Nova York: Oxford Press, 2007.

<sup>30</sup>FORD, Alan. Op. Cit., p. 123.

Igreja na Irlanda em seus primeiros séculos, realização que ele considerava uma importância de primeira ordem<sup>31</sup>.

O hagiógrafo franciscano irlandês John Colgan escreveu duas obras importantes para os estudos patriciológicos. A primeira delas, *Acta Sanctorum Hiberniae*, foi publicada em 1645, com o suporte financeiro de Hugh O'Reily, arcebispo de Armagh. Trata-se de uma história da Igreja irlandesa enfocando o papel dos santos como principais agentes restauradores em tempos de crise<sup>32</sup>. A segunda, *Trias Thaumaturga*, foi publicada em 1647. A obra contém três vidas latinas de Patrício disponibilizadas pela primeira vez a partir de manuscritos oriundos do continente europeu, a terceira delas é uma cópia de uma tradução do irlandês para o latim da *Bethu Phátraic*, que Colgan chamou de *Vita Tripartita*, como a obra passou a ser conhecida desde então<sup>33</sup>. Bieler também nos chama atenção para James Ware, um discípulo de Ussher, que, em 1656, publicou uma obra chamada *Sancto Patricio adscripta opuscula*, que contém a primeira edição completa dos documentos patricianos, e para a obra *Acta Sanctorum*, publicada em 1668 pelos Bolandistas, em que, segundo Bieler, o autor do *Comentarius praeivius*, provavelmente Daniel Paperbroch, reclama dos biógrafos de Patrício por apresentarem um maior interesse nos milagres do que na cronologia de sua vida<sup>34</sup>. Em 1691, o teólogo anglicano Henry Maurice apresenta idéias semelhantes a de Launoy sobre a existência de Patrício, afirma Esposito<sup>35</sup>. Ao fim do século XVII, parece que os católicos venceram os debates contra Ussher, pelo menos foi esta a conclusão a que

---

<sup>31</sup> FORD, Alan. Op. Cit., p. 214.

<sup>32</sup> CUNNINGHAHM e GILLESPIE. Op. Cit., p. 93.

<sup>33</sup> BIELER, Op. Cit., p. 14.

<sup>34</sup> IBID, p. 15.

<sup>35</sup> ESPOSITO, Mario. Op. Cit., p. 9.

chegaram Cunningham e Gillespie: “ninguém mais desafiava a posição de São Patrício como o primeiro católico da Irlanda<sup>36</sup>”.

No que diz respeito ao século XVIII, Bieler afirma que ele “não produziu qualquer obra de Patrício que valha a pena mencionar<sup>37</sup>”. O autor considera o período como “de esterilidade em estudos hagiográficos<sup>38</sup>”. Todavia, segundo Bridget MacCormack, somente à primeira vista parece ser assim e que a questão precisa ser melhor analisada<sup>39</sup>. A autora conseguiu localizar uma única vida de Patrício produzida no período em questão. Trata-se de um texto anônimo chamado *The life of the most eminent and truly illustrious bishop, St Patrick*, publicada em Dublin em 1746. Por este motivo, ela chega a concordar com Bieler, de forma acertada, de que sua tese é bem fundamentada “no que diz respeito aos estudos patriciológicos<sup>40</sup>”. No entanto, ela afirma que o período não é “estéril”, havia diálogos sim, só que eles são de outra natureza. Eles não se restringem ao mundo acadêmico, por vezes tratava-se de planfetagem, por exemplo, ligada à manutenção de tradições de caráter popular. Estes debates foram, inclusive, responsáveis por uma alteração no que diz respeito às percepções de Patrício, devido à circunstâncias específicas do século XVIII. Patrício seria um representante do homem irlandês daquele século e, segundo a autora, qualquer estudo que contemple, por exemplo, as celebrações do dia de São Patrício irá perceber que o mesmo tinha importância para diversos grupos da sociedade irlandesa, afinal, trata-se do único Santo irlandês que ocupava a posição de uma figura nacional, entre os nativos irlandeses e os velhos ingleses. Patrício agora era usado como um garantidor da unidade,

---

<sup>36</sup>CUNNINGHAM e GILLESPIE. Op. Cit., p. 100.

<sup>37</sup>BIELER, Ludwig. Op. Cit., p. 15.

<sup>38</sup>BIELER, Ludwig. Op. Cit., P. 15.

<sup>39</sup>MACCORMACK, Bridget. *Perceptions of St. Patrick in Eighteenth-Century Ireland*. Dublin: Four Courts Press, 2000.

<sup>40</sup>MACCORMACK, Bridget Op. Cit., p. 1.

um defensor da estabilidade da constituição e do Estado irlandês<sup>41</sup>. Estas percepções e adaptações do culto de Patrício ao Estado Nacional seriam as principais contribuições deste século, segundo MacCormack<sup>42</sup>. De forma paralela a estes debates, também contrariando em certa medida a idéia de Bieler, que via uma “esterilidade” no século XVIII com relação aos estudos patriciológicos, Esposito lembra que Edward Ledwich publicou em 1790 uma obra chamada *Antiquities of Ireland*, em que defende a tese de que Patrício era tão lendário quanto o Rei Arthur<sup>43</sup>.

Em 1864, James Henthorn Todd publicou sua obra *St. Patrick, Apostle of Ireland, a Memoir of his Life and Mission*, caracterizando Patrício como anti-Romano. Ou seja, “um bispo que chegou sem ser comissionado pelo Papa e estabeleceu uma Igreja independente de Roma”, nas palavras de Daniel Binchy<sup>44</sup>. Andrew O’Brien e Linde Lunney afirmam que Todd estava no centro da vida acadêmica irlandesa do século XIX<sup>45</sup>. Sendo assim, sua obra foi bastante lida e comentada nos círculos intelectuais da época. Para sustentar sua tese de uma ausência romana na missão de Patrício, Todd rejeitava a idéia de que os documentos contidos no *Livro de Armagh* eram obras do século V, algo que o tempo se encarregou de tornar evidente. Comentando esta questão, Binchy disse que Todd “chegou a uma decisão correta, por um motivo equivocado”<sup>46</sup>. De qualquer forma, para este mapeamento do desenvolvimento dos estudos patriciológicos realizado aqui, importa o fato de que esta

---

<sup>41</sup> IBID., p. 16-29.

<sup>42</sup> IBID, p. 46; 57 87 97.

<sup>43</sup> ESPOSITO, Op. Cit., p. 9.

<sup>44</sup> BINCHY, Daniel. Patrick and his Biographers: Ancient and Modern. *Studia Hibernica*, Nº 2, p. 7-173, 1962. A citação encontra-se na página 11.

<sup>45</sup> O’BRIEN, Andrew; LUNNEY, Linde. “Todd, James Henthorn”. In: QUINN, James; MCGUIRE, James. *Dictionary of Irish Biography*, Cambridge Press and Royal Irish Academy, 2010. <http://dib.cambridge.org/> (data do acesso: 07/03/2012).

<sup>46</sup> BINCHY, Daniel. Op. Cit., p. 51.

discussão levantada por Todd sobre os documentos de Armagh ocupará grande espaço nos debates *in re patriciana*, pelo menos até 1962.

Após a obra de Todd, podemos dizer que este século não trouxe avanços tão significativos no que diz respeito aos estudos patriciológicos do ponto de vista crítico. Assim, se o século XVII teve a obra de Ussher, podemos dizer que o XIX foi marcado pela proeminência do trabalho de Todd. Até mesmo Esposito nutre profundo respeito pela obra de Todd e se refere a ela como “a primeira tentativa séria nos tempos modernos de se abordar a problemática patriciana de forma acadêmica”<sup>47</sup>. No entanto, ele observa que, em 1851, o teólogo alemão C.G. Schoell, contrariando as idéias de Todd de um apóstolo nacional, já relacionou as identidades de Patrício e Paládio, mostrando que possivelmente se tratava de um mesmo missionário. Para corroborar com esta tese, J. F. Shearman publicou sua teoria dos “três Patrícios”, sendo eles: Paládio, Sén Patrick, e o próprio Patrício autor da *Confessio e Epistola*<sup>48</sup>. Em 1878, o Reverendo Morris publica sua *Life of St. Patrick*. Em 1883, o estadunidense Moncure D. Conway publica *The St. Patrick Myth*, aponta Esposito<sup>49</sup>, que é quem não nos deixa esquecer que muito antes de Zimmer, de quem falamos mais adiante, já havia uma tradição de autores que apresentavam uma interpretação alternativa sobre Patrício. Mais uma *Life of St. Patrick* é publicada em 1892 por Sylvester Malone. Em 1893, Julius von Pflugk-Harttung publicou a obra *Die Schriften S. Patricks*, questionando a cronologia das obras de Patrício<sup>50</sup>. Esposito menciona ainda a *Literary history of Ireland*, publicada por Douglas Hyde em 1899. Nesta obra, o autor diz que o

---

<sup>47</sup>ESPOSITO, Mario. Op. Cit., p. 9

<sup>48</sup>IBID., p. 10.

<sup>49</sup>IBID., p. 10.

<sup>50</sup>IBID., p. 11.

Patrício que escreveu a *Confessio* ficou com o crédito das ações de outras pessoas<sup>51</sup>. Além disso, Edmund Hogan publicou uma edição completa dos textos de Muirchú e Tírechán e Whitley Stokes publicou o texto irlandês da *Vita Tripartita* junto com uma edição atualizada dos documentos de Armagh<sup>52</sup>.

Os debates até o presente momento, podemos perceber, foram mais de caráter teológico, denominacional e vinculados à disputas identitárias. Basicamente, alguns estudiosos argumentando em favor da idéia de que o protestantismo seria um retorno aos primeiros caminhos ensinados por Patrício, como Ussher, Todd e outros, enquanto que os católicos, como Messingham e O'Suulivan Beare, por exemplo, afirmavam uma continuidade entre Patrício e o catolicismo irlandês. Trata-se de uma questão relacionada com a construção de identidades, que são sempre baseadas em representações que os grupos ou as pessoas fazem de si mesmas e dos outros. Isto significa falar em jogos de poder, principalmente o de configurar representações, uma vez que a identidade só pode ser elaborada a partir do outro, do diferente. Parece mesmo que Patrício era o “mais adaptável dos Santos”, como, de forma irrefragável, Cunningham e Gillespie souberam ler<sup>53</sup>. No século vindouro, os debates ganham um teor mais historicista, se tornam cada vez mais técnicos e, embora não desprovidos destas disputas de identidades, os argumentos se detêm mais à documentação. Embora tenha sido preciso todo este desenvolvimento nos estudos patriciológicos para que tenhamos atingido tal estágio crítico, podemos dizer que a Patriciologia, no sentido mais elaborado do termo, nasce aí. É este o tema que vemos no próximo tópico.

---

<sup>51</sup>IBID., p. 11.

<sup>52</sup>BIELER, Ludwig. Op. Cit., p.17.

<sup>53</sup>CUNNINGHAHM e GILLESPIE. Op. Cit.

## 1.2 - Patriciologia e Ciência da História: de Bury a Binchy

Após longo período de intensos debates sobre a natureza da Igreja irlandesa, podemos dizer que a maior colaboração das gerações de pesquisadores envolvidos nestas discussões foi a edição e publicação, contando inclusive com algumas revisões, das principais obras necessárias para os estudos sobre a vida de Patrício. A *Confessio* e a *Epistola* e os documentos do *Livro de Armagh*, bem como outros documentos que os historiadores da época costumavam usar para escrever sobre ele, estavam disponíveis. O fator preponderante para a mudança de direção nas interpretações é que, a partir de agora, não se estudava mais Patrício apenas como uma tentativa de defender doutrinas teológicas ou em busca de argumentos para sustentar teses de caráter denominacional. Ao contrário, havia um desejo de se conhecer o Patrício Histórico, separá-lo do que era considerado no período como uma fantasia medieval, ou seja, a obra de Muirchú. O principal tom dos discursos era historicista empirista, acreditava-se na neutralidade e na possibilidade de reviver o passado “como realmente aconteceu”, de acordo com o famoso *dictum* do alemão Leopold von Ranke<sup>54</sup>.

Logo em 1901, o alemão Heinrich Zimmer, professor de Filologia Céltica da Universidade de Berlim, escrevendo sobre o que ele chamava de *Keltische Kirsche*<sup>55</sup> para o volume X da *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirsch*, indo ao encontro de uma tradição de autores que negaram a existência de Patrício, também levantou sua voz. A obra teve repercussão imediata e, sob supervisão de Stokes, já no ano seguinte, uma tradução para língua inglesa de A. Meyer com o título de *The Celtic Church in Britain and*

---

<sup>54</sup> Trata-se da célebre expressão *wie es eigentlich gewesen*. RANKE, Leopold Von. *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*. Leipzig: 1885.

<sup>55</sup> Igreja céltica.

*Ireland* estava disponível. Zimmer na época contava com 5 manuscritos da *Confessio* e 4 da *Epistola* e conhecia os documentos do século VII e posteriores, aos quais ele se referia como os criadores das lendas sobre Patrício. Levando em consideração estudos prévios de Colgan, Todd, e do próprio Stokes, e analisando a documentação, concluiu que o Patrício histórico não poderia ter sido o fundador da Igreja da Irlanda e muito menos ter realizado no século V as ações que os hagiógrafos do século VII lhe atribuíam<sup>56</sup>. Segundo Zimmer, o *historical Patricius* e o *Palladius of Prosper*<sup>57</sup> nada mais eram do que a mesma pessoa<sup>58</sup>. O autor sugere que o britânico Succat, fazendo referência ao seu título romano *Patricius*, se apresentava na Irlanda como Succat Patricius, sendo apenas este segundo nome usado em seus escritos. Nunca houve, então, um Patrício, apóstolo dos irlandeses. O que conhecemos como tal, nada mais seria do que Paládio, que ficou conhecido como seu antecessor<sup>59</sup>.

O ano de 1905 foi muito produtivo para os Estudos Patriciológicos. John Healy, Arcebispo de Tuam, publicou sua *The Life and Writing of St. Patrick*. Newport White apresentou uma nova edição das obras de Patrício, *Libri Sancti Patricii: The Latin writings of St. Patrick* e J.B. Bury publicou a obra que estará envolvida em praticamente todos os debates sobre a vida de Patrício pelos próximos 50 anos, intitulada *Life of Saint Patrick and his place in History*.

A obra de Healy manteve uma argumentação tradicional, praticamente um combate ao racionalismo que tomava conta dos Estudos Patriciológicos. Apesar de determinada parte da obra comentar estas interpretações segundo as quais haveria pelo menos três

---

<sup>56</sup> ZIMMER, Heinrich. *The Celtic Church in Britain and Ireland*. Traduzido por: A. MEYER. Londres: Ballantyne Press, 1902. p. 29.

<sup>57</sup> Aqui Zimmer faz referência aos comentários de Próspero da Aquitânia sobre Paládio: “*Ad Scottos in Christum credentes ordinatus a papa Caelestino Palladius primus episcopus mittitur*”. Cf. Prosper, Chron., (Pl 50. 535 ff.).

<sup>58</sup> ZIMMER, Heinrich. Op. Cit., p. 35.

<sup>59</sup> IBID., p. 39.

Patrícios<sup>60</sup>, para o Arcebispo Healy, só há um único Patrício, que foi para a Irlanda no ano de 432 enviado pelo Papa Celestino, converteu toda a Ilha e morreu em 493, com 120 anos de idade. Segundo Binchy, quem quiser procurar pelo Patrício tradicional que vá à obra de Healy, pois ela é o lugar certo para encontrá-lo<sup>61</sup>. Um outro que comentou sobre o tema foi Bieler, ele caracterizou Healy como “de volta ao estágio pré-crítico”<sup>62</sup>.

A obra de Newport White também ficou em segundo plano, mas ela não tinha pretensão de apontar novas interpretações de caráter geral sobre a vida de Patrício e nem seu lugar no desenvolvimento da Igreja no Ocidente, como alerta o próprio autor. Seu objetivo era fornecer uma nova edição e tradução da *Confessio* e da *Epistola*<sup>63</sup>. Todavia, explicando a importância de um novo trabalho sobre estes documentos, White acaba se contradizendo e criando um problema interno em sua obra, pois começa afirmando que são as únicas evidências que devem ser utilizadas para a escrita de uma vida de Patrício<sup>64</sup>, mas, por outro lado, diz também que a única data sobre a qual vários estudiosos do tema concordam, incluindo o próprio autor, é a da morte de Patrício em 461<sup>65</sup>, hipótese baseada em documentos posteriores ao século V, uma vez que nenhum dos escritos de Patrício fornece qualquer indício que permita interpretação de natureza semelhante. Esta foi a data assumida por Bury, por exemplo.

Edward Arthur Thompson lembra que quando Bury publicou sua obra, ela “foi a última palavra no assunto e encerrou os estudos acerca de Patrício por um geração inteira”

---

<sup>60</sup> HEALY, John. *The Life and Writings of Saint Patrick*. Dublin: M.H. GILL & SON, 1905. P. 624-632.

<sup>61</sup> BINCHY, Daniel. Op. Cit., p. 51.

<sup>62</sup> BINCHY, Daniel. Op. Cit., p. 17.

<sup>63</sup> WHITE, Newport J.D. *Libri Sancti Patricii: The Latin writings of St. Patrick*. Dublin: University Press, 1905. p. 220.

<sup>64</sup> IBID., p. 221.

<sup>65</sup> IBID., p. 230.

e parecia que “ninguém poderia melhorá-la”<sup>66</sup>. O próprio Binchy, que foi um dos maiores adversários que a obra de Bury encontrou, lembra o fato de que os estudos patriciológicos na Irlanda entre 1905 e 1940 permaneceram “sob a sombra deste historiador” e que, “em todas as questões essenciais sobre Patrício, o seu trabalho era ainda a grande referência”<sup>67</sup>. Segundo Bieler, por exemplo, as obras de Healy e Bury separam duas eras em Patriciologia, de um lado, a crença acrítica dos antiquários, que agora faria parte do passado, e, de outro, o racionalismo<sup>68</sup>. Em linhas gerais, parece ser mesmo esta a tendência, ou seja, considera-se a obra de Bury como o início do criticismo moderno com relação aos estudos patriciológicos.

Quando Bury foi apontado como *Regius Professor* de História Moderna na *Cambridge University*, apresentou para sua aula inaugural uma palestra intitulada “*The Science of History*”, em que proferiu uma de suas frases mais célebres: “A História é uma ciência, nem menos e nem mais”<sup>69</sup>. Doris S. Goldstein o menciona como um historiador “britânico” que já apresentava contribuições originais para a especulação sobre a natureza do conhecimento histórico antes mesmo de Collingwood<sup>70</sup>. Esta busca por uma história científica será o diferencial dos estudos de Bury sobre Patrício.

A tese defendida por Bury em sua *Life of St Patrick and his Place in History* é que devemos compreender Patrício localizando-o contextualmente no interior do Império Romano do Ocidente. O lugar de Patrício na história está reservado como um cristianizador de povos bárbaros no processo do avanço do cristianismo para além das fronteiras do

---

<sup>66</sup> THOMPSON, E.A. *Who was Saint Patrick?* New York: St. Martin's Press, 1986. p. 176.

<sup>67</sup> BINCHY, Daniel. Op. Cit., p. 13.

<sup>68</sup> BIELER, Ludwig. Op. Cit., p. 19.

<sup>69</sup> “Ainda não se tornou algo supérfluo insistir que a História é uma ciência, nem menos e nem mais; e ainda que alguns que admitam isso teoricamente, hesitam quando diante das consequências que esta afirmação envolve”. BURY, J.B. Inaugural. Cambridge: Cambridge University Press, 1904, p. 1.

<sup>70</sup> GOLDSTEIN, Doris S. *J. B. Bury's Philosophy of History: A Reappraisal*. *The American Historical Review*, Vol. 82, No. 4. p. 896-919, 1977,

Império Romano. Sua maior contribuição foi colocar a Irlanda em conexão com a Igreja do Império, fazendo-a se tornar parte da cristandade universal. A conversão da Irlanda é vista como um apêndice para a história do Império Romano, apenas mais um episódio notável entre uma série de conversões no norte da Europa<sup>71</sup>.

Bury partiu de um exame metódico das fontes. Ele não estava interessado em querelas teológicas e denominacionais como aquelas do século XVII, mas sim em constituir uma narrativa baseada no criticismo dos inúmeros documentos que ele conseguiu reunir sobre a vida de Patrício, o que representa uma idéia comum às obras históricas do período, isto é, a crença na objetividade racional e na neutralidade da atividade do historiador.

Por não ter se baseado apenas no escritos de Patrício para construir sua narrativa, ele aceita como fato histórico a fundação de Armagh por Patrício logo após sua volta de Roma<sup>72</sup> e a existência de um alto rei na Irlanda durante o período em que Patrício tentava cristianizar os irlandeses<sup>73</sup>. Antes de 1905, acreditava-se que Patrício teria morrido no ano de 492 ou 493 após cerca de 60 anos de jornada missionária na Irlanda. Bury reduz este tempo para 30 anos e adota o ano de 461 como a data da morte de Patrício, como na obra de Newport White, que mencionamos mais acima.

Apesar de todo o reconhecimento em torno da obra de Bury, o Patrício que ele construiu apresenta também vários problemas, pois ele é uma mescla da imagem do Patrício apresentado em seus próprios textos com o Patrício dos textos medievais. Sua obra foi sim questionada e é preciso dizer que se ela conseguiu esta aceitação imediata, isto se deu graças à questões identitárias de caráter um pouco distinto das intenções racionalistas

---

<sup>71</sup> BURY, J.B. *The Life of St. Patrick and his place in History*. New York: BMC, 1905. p. 5.

<sup>72</sup> “Nenhuma ação de Patrício teve consequências mais decisivas para a história eclesiástica da ilha do que a fundação, logo após seu retorno de Roma, da igreja e mosteiro de Ardd Mache, no reino de Oriel”. BURY, J.B. Op. Cit. p. 154.

<sup>73</sup> BURY, J.B. Op. Cit. 1905. P. 112.

que o próprio Bury almejava. A obra tem qualidades científicas inquestionáveis e apresenta uma tentativa de manter o equilíbrio entre as interpretações predominantes por meio do rigor do método histórico. O problema é que suas principais teses favoreciam as origens romanas do cristianismo irlandês, o que de certa forma a beneficiou. Esta hipótese também é sustentada por Binchy. Segundo ele<sup>74</sup>, o sucesso da obra de Bury tem a ver com a aprovação de sua interpretação, que aponta uma missão romana de Patrício e a existência de uma alta realeza na Irlanda no século V, por Eóin Mac Neill, que era o historiador mais respeitado da historiografia irlandesa no tempo em que Bury publicou seu livro. Mac Neill foi professor de *Early Irish History* na *University College Dublin*, ministro da educação, e era visto como o pai dos estudos modernos relacionados à História Medieval da Irlanda. O fato de Bury ter contado com este apoio foi fundamental para sua obra conseguir eclipsar outras interpretações.

Em 1942, todavia, a obra de Bury sofreu o primeiro de três ataques que darão fim a sua hegemonia. Thomas Francis O’Rahilly, em uma palestra intitulada “*The two Patricks*”<sup>75</sup>, ministrada no *Trinity College Dublin*, apresentou uma nova teoria sobre Paládio-Patrício. Segundo o autor, nas vidas Medievais de Patrício, os hagiógrafos fazem confusão acerca de dois diferentes missionários, Paládio-Patrício, que veio pra Irlanda em 431 e morreu em 461 e Patrício, autor da *Confessio* e *Epistola*, que veio em 461 e morreu em 492.

Enquanto isso, em Copenhague na Dinamarca, Bieler, após trabalhar intensamente com a documentação patriciana, publica nos números 11 (1950) e 12 (1951) do periódico *Classica et Mediaevalia* o que se tornará a edição mais elaborada já realizada da *Confessio* e da *Epistola* baseada nos oito manuscritos existentes. O texto foi reimpresso em dois

---

<sup>74</sup> BINCHY, Daniel. Op. Cit. 1962.

<sup>75</sup> A palestra foi publicada posteriormente em forma de livro. O’RAHILLY, Thomas Francis. *The Two Patricks: a lecture on the history of Christianity in Fifth-Century Ireland*, Dublin: DIAS, 1942.

volumes pela *Irish Manuscriptis Comission* com o título de *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi*, em Dublin no ano de 1952. Esta edição será considerada o cânone para qualquer um que decida trabalhar com as cartas de Patrício. Sua versão mais atual aparecerá em 1993 publicada pela *Royal Irish Academy*.

No ano seguinte, em *The Place of Saint Patrick in Latin language and Literature*, outro artigo de sua autoria, Bieler diz que dificilmente podemos encontrar um autor latino que tenha sido estudado de forma tão isolada de seu contexto cultural como Patrício. Segundo ele, com exceção de Bury, M. Roger, F.R. Montgomery Hitchcock, Esposito, M. Tierney, P. Grosjean e D.S. Nerney, por séculos, os pesquisadores se dedicaram a compreender Patrício em seu contexto irlandês, ignorando o contexto latino. Trabalho ao qual Bieler se incube de realizar, já que os autores que esboçaram esforços neste sentido eram historiadores ou teólogos e, segundo ele, uma tarefa desta natureza deveria ser realizada por um linguista ou estudante de literatura. Seu objetivo era mostrar Patrício em seu contexto cultural, explorar sua latinidade e apresentar seus escritos como documentos da literatura latina<sup>76</sup>.

Refletindo sobre o contexto cultural de Patrício, Bieler lembra que ele era um nativo da Britânia Romana. Sua família pertencia a uma elite romanizada e seus pais eram religiosos. A língua oficial destes círculos era o latim, que os britânicos aprendiam na escola. Bieler parte do pressuposto de que para o seu treinamento religioso, Patrício foi para a Gália, onde ele ouvia latim, mas um latim um pouco diferente do que ele estava habituado a ouvir na escola. O autor acredita que este novo contexto, tendo o latim como língua oficial, usado para a escrita, pregações, ensinamentos, entre outros, significou um novo

---

<sup>76</sup>BIELER, LUDWIG. The Place of Saint Patrick in Latin Language and Literature. *Vigiliae Christianae*, Vol. 6, Nº 2, p. 65-68, 1952.

começo para Patrício. Segundo Bieler, embora Patrício tenha tido certo domínio do latim, ele nunca se tornou um escritor ou um falante fluente do idioma. Patrício era um leitor constante da Bíblia, o que podemos perceber em suas numerosas citações e também em sua fraseologia<sup>77</sup>. Todavia, para Bieler, ele não foi um *homo unius libri*. O autor acredita que durante sua preparação, Patrício deve ter estudado pelo menos a literatura da patrologia latina, embora esta influência não seja facilmente demonstrável<sup>78</sup>. Entretanto, o autor diz que Patrício era familiar com a legislação eclesiástica de sua época, conhecia a liturgia e é possível que tenha lido Cipriano, Santo Agostinho, Atanásio, São Martin de Tours, Sechnall e João Cassiano<sup>79</sup>.

Todavia, John O'Meara escreve um artigo em 1956<sup>80</sup> rebatendo as idéias de Bieler. Segundo ele, Patrício pode até ter lido as *Confessiones* de Agostinho, uma vez que a vida do africano devia ser conhecida nos segmentos monásticos nos quais Patrício esteve, principalmente por causa da campanha agostiniana contra Pelágio. O autor inclusive levanta alguns pontos em comum entre as duas confissões<sup>81</sup>. Apesar disso, ele acredita que a verdadeira inspiração por trás da *Confessio* de Patrício é a Bíblia, especialmente os Salmos e o Novo Testamento, em particular os evangelhos e as cartas de Paulo aos Coríntios. Mesmo se Patrício leu Agostinho, não há indícios suficientes que nos permitam afirmar que ele fez uso desta obra, nem mesmo o título *Confessio*, pois trata-se de uma palavra que aparece diversas vezes nas escrituras<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> Em vários momentos Patrício toma emprestado motivos bíblicos para compor sua narrativa, algo que mostramos em mais detalhes na análise de suas obras, no terceiro capítulo.

<sup>78</sup> BIELER, LUDWIG. Op. Cit. 1952. p. 68.

<sup>79</sup> IBID., p. 76.

<sup>80</sup> O'MEARA, John. The Confession of Saint Patrick and the Confessions of Saint Augustine, *Irish Ecclesiastical Record*, p. 190-7, 1956.

<sup>81</sup> IBID., p. 192-193.

<sup>82</sup> IBID., p. 197.

Quem gostou das críticas de O'Meara foi Mario Esposito, que no mesmo ano, em obra já mencionada<sup>83</sup>, desferiu o segundo golpe contra as teses de Bury. Endossando as teorias que questionam a existência de Patrício, o autor acredita que ele teria chegado na Irlanda por volta de 390, antes, portanto, de Paládio e não depois. Patrício e Agostinho podem ter sido contemporâneos, e por este motivo O'Meara não conseguiu identificar evidências de empréstimos entre as duas confissões<sup>84</sup>. O Patrício que expulsou as serpentes da Irlanda e que usou um trevo para demonstrar os mistérios da Trindade aos irlandeses nunca existiu. E, embora todos os autores de vidas de Patrício após Muirchú preferiram manter silêncio sobre esta questão, os atos do missionário são compostos por dois ou até mesmo três personagens diferentes<sup>85</sup>.

Apesar do novo ataque, a influência de Bury ainda persistia e tendo por base a nova cronologia patriciana que ele defendia, em 1961 celebraram-se 1500 anos da morte de Patrício. O Papa João XXIII manifestou-se à comunidade irlandesa, endereçando uma carta ao Cardeal D'Alton, arcebispo de Armagh, no dia 18 de fevereiro de 1961 por ocasião da abertura daquele que ficaria conhecido como "o ano de Patrício". No dia 25 de Junho, realizou-se o *Dublin Congress of the Patrician Year*. Muito se discutiu sobre a vida de Patrício durante este período. No contexto destas comemorações, patriciologistas de todas as áreas foram convidados a refletir sobre a condição atual dos estudos patriciológicos. Foi um ano de grande agitação para os pesquisadores, afinal, o nome de Patrício não interessava somente aos estudiosos de temas clássicos e medievais, mas a todos aqueles que,

---

<sup>83</sup> ESPOSITO, Mario. The Patrician Problem and a Possible Solution. *IRISH HISTORICAL STUDIES*, Vol. 10, Nº 38, p. 131-155. 1956.

<sup>84</sup> "O'Meara, em um excelente estudo, mostrou que não há evidência de qualquer natureza que nos permita assumir que Patrício tivesse qualquer conhecimento das Confissões de Agostinho, assim, sua conclusão é perfeitamente natural, se considerarmos que os dois escritores provavelmente foram contemporâneos". ESPOSITO, Mario. Op. Cit. p. 21.

<sup>85</sup> ESPOSITO, Mario. Op. Cit. P. 131-155.

de alguma forma, se dedicavam à compreensão da História da Irlanda, pois, os eventos do século V irlandês ficaram caracterizados como pertencentes a um período de transição importante.

Surgiram obras importantes, como *St. Patrick, Apostle of Ireland*, de John Ryan e *St. Patrick 461-1961* de Robert E. McNally. Foi o ano em que Christine Mohrmann deu suas palestras sobre o latim de Patrício, já de conhecimento do leitor, e a *The Armagh Diocesan Historical Society* publicou a obra *Seanchas Ardmhach: The Patrician Year 1961-62*, contendo a carta papal, muitos sermões e discursos das cerimônias ocorridas naquele ano, fotografias das festividades e 10 artigos sobre a vida e a obra de Patrício, escritos por pesquisadores como Máire de Paor, Ó Raifeartaigh, Aubrey Gwynn, entre outros. Ludwig Bieler, que já havia em 1949 publicado uma obra de síntese dos Estudos Patriciológicos, utilizada ao longo deste capítulo como referência, também contribuiu apresentando as suas *Reflections on the present state of patrician studies*, na qual fez considerações importantes sobre os principais temas relacionados a Patrício<sup>86</sup>. Neste artigo ele afirma, por exemplo, que O’Rahilly conseguiu balançar os fundamentos deixados por Bury, todavia não teve sucesso em substituir a reconstrução da vida de Patrício feita pelo pai da escola ortodoxa por algo que tivesse pelo menos “a metade da plausibilidade de suas teorias”<sup>87</sup>.

Foi preciso esperar até 1962, então, para que o primado de Bury chegasse ao fim. O golpe mortal veio quando Daniel Binchy publicou o estudo de caráter sistematizador mais completo já feito em Patriciologia: *Patrick and His Biographers: Ancient and Modern*<sup>88</sup>. Binchy não era um patriciologista. Ele se dedicou durante muito tempo à compreensão dos

---

<sup>86</sup> BIELER, Ludwig. Patriciology: Reflections on the Present State of Patrician Studies. *Seanchas Ardmhacha: Journal of the Armagh Diocesan Historical Society*, Vol. 4, Nº2, p. 9-36, 1961-62.

<sup>87</sup> BIELER, Ludwig. Op. Cit. 1961-1962. P. 35.

<sup>88</sup> BINCHY, Daniel. Op. Cit. 1962.

sistemas legais da Irlanda Antiga e, quando lia as Cartas de Patrício, sua intenção era apenas extrair delas o máximo de informações que elas pudessem fornecer sobre as condições políticas e sociais irlandesas. Possivelmente, justamente pelo fato de ter trabalhado na periferia dos estudos patriciológicos por mais de trinta anos, lido todas as fontes e acompanhado o debate de proporções gigantescas que o nome de Patrício tinha gerado é que foi capaz de fazer tal intervenção.

Tendo visto os debates do ano de Patrício, o que Binchy faz é analisar as principais teorias que até aquele momento propunham apresentar uma interpretação historicamente aceitável sobre Patrício e mostrar que todas elas continham falhas que as caracterizavam como sistemas incoerentes. Não era uma questão apenas com Bury, mas com toda uma geração de Patriciologistas que apresentava obras que Binchy considerava repletas de suposições arbitrárias, contradições, problemas e que, por isso, era impossível olhar para várias das interpretações apresentadas pelas mesmas como teorias historicamente justificáveis<sup>89</sup>.

Binchy enquadra os patriciologistas analisados em dois grandes grupos: 1) A escola ortodoxa, que acredita em um único Patrício histórico, apóstolo nacional da Irlanda, cuja missão durou de 432 até 461. Pertencem a esta linha de raciocínio: Mac Néil, Bury, Dr. Ryan, Bieler, Shaw, Aubrey Gwynn, entre outros; 2) Os tradicionais, ou seja, aqueles que sustentam que o Patrício do *Livro de Armagh* é na verdade uma síntese construída a partir das ações de dois ou mais missionários. Sylvester Malone, O’Rahilly e Esposito são alguns exemplos de autores que defendem este ponto de vista<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup>BINCHY, Daniel. Op. Cit, 1962. P. 7-173.

<sup>90</sup>BINCHY, Daniel. Op., Cit., p. 8.

O ponto chave da discussão é se as vidas escritas por Muirchú e Tírechán<sup>91</sup> são contemporâneas a Patrício. Binchy tenta explicar o porquê de um historiador da natureza de Bury ter chegado à conclusão que chegou sobre as hagiografias medievais de Patrício. Ele nos lembra que Bury vivia em uma época em que os historiadores estavam acostumados a retirar os trechos dos documentos que eram inconvenientes às teses que eles queriam apresentar, declarando que estas passagens tinham sido introduzidas posteriormente. Binchy afirma que podemos desculpar Bury neste sentido, pois ele estava agindo de acordo com o que era o costume de sua época entre os historiadores. Desta maneira, ele aponta para uma mudança no comportamento e no proceder historiográfico, pois, quase 50 anos depois que Bury publicou sua obra, agora os historiadores admitiam o princípio geral de que um documento deve ser aceito ou então rejeitado em sua totalidade. Não existe a possibilidade de partes do documento serem genuínas e outras partes serem falsas, pois ele é uma unidade.

O principal argumento de Bury e de todos os seus seguidores em favor das vidas Medievais de Patrício é o fato de que estes textos revelam a igreja da Irlanda em seu estágio mais primitivo, abordando as relações entre os cristãos e os pagãos, lembra Binchy<sup>92</sup>. A hipótese era de que como estes fatos narrados na documentação demonstram que o Cristianismo estava longe de se firmar como uma religião estabelecida na Irlanda, eles só podem datar dos tempos de Patrício. No entanto, não há qualquer evidência linguística ou semântica que possa caracterizar os textos de Muirchú e Tírechán como pertencentes ao

---

<sup>91</sup> Os dois hagiógrafos mais mencionados em *Patriciologia*.

<sup>92</sup> BINCHY, Daniel. *Op.*, Cit. p 48.

século V<sup>93</sup>. Além do mais, segundo Binchy, o paganismo ainda era muito forte no período em que os documentos de Armagh foram escritos<sup>94</sup>.

A obra de Muirchú mostra tanto a imagem do Patrício cristianizador de toda a Irlanda, que inclusive estará no dia do Juízo Final esperando pelos irlandeses no paraíso ao lado de Deus e de todas as personalidades importantes do Cristianismo, quanto a força do paganismo, pois o autor da *Vita Sancti Patricii* precisa apresentar um paganismo poderoso e desafiador para que Patrício, ao sobrepujá-lo, fosse ainda mais vitorioso. Só que Muirchú junta as duas representações em uma só. Ele mostra o paganismo forte, mas totalmente derrotado ainda no tempo de Patrício. Bury ressaltou apenas os trechos dos documentos de Armagh que mostram o paganismo forte, para caracterizá-los como próximos de Patrício no tempo; já Binchy, ao contrário, de forma acertada, nos lembra que os mesmos documentos descrevem o paganismo vencido e a Irlanda inteira cristianizada por Patrício. Trata-se então de saber se estas imagens acerca da condição do paganismo mostrado na obra fazem referências ao tempo de Patrício ou refletem o estado das relações entre pagãos e cristãos no próprio século VII, quando a obra foi escrita. A opinião sustentada por Binchy é esta última<sup>95</sup>.

Ele também afirma que o que os patriciologistas mais fizeram foi “preencher lacunas”<sup>96</sup>, literalmente. A divergência de opiniões é tal, que as discordâncias não são apenas entre as escolas tradicional e ortodoxa, mas até mesmo entre os trabalhos de patriciologistas do mesmo grupo. Há tantas versões de Patrício que, segundo Binchy,

---

<sup>93</sup>BINCENHY, Daniel. Op. Cit. p. 48.

<sup>94</sup> IBID., p 49.

<sup>95</sup>IBID., p. 48-50.

<sup>96</sup>IBID., p 9.

podemos dizer *quot homines tot sententiae*<sup>97</sup>. As partes necessárias para a composição desta história da vida e da obra de Patrício se perderam e provavelmente não serão encontradas, e do que restou, as únicas informações que um historiador pode aceitar como válidas são as que podemos extrair das próprias cartas de Patrício. Os documentos posteriores são todos suspeitos por um motivo ou por outro, afirma ele<sup>98</sup>.

Binchy mostrou cada problema que havia na obra de Bury. Se antes, grande parte dos patriciologistas fazia uso dos documentos do *Livro de Armagh* sem nenhuma restrição, a partir do trabalho de Binchy passou-se a ter o entendimento de que estes documentos são posteriores a Patrício e não são adequados para a construção de uma narrativa historicamente consistente sobre sua vida. Binchy e sua geração resolveram alguns problemas, mas também geraram outros, como vemos mais adiante. Mas, de qualquer forma, uma nova fase nos Estudos Patriciológicos começava.

### 1.3 – Patriciologia Contemporânea

Em 1968, R.P.C. Hanson publicou uma obra dedicando dois capítulos à questão do contexto britânico de Patrício<sup>99</sup>, ganhando notoriedade entre os patriciologistas. O autor acredita que um trabalho que pretenda abordar a obra de Patrício não pode deixar de apresentar considerações acerca do contexto da Britânia e da Igreja britânica do século V. Para ele, este ponto é essencial, não só pelo fato de Patrício ser um britânico, mas porque o

---

<sup>97</sup> BINCHY, Daniel. Op., Cit. p 10. A frase em questão quer dizer: “Cada cabeça uma sentença”, há quem possa preferir: “Há tantas opiniões quanto homens para sustentá-las”. Ou ainda, para aqueles que preferem traduções mais literais: “tantos homens quanto opiniões”. Trata-se de uma expressão originada da linha 454 da obra *Phormio* de Publius Terentius Afer.

<sup>98</sup> BINCHY, Daniel. Op., Cit. p 9.

<sup>99</sup> HANSON, R.P.C. *Saint Patrick: His Origins and Career*. London: Clarendon Press, 1968.

autor defende que foi na Britânia que Patrício aprendeu tudo o que sabia sobre as doutrinas cristãs e os ensinamentos bíblicos que lhe eram ministrados em latim. Hanson tenta, então, apontar os principais momentos da história da Britânia do século V e também explicar qual era a situação da Igreja bretã neste período.

A narrativa historiográfica da vida e da carreira missionária de Patrício da forma que Hanson apresentou já se mostra muito mais condizente com os problemas causados pela ausência de informações sobre o contexto em que Patrício viveu. Nos capítulos finais da obra, o autor escreve que “nós não podemos fornecer datas precisas para Patrício<sup>100</sup>”. Só podemos dizer que ele nasceu em “algum ano entre 388 e 408”, “pode ter recebido sua educação antes de 420” e que “seria legítimo conjecturar que ele nasceu por volta de 390”, foi raptado “próximo de 406”, “talvez tenha escapado em 412” e que voltou para a Irlanda como um bispo “em algum ponto entre 425 e 435” e “pode ser que tenha morrido por volta de 460”. Segundo o autor, o que nós podemos fazer é afirmar ou negar algumas coisas bastante específicas. Por exemplo, Patrício “provavelmente” não fez suas matrizes em Armagh. Ele educou alguns filhos de chefes das comunidades locais para a vida monástica e, “em alguma ocasião”, Patrício “pode ter viajado” com eles e “provavelmente” ele tenha se fixado em algum ponto onde poderia estabelecer uma educação regular<sup>101</sup>.

Apesar de fazer referências aos documentos Medievais e utilizá-los em parte da obra, Hanson demonstra já ter entendido a tese de Binchy de que somente a *Confessio* e a *Epistola* foram escritas por Patrício<sup>102</sup>. Isso levou Hanson a publicar as duas cartas de Patrício em latim com tradução para francês<sup>103</sup>, obra que logo em seguida ganhou também

---

<sup>100</sup> HANSON, R.P.C. Op. Cit., p. 188.

<sup>101</sup> IBID., p. 197.

<sup>102</sup> IBID., p. 75.

<sup>103</sup> HANSON, R.P.C. *Confession et Lettre a Coroticus*. Paris: DU Cerf, 1978.

uma versão em inglês<sup>104</sup>. Neste trabalho, o autor apresenta algumas informações sobre o latim de Patrício e afirma que a importância do mesmo se deve ao fato de nos proporcionar um pouco de conhecimento, embora seja indireto e fortuito, acerca da Irlanda do século V. A obra de Hanson abre caminho e fornece sugestões para fazermos várias interpretações relacionadas aos enunciados de Patrício contidos em suas duas cartas, por exemplo, como era o latim, os costumes e o credo da Igreja Bretã do século V. Segundo o autor, Patrício pode ser considerado um dos autores do *corpus* da literatura patrística e um dos “raros autores britânicos” deste período que podemos conhecer<sup>105</sup>.

E.A.Thompson, um classicista e historiador que se dedicava ao estudo da chamada Antiguidade Tardia<sup>106</sup>, principalmente as relações entre Império Romano e os povos considerados “bárbaros”, seguiu o mesmo raciocínio com relação aos documentos do século VII quando publicou sua obra sobre Patrício<sup>107</sup>. O autor também trabalhou insistentemente para tentar construir uma narrativa de caráter factual sobre Patrício. Como explica R.A. Markus, que escreveu uma pequena biografia intelectual de Thompson alguns anos após sua morte<sup>108</sup>, enquanto, entre as décadas de 50 e 80, os historiadores europeus associados com a tradição dos *Annales* estavam preocupados com conceitos como

---

<sup>104</sup> HANSON, R.P.C. *The Life and Writings of the Historical Saint Patrick*. New York: Seabury, 1983.

<sup>105</sup> HANSON, Op. cit. 1978, p. 54.

<sup>106</sup> Não é fácil determinar com precisão como a forma “Antiguidade Tardia” deve ser usada na constituição do discurso historiográfico. Thompson aborda os séculos IV e V da Era Comum e os temas que aparecem em sua obra são geralmente relacionados com os problemas enfrentados pelo Império Romano no período de maior migração de povos germânicos. Todavia, o termo é motivo de complexas discussões. O leitor interessado em acompanhar este debate específico deverá conferir, entre outras obras, sobretudo: AMARAL, Ronaldo. A Antiguidade Tardia nas discussões historiográficas acerca dos períodos de Translatio. *Alétheia- Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Vol. único, p. 1-8, 2008. [www.revistaaletheia.com](http://www.revistaaletheia.com) (data de acesso: 07/03/2012); SARTIN, Gustavo. O Surgimento do Conceito de Antiguidade Tardia e a encruzilhada da historiografia atual. *Brathair*. Ano 9, nº 2, p. 15-40, 2009. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) (data de acesso: 04/03/2012); BROWN, Peter. *The Making of Late Antiquity*. USA: Harvard University Press, 1993; MARCONE, Arnaldo. A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization. *Journal of Late Antiquity*. Baltimore, vol. 1, nº 1, p. 4-19, 2008.

<sup>107</sup> THOMPSON, E.A. Op. Cit. p. 176.

<sup>108</sup> MARKUS, R.A. Edward Arthur Thompson 1914-1994. *Proceedings of the British Academy*, 111, p. 679-93, 2001.

*mentalités*, Thompson caminhava em outra direção, interessado em uma história social dos povos bárbaros e suas relações com a *Rommania*. Foi por causa destes estudos que o autor começou a acompanhar com mais atenção os desenvolvimentos ligados à religião na Antiguidade Tardia e isso o levou a Patrício. Ou seja, embora a história cultural e religiosa não lhe atraísse, a história do Cristianismo se tornou importante para a compreensão dos temas que ele se propôs a investigar.

Desta forma, Thompson tenta entender os rumos que o cristianismo tomou fora dos limites da fronteira do Império Romano, o que para ele era uma obscura e tentadora parte da história romana. Ele diz que é uma tarefa impossível ver Patrício em seu contexto social. Tanto na Bretanha, quanto na Irlanda, este contexto está “irremediavelmente perdido<sup>109</sup>”. Não temos como saber também como sua vida e suas atividades foram percebidas por outros grupos. Assim, Patrício existe em um *vacuum* quando o assunto é a Irlanda e também está isolado quando tentamos vê-lo em seu contexto britânico, porque não temos outros autores britânicos que nos forneçam mais detalhes sobre sua vida e sua obra de forma que possamos estabelecer comparações. Thompson ressalta que Patrício não menciona nada sobre Pelágio e sobre o pelagianismo. Não diz nada sobre Diocleciano, sobre o caos britânico do século V e as invasões saxônicas, não nos informa sobre o saque dos visigodos a Roma em 410 e nem sobre outros fatos que consideramos significativos e que lhe são contemporâneos<sup>110</sup>. O tipo de narrativa que Thompson produz, então, assim como a de Hanson, é bastante cuidadosa, diferente de outras que já vimos anteriormente, que preenchiam lacunas usando informações das mais diferentes partes.

---

<sup>109</sup> THOMPSON, E.A. Op., Cit., p. 152.

<sup>110</sup> IBID., p. 154.

Desta maneira, dentro das possibilidades oferecidas pela documentação escolhida, o que Thompson narra é mais ou menos o que podemos ler do próprio Patrício em suas cartas<sup>111</sup>. No entanto, Thompson apresenta também algumas interpretações diferentes de outras obras, como por exemplo seus dois temas principais, o de que Coroticus<sup>112</sup> e seus soldados estavam fixados na Irlanda e não na Britânia e que a *Confessio* foi endereçada para cristãos britânicos na Irlanda. Além disso, Thompson mostra Patrício como o primeiro missionário a ultrapassar uma das fronteiras do Império Romano do Ocidente para tentar cristianizar os povos que eram considerados bárbaros aos olhos dos romanos. O autor acredita que Patrício não teve tanta importância em sua época ou pelo menos esta importância não foi reconhecida por seus contemporâneos. Durante a vida de Patrício, os homens não o reconheceram e mesmo após sua morte, por um espaço de cem anos, nada se falou sobre ele. Ninguém o mencionou neste período como um organizador do cristianismo irlandês, como um pregador ou como o introdutor do cristianismo na Ilha. Talvez suas cartas tenham sido preservadas por mero acaso, um acidente, e somente quando foram descobertas é que começaram a falar de sua vida. Segundo o autor, se Patrício nunca tivesse sido pego por piratas e ido para a Irlanda pregar o Cristianismo aos irlandeses e depois

---

<sup>111</sup> FOLEY, Trent. Review work: Who was Saint Patrick? By E. A. Thompson. *Church History*. Cambridge, Vol. 56, Nº2, p. 237-238, 1987.

<sup>112</sup>Decidimos não traduzir alguns nomes próprios. Em todos os textos que consultamos, percebemos que existe uma tradição de se manter em latim os nomes: Bannavem Taberniae, Uoclut, Uictoricus, Calpurnius, Potitus e Coroticus. Isso ocorre em Bieler, Hanson, Thompson, De Paor, Bury e outros estudiosos do tema. Assim, temos em inglês, por exemplo: “Saint Patrick- Letter to Coroticus” (Bieler); e em francês: “Livre des épitres de Saint Patrick évêque- Livre II: Lettre aux soldats de Coroticus” (Hanson). Todos os outros nomes próprios encontrados nas duas cartas de Patrício são traduzidos: Jesus, Elias, Bretanha, Irlanda, Abraão, Isac, Jacó, Oséias, Gália, Eva etc. Em nenhuma tradução o nome de Patrício foi mantido em latim. Estes nomes não são traduzidos devido a variação que eles apresentam de manuscrito para manuscrito. Em cada lugar, os nomes: Bannavem Taberniae, Uoclut, Uictoricus, Calpurnius, Potitus e Coroticus aparecem de uma maneira. Assim encontramos, por exemplo, as variações: Uictoricus; Uictoricus; Uictoricus; Uictoricum etc; Temos ainda: Coroticus, Ceredig, Cerdic, Caradock etc. Na tradução que Hanson fez, ele manteve as formas em latim e apenas mencionou que seguiu a classificação de número 1 proposta por Bieler (Uictoricus-Coroticus), que é oriunda do manuscrito de Ferdomnach, escrito em Armagh no ano de 807. Nossa opção foi também manter estes nomes em latim, conforme esta tradição. Assim, nesta Tese de Doutorado, o leitor encontrará Patrício e Paládio, mas Coroticus e Uictoricus.

tivesse escrito suas cartas, provavelmente nunca ouviríamos seu nome. Por este motivo Thompson sustenta que a maior contribuição de Patrício não foi converter milhares de irlandeses, mas escrever a sua *Confessio e Epistola*. Se não tivesse escrito estes dois textos e os mesmos não tivessem chegado até nós, seu nome não seria nem conhecido<sup>113</sup>.

Estas considerações foram severamente criticadas por Dáibhí Ó. Croínín, que chamou o argumento de Thompson de *bizarre/bizarro*<sup>114</sup>. Ele encontrou problemas com relação aos dois temas centrais da obra e com a idéia de que Patrício não foi conhecido em sua contemporaneidade. Ao argumento de Thompson de que o fato da *Epistola* ter sido escrita em latim indica que ela foi endereçada a pessoas que sabiam este idioma e que só poderiam ser imigrantes vindos à Irlanda do Império Romano, Ó. Croínín pergunta: mas em que outra língua Patrício poderia escrever? Bretão? Irlandês? Picto? Ironicamente, o crítico sugere que se Thompson tivesse qualquer evidência de que documentos foram escritos nestes idiomas no século V que ele deveria compartilhar este segredo, pois até onde se sabe o latim era o único idioma literário nas Ilhas Britânicas no tempo de Patrício e que ele não teve outra escolha a não ser usá-lo<sup>115</sup>. Com relação ao outro tema, o autor diz que Thompson é forçado a interpretar os fragmentos do texto de Patrício errôneamente para corroborar sua hipótese. Segundo Ó. Croínín, nenhum dos argumentos oferecidos por Thompson é convincente<sup>116</sup>. Por fim, a questão de que não poderíamos falar da reputação de Patrício se seus dois textos não tivessem sobrevivido ao quinto século é analisada. Ó. Croínín afirma que o nome de Patrício foi citado inúmeras vezes no continente. Não sabemos se os autores que o citaram tiveram ou não acesso a seus textos, mas o fato é que a

---

<sup>113</sup>THOMPSON, E.A.. Op., Cit., P. 156-157.

<sup>114</sup>Ó. CRÓINÍN, Dáibhí. Reviewed work. Who was Saint Patrick? By E. A. Thompson. *Britannia*, Vol. 18, p. 379-81, 1987.

<sup>115</sup>IBID., p. 379.

<sup>116</sup>IBID., p. 380.

carta de Culmian (632-3), a Vida de Gertrude de Niveless (656), o Antifonário de Bangor (692) e os versos do abade Cellanus de Perrone (700), por exemplo, fazem referência a Patrício. Estes documentos são evidências da transmissão dos escritos de Patrício ao continente antes do ano 700<sup>117</sup>.

Outro problema da obra de Thompson é que ele acredita estar fazendo inferências a partir da exegese das cartas de Patrício. Todavia, ao que ele faz não se aplica o conceito de inferência, ou, pelo menos, seu entendimento do que seja inferência difere totalmente de como Hayden White vê a questão<sup>118</sup>. O tipo de argumento que Thompson usa não permite inferirmos e afirmarmos nada com segurança, como, por exemplo, que Patrício esteve na Gália. Só poderemos fazer isso se concordarmos e imaginarmos o mesmo tipo de situação que o autor descreve, compartilhando do contexto hipotético que ele elucida. Já no exemplo de White, se nós sabemos que Júlio César em uma determinada época esteve na Gália e em outra época posterior ele esteve em Roma, nós podemos, a partir destes dois fatos, inferir de forma legítima que César tem que ter estado entre estes dois lugares no intervalo entre estas duas épocas. É isto que significa inferência. White chama este mecanismo de “imaginação construtiva” e ainda ressalta, concordando com Collingwood, que “sem este tipo de inferência nenhuma narrativa histórica pode ser produzida”<sup>119</sup>.

O tipo de narrativa que Thompson constrói, além de ser totalmente dependente das grandes formas explicativas do passado, não apresentando qualquer reflexão a este respeito<sup>120</sup>, vê o mundo girando em torno de Roma, seu grande centro. Neste sentido, o autor apresenta uma interpretação semelhante ao que vimos na obra de Bury. Talvez esta

---

<sup>117</sup> Ó. CRÓINÍN, *Dáibhí*. Op. Cit., P. 381.

<sup>118</sup> HAYDEN WHITE. *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 2001.

<sup>119</sup> *IBID.*, p. 76.

<sup>120</sup> “Formas” que os historiadores usam para narrar o passado de maneira a conferir sentido aos conteúdos desconexos. GUARINELLO, Norberto. Uma morfologia da história: as formas da História Antiga. *Politeia: hist. e soc.* Vitória da Conquista, Vol. 3, nº 1, p. 41-61, 2003.

forma de Thompson ver a romanização se deve ao fato dele ser um classicista preocupado com a história romana. Talvez seja por isso que todos os outros temas são temas menores, que servem apenas para auxiliar na compreensão do que realmente é importante para ele, que é a história social do mundo Greco-Romano.

Michael E. Jones se irritou com a obra de Thompson. Ele afirma que ela não traz novos conhecimentos sobre Patrício e ainda adota uma postura crítica não só das fontes, mas do próprio autor das mesmas, pois nos dizeres de Thompson, *as a member of the landowning class Patrick is a cruel oppressor*/como membro da classe proprietária de terras, Patrício é um cruel opressor, por exemplo. Atitude que, segundo Jones, permite a qualquer leitor atento identificar que Thompson é irlandês, anti-clerical e fortemente influenciado pela análise marxista. Na opinião do autor, Thompson criou uma anti-hagiografia, um antídoto contra os louvores encontrados nas vidas medievais<sup>121</sup>.

Apesar de tantas críticas que a obra de Thompson recebeu, ele é o autor que vai mais longe nestas investigações e tentativas de estabelecer a construção de contextos e escrever uma história dos referentes usando apenas as Cartas de Patrício. Apesar de não ser um patriciologista e de estar interessado em temas que ele considerava “maiores”, Thompson contribuiu muito para os estudos patriciológicos. Sua obra é uma clara demonstração de que as teses de Binchy sobre os documentos do século VII, que já haviam sido compreendidas por Hanson conforme apresentamos anteriormente, se tornaram a interpretação mais aceita em Patriciologia.

Este trabalho árduo para livrar os estudos patriciológicos da dependência da noção do Patrício único, apóstolo dos irlandeses, qualquer que seja a data de sua chegada na Ilha e

---

<sup>121</sup>JONES, Michael E. *Reviewed work: Who was Saint Patrick? By E.A. Thompson.* The North American Conference on British Studies, Vol. 19, Nº 2, p. 209-210, 1987.

de sua morte, bem como as críticas incisivas à idéia de que os documentos de Muirchú e Tírechán haviam sido escritos no século V, também gerou suas consequências negativas. Este “antídoto contra hagiografia”, para usar as palavras de Jones, acabou criando uma marca pejorativa sobre as *Vitae* e colocando-as na categoria da fantasia, do engano, do erro. É preciso questionar esta associação e abordar os documentos da tradição medieval de uma outra maneira, com consciência de todos os problemas que já foram discutidos até aqui, compreendendo que eles não são “apenas ficção e propaganda”, no sentido em que estes termos são empregados pela historiografia específica da área<sup>122</sup>.

Um autor que colaborou de forma decisiva para afastar a interpretação da obra de Muirchú da alcunha “ficção” foi David Howlett<sup>123</sup>. Investigando os textos escritos por Patrício e também a obra de Muirchú, ele descobriu que ambos estavam inseridos em uma tradição peculiar relacionada à literatura hiberno-latina e dominavam complexas formas retóricas, conforme abordado a partir dos parágrafos seguintes, algo frequentemente deixado de lado pelos patriciologistas.

Diversos patriciologistas ao longo do último século haviam representado Patrício como alguém sem, ou com pouca, habilidade retórica, pois todos faziam menção à falhas

---

<sup>122</sup>Em Patriciologia, dizer que Muirchú escreveu apenas ficções significa afirmar que ele produziu uma narrativa mentirosa sobre Patrício, que seu relato não condiz com aquilo que realmente aconteceu, ao contrário, ele inventou fatos, acrescentou ou retirou detalhes da *Confessio* e *Epistola* etc. Ou seja, modificou a narrativa do próprio Patrício. Segundo este discurso, diz-se que Muirchú escreveu sua *Vita Sancti Patricii* elaborando estas ficções para criar um vínculo inexistente entre Armagh e Patrício, fazendo propaganda deste monastério como o representante de todos os irlandeses, uma vez que está relacionado ao fundador do cristianismo na Irlanda, forma como Patrício aparece neste discurso. É preciso ficar claro que neste contexto, tanto o termo “ficção”, quanto “propaganda”, são usados com conotação negativa, ligados, desta maneira, ao engano. Assim, falar que algo é “ficção” ou “propaganda”, significa referir-se a isto de forma pejorativa, significa dizer que são representações falsas, se afastam da verdade, não servindo, portanto, para constituição do discurso historiográfico.

<sup>123</sup>HOWLETT, David. *The book of Letters of Saint Patrick the Bishop*. Dublin: Four Courts Press, 1994; E HOWLETT, David. *Muirchú Moccu Maithéni's 'Vita Sancti Patricii' Life of Saint Patrick*. Dublin: Four Courts Press, 2006.

em sua educação, interpretando em sentido literal a *Confessio*<sup>124</sup>. Lendo a mesma documentação, Howlett foi percebendo que os textos latinos insulares indicavam, ao contrário do que se pensava, uma complexidade bastante engenhosa no que diz respeito a esta questão, o que poderia ser percebido tanto em Patrício, quanto em Muirchú. Não demorou muito para que o autor chegasse à conclusão de que os documentos inseridos nesta tradição deveriam apresentar características semelhantes. Assim sendo, Howlett passou a reler estes textos e perceber que suas hipóteses estavam corretas. Patrício não era um ingênuo, ao contrário, era conhecedor de técnicas complexas de retórica. Muirchú, por sua vez, foi o que melhor soube ler e interpretar estes dispositivos da narrativa de Patrício.

Segundo Howlett, Patrício falava articuladamente, com autoridade e competência, demonstrando estar debaixo do poder que ele acreditava ser dado a ele diretamente por Deus. O conteúdo de suas cartas exibe um completo equilíbrio no arrançamento de suas idéias e também no número de palavras, sílabas e letras, tal qual ele as ordenava nos textos. O autor afirma que cada palavra do que Patrício escreveu estava perfeitamente arranjada. Cada uma delas foi previamente pensada e estavam exatamente onde Patrício acreditava que elas deveriam estar para conferir harmonia ao texto. Assim, quando ele diz em sua *Epistola* que ele era um *indoctus*, ele não estava lamentando o fato de ser um ignorante, ao contrário, estava dizendo aos seus leitores que ele não teve um continuado ensinamento de homens, pois sua fonte de autoridade era Deus, afirma Howlett. Patrício mostra por meio das palavras e dos paradigmas adotados em suas cartas que ele estava inserido na tradição bíblica antiga, que tinha recebido e assimilado esta tradição, o que pode ser percebido por

---

<sup>124</sup> Para Bieler, Patrício apresentava “um vazão de estrutura peculiar ao seu estilo”, “uma constante dificuldade com a linguagem e um jeito bastante complicado de escrever” e também uma “retórica inocente”, definitivamente, ele não era um “littérateur”. Carney diz que Patrício era “um escritor inexperiente”. Hanson, por sua vez diz que Patrício era “um escritor que tropeçava em seu latim bárbaro” e era “incapaz de conduzir uma narrativa bem-ordenada”. HOWLETT, David. Op. Cit. 1994, P. 120-121.

meio de seus pensamentos e suas estruturas narrativas. Ou seja, Patrício não era um ignorante em retórica. Ele sabia muito bem como se defender diante de seus críticos; foram os patriciologistas modernos que não compreenderam a documentação de forma adequada e não foram sensíveis o suficiente para perceber as nuances do pensamento de Patrício, interpretação que o autor acredita que deva ser repensada<sup>125</sup>.

Quanto a Muirchú, de acordo com esta tradição da qual o hagiógrafo de Patrício faz parte, podemos perceber como cada escritor procurava demarcar seus textos com fenômenos que garantissem sua autenticidade e integridade. Analisando estes sistemas, Howlett afirma poder determinar se o texto que lemos é exatamente o escrito por Muirchú e, se não, encontrarmos meios para restaurar a condição original<sup>126</sup>. Segundo ele, se nos atentarmos a esta tradição de pensamento e composição, poderemos nos aproximar das idéias de Muirchú. O caminho que Howlett segue é, observando estas técnicas de elaboração textual e sempre atento aos princípios que podemos aprender da gematria<sup>127</sup>, partir da análise de passagens entendidas corretamente da *Confessio* de Patrício; em segundo lugar, considerar os trechos que não requerem qualquer intervenção e, por fim, trabalhar com aqueles que fazem intervenções no texto transmitido<sup>128</sup>.

O autor sistematiza algumas passagens da *Confessio* em que Patrício insere elementos que garantem a integridade do texto. Segundo ele, em cada um destes casos Muirchú soube reconhecer estes fenômenos e representá-los. Vamos verificar alguns trechos que selecionamos a partir da obra de Howlett. Por exemplo, o primeiro versículo da *Confessio*, *annorum eram tunc fere sedecim*, foi reescrito por Muirchú como: *matre etiam*

---

<sup>125</sup> HOWLETT, David. Op. Cit., 1994, p. 120-121.

<sup>126</sup> HOWLETT, David. Op. Cit., 2006, p. 10.

<sup>127</sup> Método hermenêutico de análise que atribui um valor numérico para cada palavra ou frase possibilitando a elaboração de um conjunto de códigos que permita uma compreensão sistemática do texto.

<sup>128</sup> HOWLETT, David. Op. Cit., 2006, p. 11.

*conceptus Concessa nomine annorum sedecim puer cum ceteris captus in hanc barbarorum insulam aduectus est.* Howlett explica que de *matre* até *sedecim* há 16 sílabas, e do espaço antes de *annorum* até o fim de *sedecim* há 16 letras e espaços entre as palavras. Depois de *-decim* há 10 palavras até o fim da sentença. Ou seja, Muirchú compreendeu a estrutura do texto de Patrício e a representou de forma semelhante. Em outro trecho da *Confessio*, Patrício escreve: *et (1) intermisi (2) hominem (3) cum (4) quo (5) fueram (6) sex annis.* Ou seja, 6 palavras antes do vocábulo *sex*, a última letra, x é a sexta antes do fim da linha. Podemos observar a mesma idéia em Muirchú (*Vita* II 15 (13). (2): *etiam in sexto decimo (1) anno (2) aetatis (3) captus (4) et (5) sex (6) annis seruiuit.* A sexta palavra depois de *sexto* é *sex*. Há 16 sílabas antes de *sex* e 6 sílabas de *sex* até o fim<sup>129</sup>. O mesmo tipo de fenômeno acontece em outro trecho da *Confessio*, quando Patrício está falando de seus 28 dias de jornada pelo lugar deserto: *et (1) post (2) triduum (3) terram cepimus<sup>130</sup> et uiginti octo dies per desertum iter fecimus.* A terceira palavra a partir do início e também regressando desde o fim da linha é *triduum*. Há 28 letras antes de *uiginti octo dies*, afirma Howlett. Basta um olhar no início do segundo capítulo da *Vita* de Muirchú para ver que o mesmo raciocínio é apresentado. Estes trechos que mencionamos já são suficientes para mostrar as intervenções de Howlett com relação a estas primeiras sentenças<sup>131</sup>.

A seguir, o autor começa a introduzir suas análises com base em princípios de gematria, associadas com as reflexões apresentadas até este momento. Ele mostra que, no *Livro de Armagh*, o grande prólogo de Muirchú tem uma lista de 29 títulos de capítulos. O terceiro deles diz: *De (1) secunda (2) captura quam senis decies diebus ab inimicis*

<sup>129</sup> Inserimos números entre parênteses ( ) ao lado de algumas palavras em sentenças específicas para facilitar ao leitor não acostumado com este tipo de sistematização a localização do que está sendo mencionado, de modo que possa acompanhar o raciocínio apresentado com mais rapidez. No texto original de Howlett não há estas demarcações.

<sup>130</sup> No documento, a linha termina nesta palavra.

<sup>131</sup> HOWLETT, David. Op. cit., 2006, p. 16-19.

*pertulerat*. A primeira palavra é a vigésima segunda palavra dos títulos de capítulo e a segunda palavra é *secunda*. Há 10 sílabas antes de *decies* e a linha toda tem 10 palavras. O título do nono capítulo é: *De ordinatione eius ab Amathorege episcopo defuncto Palladio*. O autor mostra que AMATHOREGHE, de acordo com análises numéricas baseadas no alfabeto latino apresenta o valor de 89, justamente a posição onde se encontra a palavra *Amathorege episcopo*, tendo em vista os títulos dos capítulos. No fim desta parte na qual se localizam os títulos dos capítulos do primeiro livro da *Vita* de Muirchú está escrito: *Haec pauca de Sancti Patricii peritia et uirtutibus Muir chu maccu Machteni dictante Aiduo Slebtiensis ciuitatis episcopo conscripsit*. Howlett mostra mais uma vez que *Muir* apresenta um valor numérico de 58 ( $M = 12 + U = 20 + I = 9 + R = 17$ ). Do espaço antes de *Haec* até o espaço depois de *Muir* há exatamente 58 letras e espaços. O nome da *Túath Machteni* vale 78. Do espaço antes de *Haec* até o espaço depois de *Machteni* tem 78 letras e espaços. Da mesma maneira, *Muirchu* vale 89 e *Aiduo* vale 48, o que dá 137 ( $89 + 48$ ). Do espaço antes de *Haec* até o espaço depois da pontuação, há 137 espaços e caracteres. Ou seja, o texto está simetricamente ordenado<sup>132</sup>.

No capítulo da *Vita Sancti Patricii* em que Muirchú conta a conversão de Macc Cuill moccu Greccae, Patrício diz: *Crede ergo in Deo meo Domino Iesu et confitere peccata tua et bapuzare in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Há na primeira linha, de *Crede* até *Iesu*, 33 letras e espaços. A idade de Jesus. Da mesma forma, há 33 sílabas de *Crede* até *Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Igualmente, as mesmas 33 sílabas de *Iesu* até *Patris et Filii et Spiritus Sancti*, afirma Howlett. No trecho da *Vita*, Livro I 28 (27), Patrício fala sobre Benignus: *Dominici et apostolici Patricii cuius mentionem facimus quoddam miraculum miirifice gestum in carne adhuc stanti quod ei et Stephano poene tantum*

---

<sup>132</sup> HOWLETT, David. Op. cit., 2006, p. 20-21.

*contigisse legitur breui retexam relatu.* O nome *Stephano* tem o valor de 93 (18+19+5+15+8+1+13+14), exatamente o número de letras de *Patricii* até *Stephano*. No livro II, sexto título de capítulo, segundo o manuscrito do Livro de Armagh, folha 7va, temos o seguinte: *De (1) quattuor (2) Patricii (3) petitionibus (4)*. A quarta sílaba é a última da palavra *quattuor* e há quatro palavras no título. No fim do Livro II, capítulo 5, temos: *et (1) datae (2) sunt (3) quattuor (4) petiones (1) tibi (2) quas (3) petisti (4)*. A quarta palavra é *quattuor*, depois dela, há mais quatro palavras até terminar o título. Nesta parte da obra, vemos 34 passagens serem detalhadamente analisadas, o suficiente para mostrar que a composição de Muirchú apresenta uma prosa precisamente controlada. O autor apresenta então algumas inferências a partir da análise que fez até o presente momento de todas estas passagens. Muirchú tinha acesso direto a um bom texto da *Confessio* de Patrício e de sua *Epistola* e entendeu a estrutura destes documentos claramente. Ele sabia muito bem como inserir em sua prosa elementos que assegurassem a autenticidade da mesma, conclui Howlett<sup>133</sup>.

A partir do prólogo da edição de Bieler, Howlett conclui que das 130 palavras que Muirchú usa, ele deve ter derivado 99 diretamente das palavras de Patrício e *initio* do evangelho de Lucas. Das outras 30, algumas ele parece ter derivado das obras de Columba de Bangor (*diuersasque, opiniones, suspiciones, periculosum, pelagus, acutissimos e cymba*). Outra afirmação do autor é que Muirchú compôs sentenças organizadas em modelos de formas rítmicas, uma espécie de rima por meio do arranjo das *clausulae*<sup>134</sup>. Além disso, o texto de Muirchú é organizado por estruturas quiásticas<sup>135</sup>, que segundo Howlett, auxilia na tarefa de localizar o autor da *Vita* na tradição latina insular.

---

<sup>133</sup> HOWLETT, David. 2006, p. 30-34.

<sup>134</sup> HOWLETT, David. 2006, p 138.

Segundo Howlett, Muirchú produziu uma obra narrativa de um gênio arquitetônico que está relacionado a um contexto cultural de uma profunda erudição que nenhuma crítica moderna conseguiu imaginar<sup>136</sup>. Também podemos perceber que o texto de Muirchú é diferente de outros inseridos na mesma tradição, sendo uma composição imaginativa e nova, uma obra tão complexa que os detalhes não puderam ser compreendidos pelos críticos. Todavia, os escritores medievais perceberam estas nuances da *Vita*, pois, como afirma Howlett, o texto de Muirchú se tornou uma fonte, devido às suas técnicas de composição e estrutura narrativa, para diversos outros autores<sup>137</sup>. Ou seja, Muirchú teve profunda influência sobre a obra de outros hagiógrafos. O autor termina sua obra dizendo: “Muirchú colocou muito mais coisas em sua narrativa do que os leitores modernos reconheceram. Talvez seja hora de começar a descompactar estas informações”<sup>138</sup>.

A obra de Howlett conseguiu ser muito diferente de outras já produzidas por Patriciologistas. Obedecendo às mesmas regras, trabalhando com a mesma documentação, o autor deu um novo direcionamento ao debate, tanto sobre a questão da retórica de Patrício como da obra de Muirchú vista somente como ficção. A.S. Mac Shamhráin disse que Howlett forneceu uma visão revolucionária sobre estes textos e permitiu ao campo uma nova abordagem de Patrício<sup>139</sup>. David N. Dumville afirma que Howlett virou completamente a mesa com relação à visão de Hanson sobre as habilidades retóricas de Patrício, o que, paralelamente com o fornecimento de uma nova edição tão elaborada dos documentos, coloca todos os estudantes da cultura medieval insular em um grande débito

---

<sup>135</sup> O quiasmo é uma figura retórica de repetição, consiste em dizer outra vez tanto palavras quanto expressões de forma cruzada mantendo uma simetria a fim de que a disparidade de sentidos seja apresentada como algo significativo.

<sup>136</sup> HOWLETT, David. 2006, p. 186.

<sup>137</sup> IBID., P. 186.

<sup>138</sup> IBID., P. 186.

<sup>139</sup> MAC SHAMHRÁIN A.S. Untitled Howlett's Review. *Studia Hibernica*. Dublin, nº 28, p. 186-188. 1994.

com sua obra<sup>140</sup>. Observação semelhante fez Elva Johnston, para quem Howlett apresentou uma nova abordagem, apresentando Patrício como um habilidoso e sofisticado escritor *per cola et commata*, um contraponto à velhas tradições que se referem a um Patrício iletrado<sup>141</sup>.

Outro autor que colabora para uma melhor compreensão da obra de Muirchú é Thomas O'Loughlin. Sua pesquisa está concentrada principalmente nos estudos relacionados à exegese bíblica a partir de documentos datados da Idade Média, o que o levou a Patrício, Muirchú e toda a problemática relacionada com o tema. Quando O'Loughlin escreve sobre o contexto dos eventos que acontecem em Tara na narrativa de Muirchú<sup>142</sup>, por exemplo, ele pretende demonstrar os paralelos que o hagiógrafo é capaz de estabelecer e os diversos empréstimos que ele faz tanto da tradição quanto das escrituras. O objetivo é não somente interpretar estes eventos explicando melhor a que eles estão relacionados, mas também mostrar que a prosa de Muirchú é complexa e não pode ser simplesmente pensada como uma narrativa menor. Não podemos pensar Muirchú apenas como um mentiroso escritor de ficções e fantasias. Segundo O'Loughlin, Muirchú faz uma conexão explícita com o livro de Daniel, e usa também uma série de histórias emprestadas das escrituras para construir o cenário perfeito para sua narrativa<sup>143</sup>. O Patrício de Muirchú foi elaboradamente construído e apresentado por meio de uma narrativa consciente e complexa para ser apresentado como um herói<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup>DUMVILLE, David N. Reviewed work: Liber Epistolarum Sancti Patricii Episcopii: The book of Letters of Saint Patrick the Bishop by D.R. Howlett. Oxford, Vol. 116, N° 466, p. 405-408, 2001.

<sup>141</sup>JOHNSTON, Elva. Early Irish History: The State of the Art. Dublin, Vol. 33, No. 131, p. 342-348. 2003.

<sup>142</sup>Trata-se do trecho da *Vita Sancti Patrici* em que Patrício luta contra os druidas do rei Loeghaire. Para mais detalhes, cf. Terceiro capítulo, onde analisamos a obra de Muirchú.

<sup>143</sup>O'LOUGHLIN, THOMAS. "Muirchú's Tara-event within its background as a biblical 'trial of divinites'". IN: CARTWRIGHT, JANE. *Celtic Hagiography and Saint's cult*. Cardiff: University of Wales Press, 2003.

<sup>144</sup>IBID., p.132.

Em um artigo<sup>145</sup>, este autor analisa o mesmo evento da planície de Tara, mas enfatizando os milagres nos quais Patrício estava envolvido, dando voz ao trecho em que ele é apresentado por Muirchú diante dos druídas do rei Lóegaire tendo que enfrentar uma provação em um dos banquetes organizados por aqueles homens, quando tentaram envenenar Patrício fazendo-lhe beber em um copo vinho misturado com veneno. O objetivo do autor é mostrar as variantes oriundas da tradição bíblica que são encontradas nas obras hagiográficas daquele tempo e que podem ter influenciado o texto de Muirchú, o que caracteriza que ele conhecia esta tradição e a adaptou de acordo com seus propósitos para a confecção de sua narrativa. O autor afirma que o uso deste conto do copo envenenado serve para demonstrar tanto os conhecimentos que Muirchú tinha da tradição quanto seu método de composição<sup>146</sup>.

Segundo O’Loughlin, este incidente envolvendo Patrício e os druídas<sup>147</sup> de Lóegaire no banquete realizado na planície de Tara invoca duas expressões dos evangelhos: começa usando uma frase de Mateus 26:26<sup>148</sup> e conclui citando Marcos 1:27<sup>149</sup>. O autor explica que este é o dispositivo estilístico que Muirchú usa para demarcar o início e o fim das unidades de sua narrativa. Ele menciona, por exemplo, outra passagem da *Vita Sancti Patricii*, em que o hagiógrafo começa o trecho com Lucas 1:1<sup>150</sup> e o conclui com Marcos 16:20<sup>151</sup>.

---

<sup>145</sup> O’LOUGHLIN, Thomas. Muirchú’s poisoned cup: a note on its sources. *Ériu*. Dublin, vol. 56, p. 157-162, 2006.

<sup>146</sup> O’LOUGHLIN, Thomas. Op. Cit., 2006. p. 157.

<sup>147</sup> A palavra usada por Muirchú é “magos”, mas sabemos que se tratava de druídas. Para explicações mais detalhadas Cf. Terceiro Capítulo, quando analisamos a *Vita Sancti Patricii*.

<sup>148</sup> “Cenantibus autem eis accepit Iesus panem et benedixit...”. “Enquanto eles comiam, Jesus tomou o pão e o abençoou...”.

<sup>149</sup> “Et mirat sunt omnes ita ut conquirent inter se dicents quidam est hoc quae doctrina haec noua quia in potestate et spiritibus inmundis imperat et oboediunt ei”. “E todos se admiraram, a ponto de perguntarem entre si, dizendo: que isto? Que nova doutrina é esta? Pois com autoridade ordena aos espíritos imundos, e eles lhe obedecem!

<sup>150</sup> “quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem quae in nobis completae sunt rerum”. “Tendo, pois, muitos empreendido pôr em ordem a narração dos fatos que entre nós se cumpriram”.

O’Loughlin afirma que o contexto do copo envenenado, é claro, está relacionado com o evangelho de Marcos 16:15-20<sup>152</sup>. Segundo ele, esta passagem, juntamente com Matheus 26:26<sup>153</sup> e Marcos 1:27<sup>154</sup>, estava na mente de Muirchú quando ele decidiu terminar o primeiro livro de sua *Vita* desta maneira<sup>155</sup>.

O autor mostra que estas referências relacionadas à tentativa de envenenamento não eram uma novidade nos textos hagiográficos. Estavam presentes na *Historia Apostolica* do Pseudo-Abadias, na *Vida de João* do Pseudo-Mellitus, nos *Libri Miraculorum* de Gregório de Tours e nos *Dialogi* de Gregório, O Grande. Quando analisamos as estruturas dos milagres presentes nestes textos, podemos perceber imediatamente que eles possuem eco na narrativa de Muirchú, afirma O’Loughlin<sup>156</sup>. O inimigo de Patrício está cego por inveja e ciúme e decide testá-lo envenenando seu copo, vinho é uma bebida favorita para este propósito, observa o autor. O Santo está ciente do que está ocorrendo e então ele dá um jeito de remover o veneno do copo, uma diferença com relação aos outros textos, pois Patrício não bebe o veneno, ele o retira, lembra novamente O’Loughlin. Durante toda a cena, Patrício está calmo e tranquilo e assim como nos outros documentos que o autor menciona, ele está fora do alcance da inveja e do ciúme de seus inimigos e sob proteção divina e por isso pode vencê-los. Lucet Máel então tem o que merece, é destruído pelo fogo.

---

<sup>151</sup> “illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis”. “E eles, tendo partido, pregaram por todas as partes, cooperando com eles o Senhor, e confirmando a palavra com os sinais que se seguiram. Amém”.

<sup>152</sup> “(...) Signa autem eos qui crediderint haec sequentur (...) et si mortiferum quid biberint non eos nocebit” (...). “(...)E estes sinais seguirão os que crerem(...) e, se beberem alguma coisa mortífera, não lhes fará dano algum (...).

<sup>153</sup> “Cenantibus autem eis accepit Iesus panem et benedixit ac fregit deditque discipulis suis et ait accipite et comedite hoc est corpus meum”. “Enquanto comiam, Jesus tomou o pão e, abençoando-o, o partiu e o deu aos seus discípulos, dizendo: Tomai, comei; isto é o meu corpo”.

<sup>154</sup> “Et mirati sunt omnes ita ut conquirerent inter se dicentes quidnam est hoc quae doctrina haec nova quia in potestate et spiritibus immundis imperat et oboediunt ei”. E todos se admiraram, a ponto de perguntarem entre si, dizendo: Que é isto? Que nova doutrina é esta? Pois com autoridade manda nos espíritos imundos e eles lhe obedecem!

<sup>155</sup> O’LOUGHLIN, Thomas. Op. Cit. 2006. p. 159.

<sup>156</sup> IBID., 2006. P. 160-161.

Assim sendo, se esta argumentação for aceita, diz O'Loughlin, podemos chegar a duas conclusões: 1) Muirchú queria mostrar que Patrício, na qualidade de Santo, poderia passar neste tipo de teste, pois ele tinha qualidades específicas relacionadas à santidade, que ele, assim como Gregório, deve ter pego emprestado de João Cassiano; 2) Quando Muirchú escreveu sua *Vita Sancti Patricii*, os modelos gregorianos de santidade eram mais difundidos na Irlanda do que até hoje costuma-se admitir. Deveríamos então investigar mais as narrativas hagiográficas irlandesas do século VII em busca destes modelos ao invés de pensar que elas eram uma completa novidade<sup>157</sup>.

Em *Discovering Saint Patrick*<sup>158</sup>, O'Loughlin se mostra preocupado com qual ponto deve ser escolhido como referência para o início de uma narrativa sobre a vida de Patrício. Se opta-se por 432, indo até 461, como faziam as narrativas escritas até a década de 60; se contando a história de Patrício a partir do século VII, quando os documentos que subsidiam a maioria das lendas relacionadas ao Santo foram escritos; ou estabelecendo uma linha bem clara que separasse a documentação próxima de Patrício daquela que pertence ao seu culto como um santo. O autor decide que, desde que não há um ponto óbvio para se iniciar uma narrativa sobre Patrício, ele começará a sua apresentando um estudo de como são diferentes as perspectivas e as abordagens de um hagiógrafo e de um historiador, pois ele acredita que fazendo isso poderá abordar Patrício de uma maneira mais elaborada. Isto, segundo o autor, nos permite ver a perspectiva das lendas sobre o santo e o significado que elas deram a ele<sup>159</sup>.

Na obra em questão, o autor apresenta um ponto de vista que será uma contribuição significativa para o campo da Patriciologia, pois ele faz uma análise de como Patrício

---

<sup>157</sup> O'LOUGHLIN, Thomas. Op. Cit., 2006. p. 162.

<sup>158</sup> O'LOUGHLIN, Thomas. *Discovering Saint Patrick*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2005.

<sup>159</sup> IBID., p. 5-7.

percebia o tempo e o espaço. A partir de evidências fornecidas pelo próprio Patrício em seus textos, O'Loughlin tenta sistematizar esta concepção patriciana de sua própria vida e localidade. O autor logo conclui que estamos diante da noção pessoal de Patrício sobre tempo e espaço. Por este motivo, é preciso analisar como estas categorias eram imaginadas por Patrício e como elas foram representadas em sua obra. Assim, O'Loughlin, passo a passo, vai construindo um sistema destas imagens mentais, cujo resumo é apresentado da seguinte forma: Patrício era alguém que estava muito longe, pois ele se sentia nos confins do mundo, primeiro por julgamento divino, depois por missão divina; ele estava distante de sua casa em uma terra estrangeira; Britânia e Gália eram imaginadas por ele como muito próximas, já a Irlanda ficava muito distante da Bretanha; sua vida teve dois períodos importantes, um na juventude e outro na velhice, ambos na Irlanda; Patrício estava vivendo os últimos dias, o fim estava por vir. O'Loughlin constrói até mesmo um diagrama a partir destas representações mostrando um mapa de como Patrício imaginava o mundo<sup>160</sup>. Sem dúvida, uma interpretação singular em patriciologia. Ao invés de tentar localizar geograficamente os lugares onde Patrício possivelmente esteve, o autor se importa em perceber como Patrício representava o tempo e o espaço. A obra de O'Loughlin é um exemplo raro nos estudos patriciológicos de crítica documental aliada à crítica narrativa.

O discurso histórico, segundo Roland Barthes, trabalha em cima de um esquema semântico de dois termos: referente e significante. Apesar do fato nunca ter mais do que uma existência linguística, o historiador o apresenta como se ele fosse o real. Assim, o discurso histórico visa preencher o sentido da história. O historiador reúne menos fatos do que significantes e aí os relata, organiza-os com a finalidade de estabelecer um sentido positivo. Todo enunciado histórico comporta existentes e ocorrentes. São seres, unidades e

---

<sup>160</sup> O'LOUGHLIN, Thomas. Op. Cit. 2005. p. 63-78.

predicados reunidos de forma a produzir unidades de conteúdo. Eles não são nem o referente puro e nem o discurso completo, são coleções usadas pelos historiadores. A coleção de Heródoto, por exemplo, é a da guerra. Segundo ele, os existentes da obra do historiador grego são: dinastias, príncipes, generais, soldados, povos e lugares; seus ocorrentes são: devastar, submeter, aliar-se, reinar, consultar um oráculo, fazer um estratagema, etc. Assim como Patrício também apresenta sua própria coleção, que gira em torno do léxico do missionário cristão. O problema do discurso histórico é a organização da coexistência, do atrito entre dois tempos, o da enunciação e o da matéria enunciada. Apesar do efeito gerado, este tipo de discurso não acompanha o real; ele o dota de significado. A narração se torna um significante privilegiado do real. O gosto por este efeito de real é o que mais podemos encontrar nos discursos historiográficos, afirma Barthes<sup>161</sup>.

Os fragmentos do passado que possuímos precisam ser ordenados. Como nos chegaram, estes vestígios são caóticos, por isso a necessidade do fator narrativo. Em sua obra *A Aguarrás do Tempo*, Luís Costa Lima define narrativa como o estabelecimento de uma organização temporal, através de que o diverso, irregular e acidental entram em uma ordem<sup>162</sup>. É isso que os historiadores fazem quando fazem história: agrupam diversos indícios do passado que nos chegaram por meio de documentos fazendo surgir um sistema coerente que considere a si mesmo como verdadeiro. Ou seja, estas narrativas apresentadas pelos historiadores se qualificam como representações adequadas do passado e assim sendo elas têm pretensões de validade. É este o sentido que está por trás de cada obra que pretende apresentar o Patrício real ou histórico.

---

<sup>161</sup>BARTHES, Roland. *O Rumor da Língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

<sup>162</sup>LUÍS COSTA LIMA. *A Aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989. P. 17.

Aprendemos com Hayden White que a interpretação é algo inerente a qualquer obra de história e que é por causa dela que o historiador, ao construir uma narrativa sobre seu objeto, precisa fazer juízos estéticos (escolhendo uma forma de narrar), epistemológicos (definindo um paradigma explicativo) e éticos (selecionando estratégias que permitam que as implicações ideológicas de uma representação possam ser deduzidas para compreensão de problemas sociais do presente). Porque ocorre uma falha neste processo de reconhecimento dos limites internos da narrativa histórica é que muitos historiadores continuam a tratar os seus fatos como se fossem dados e se recusam a reconhecer, que estes, mais do que descobertos, são elaborados<sup>163</sup>.

O mesmo White já nos alertava para o fato de que os historiadores não possuem uma boa relação com a ficção, pois eles acreditam que suas obras não apresentam relações desta natureza. Desta maneira, o historiador acredita ser diferente do romancista, já que se ocupa de acontecimentos reais e não inventados ou imaginados. O autor, então, nos mostra que não importa se o mundo é concebido como real ou imaginado, a maneira de lhe atribuir sentido é a mesma e o fato do historiador ter em suas mãos documentos, que são considerados fragmentos, indícios de um passado existente, não muda isso. Quando escrevemos histórias, estamos conferindo sentido ao mundo, impondo-lhe uma coerência formal. Os historiadores acreditam ter encontrado a forma da sua narrativa nos próprios eventos, diz White, no entanto, o que, na verdade, eles fizeram foi impô-la a eles. Ou seja, as obras historiográficas são traduções dos fatos em ficções, ou pelo menos podemos dizer que este é um dos efeitos das narrativas elaboradas pelos historiadores para representar fenômenos ocorridos no passado humano. As histórias nunca devem ser lidas como signos inequívocos dos acontecimentos e sim como estruturas simbólicas, metáforas de longo

---

<sup>163</sup>HAYDEN WHITE. Op. Cit., p. 56.

alcance. A narrativa histórica é uma mediadora entre os acontecimentos relatados e as estruturas disponíveis em nossa cultura para dotar de sentido estes acontecimentos, afirma White<sup>164</sup>.

Em todas as obras que tentaram reconstruir o contexto de Patrício, vemos surgir praticamente as mesmas questões. Dónal P. O'Mathúna elaborou uma síntese delas<sup>165</sup>. Em primeiro lugar, patriciologistas tentam responder quando foi que Patrício viveu. Para chegar até alguma data mais específica, recorre-se a informações mencionadas na *Confessio* e na *Epistola* (referência ao *Solidus*, a prática dos cristãos na Gália de resgatarem os escravos das mãos dos Francos, etc) ou, entre aqueles que utilizam a documentação posterior, as referências encontradas nos Anais irlandeses ou na obra de Muirchú. A partir destas análises, alguns o localizam no início do século V (a maioria dos autores), outros nos últimos anos do século IV (Hanson). Há ainda aqueles que falam em dois patrícios atuando em épocas diferentes (O'Rahilly) ou que até mesmo negam sua existência (Zimmer).

Outra tarefa importante é dizer onde foi que Patrício nasceu. A *Confessio* nos fala de um lugar chamado *Bannaven Taberniae*. Todavia, ninguém até hoje foi capaz de localizar com precisão onde fica este lugar. As sugestões mais frequentes dividem-se entre Escócia e Inglaterra. Também há a necessidade de se explicar onde foi que Patrício trabalhou como escravo. Onde fica esta localidade na qual Patrício teria vivido durante seis anos de sua vida? Não há respostas precisas. Depois que Patrício fugiu de sua escravidão, seguindo o enredo de sua *Confessio*, ele navegou para algum lugar em navio pagão. Não se sabe que lugar foi este. Quando foi feito escravo novamente, da mesma maneira, também não há resposta alguma que explique de forma definitiva este evento. Por último, onde

---

<sup>164</sup> HAYDEN WHITE. Op. Cit., p. 105/115.

<sup>165</sup> O'MATHÚNA, Dónal P. *Saint Patrick: His Life and Beliefs*. Ohio: Ashland Theological Seminary, 1992.

Patrício foi educado? Ninguém sabe dizer. As respostas mais convincentes foram apresentadas por Christine Mohrmann e por Hanson a partir da análise do latim de Patrício, mas são apenas hipóteses. Todas bem plausíveis, todavia apenas mais uma conjectura das tantas que envolvem a disciplina.

Dependendo do grau de exigência que uma história desta natureza tente impor a si mesma, as questões podem ser ainda mais complexas, pois todas elas podem ser desdobradas. Desta forma, não há somente o interesse em saber, por exemplo, para onde o navio de Patrício navegou, mas que tipo de carga era transportada por aqueles pagãos. Não basta saber que Patrício foi sequestrado na Britânia junto com várias pessoas, é preciso identificar de que grupo de pessoas se trata, onde é que viviam e que religião seguiam. É preciso saber da forma mais precisa possível onde é que Coroticus vivia com seus soldados e quais eram suas principais trajetórias. Não basta saber que Patrício era acusado, é necessário identificar a natureza destas acusações, quem eram aqueles que o estavam acusando e qual era o tipo de autoridade que estas pessoas tinham. Ou seja, as questões são variadas e podem aumentar em especificidade dependendo do objetivo do indagador. Para uma história dos referentes, uma vez que tivéssemos estas respostas, poderíamos ter acesso ao “Patrício histórico”, estaríamos assim de posse de uma história dos fatos.

O’Loughlin parece ser um dos poucos autores em Patriciologia que tentou se desviar destas esquematizações. Ele demonstrou uma certa preocupação com a dimensão narrativa do trabalho do historiador e por uma busca de outros modelos e formas interpretativas, tentando elaborar representações que ultrapassassem os objetivos da catalogação e comparação de manuscritos e da editoração, tradução e crítica documental. A narrativa do autor não é preocupada apenas com a localização de referentes, mas também com a produção do discurso histórico. Talvez por isso, sua análise seja tão peculiar.

Assim, não temos acesso ao chamado Patrício real que a historiografia irlandesa está procurando, apresentado por meio da elaboração de narrativas históricas com preocupações de caráter referencial. O que possuímos é uma série de representações textuais sobre a vida e a obra de Patrício constituídas desde o século V irlandês até o século XII, se quisermos enfatizar apenas os documentos analisados nesta Tese de Doutorado, ou até os dias atuais, se considerarmos textos posteriores e incluí-los como pertencentes ao conjunto da tradição relacionada aos estudos patriciológicos. De qualquer forma, o que nos pertence é este complexo textual e os diálogos entre diversos modelos interpretativos. Há referências a Patrício no continente, como Ó Cróinín salientou em suas objeções a E.A. Thompson. Porém, se cada patriciologista se volta aos estudos pertencentes a esta temática, não é apenas por causa destas referências, mas sim porque foi criada no século VII por Muirchú a imagem do Patrício padroeiro dos irlandeses e cristianizador de toda a ilha, que se tornou um personagem importante para a compreensão da identidade irlandesa (*Irishness*) e da história da Irlanda. Imagem que foi amplificada com o *Tractatus de Purgatorio* de H. de Salfrey, e este fenômeno ocorreu principalmente porque as duas cartas de Patrício foram preservadas. Ou seja, é muito difícil separar o autor da *Confessio* da tradição que envolve o nome de Patrício como um santo irlandês. Até porque qualquer trabalho sobre ele deverá em algum ponto abordar estas questões.

A produção do conhecimento histórico é um fenômeno complexo. Desta maneira, torna-se necessária uma reflexão sobre a história desta produção e a forma como este tipo específico de pensamento, que almeja construir representações do passado e sistematizá-las em uma narrativa, é organizado. A historiografia sobre Patrício, com exceção de alguns poucos autores, tende a ignorar isso e não apresentar qualquer estudo mais sistemático sobre teoria da história, que é justamente o conjunto de esforços que pretende conduzir esta

reflexão, analisando a base do pensamento histórico em sua versão científica e explicitando quais são seus fundamentos e formas de manifestação. Uma das características principais de um conhecimento histórico que pretenda se apresentar como científico é a capacidade de trabalhar com conceitos e formas, mas estas discussões só podem ser encontradas com muita insistência e dificuldade nos estudos patriciológicos, pois as obras que se dedicam a estes estudos estão interessadas em descobrir o que “realmente” aconteceu por meio de uma análise apurada da documentação, reconstruindo assim o passado que já não é, apresentando-o em uma narrativa que se pretende mais consistente que as demais. Todavia, estes enredos sobrepujam as imagens de Patrício umas às outras e selecionam determinadas representações em detrimento de outras, baseando-se em hipóteses nem sempre verificáveis e ignoram quase que completamente uma crítica da narrativa.

Quando observamos a história da Patriciologia, suas questões norteadoras, os debates produzidos na área, percebemos que a reflexão é quase que totalmente uma tentativa de elaboração de uma história factual. Por não apresentar uma análise crítica mais elaborada de sua própria narrativa, houve uma concentração em determinadas imagens de Patrício e qualquer concentração desta natureza implica em uma escolha do historiador em privilegiar determinada representação. Foi isso que a historiografia irlandesa, em linhas gerais, fez. Quando caminhava debaixo da sombra de Bury, aceitava as representações de Muirchú como fidedignas. Depois que Binchy atacou esta teoria fornecendo outro modelo interpretativo, vimos surgir obras que se concentravam apenas nas representações feitas por Patrício. Todavia, um novo problema foi criado. Os documentos medievais passaram a ser vistos apenas como ficção e propaganda, principalmente a obra de Muirchú. Recentemente, como foi demonstrado, a partir de O’Loughlin e Howllet, as marcas pejorativas sobre estas representações foram questionadas e estes documentos então puderam ser reestabelecidos,

convidados novamente a figurar nas categorias principais das análises relacionadas aos estudos patriciológicos. Vimos então que a Patriciologia teve dois marcos decisivos 1905 e 1962, talvez possamos traçar uma nova virada de mesa a partir de 2006, devido às interpretações apresentadas pelas obras de Howlet e O’Loughlin, algo que só o tempo poderá dizer. Binchy apresentou uma das leituras mais perspicazes da patriciologia, quando disse que quase podemos dizer dos patriciologistas “*quot homines tot sententiae*”<sup>166</sup>. Da mesma maneira, O’Loughlin, quando afirmou que “uma vez que cada geração de patriciologistas sustenta diferentes questões e propõe novas afirmativas, cada uma delas produz o seu próprio Patrício real”<sup>167</sup>. Patrício parece mesmo ser “o mais adaptável dos Santos”<sup>168</sup>.

Uma vez compreendida esta formação e desenvolvimento da Patriciologia, bem como as contribuições de diversos autores para esta temática, apresentamos nossa própria sugestão. Pretendemos compreender como Patrício foi representado nos documentos, tanto em suas próprias cartas, como em escritos posteriores. Analisamos estas imagens, sistematizando-as e comparando-as de modo a perceber como elas divergem uma das outras e, à medida que o tempo passa, Patrício se torna um santo, seu culto vai crescendo em importância, ele vai ganhando mais atributos e ficando cada vez mais poderoso. Ou seja, não estamos interessados em elaborar uma história dos referentes que conte sobre um Patrício que possivelmente um dia andou pelas terras que viriam a constituir o território ao qual hoje chamamos Irlanda. Assim, trata-se apenas de compreender estas representações, percebendo como a imagem de Patrício foi construída da cristianização da Irlanda ao nascimento do *Purgatorium*. Todavia, antes de começarmos a analisar estas representações,

---

<sup>166</sup> BINCHY, Daniel. Op. Cit. p. 10.

<sup>167</sup> O’LOUGHLIN, Thomas. Op. Cit, 2005, p. 07.

<sup>168</sup> CUNNINGHAM, Bernadete; GILLESPIE, Raymond. Op. Cit.

vamos tentar compreender a quais contextos de produção a documentação patriciana está relacionada. Esta é nossa tarefa no capítulo seguinte.

## Capítulo 2

### A documentação Patriciana: contextos de produção

O primeiro capítulo desta Tese de Doutorado mostrou que estudar a vida de Patrício é uma tarefa muito complexa e que, se por um lado, patriciologistas de várias épocas, escolas e concepções epistemológicas se esforçaram para compreender o que chamaram de Patrício histórico, tentando apresentar respostas convincentes ao que ficou denominado como *Patrician Problem*, afastando-se, portanto, de todas as maneiras, de um patrício literário ou ficcional, por outro, o que cada um deles fez foi representá-lo de acordo com suas próprias teorias e capacidade imaginativa. Assim, apesar de possuímos um *corpus* específico de documentos, que a princípio delimita as possibilidades de interpretação, devido a interesses político-religiosos conflitantes, diferentes fundamentações teóricas, escolhas metodológicas, e a tentativa de fornecer uma representação mais adequada da vida e da obra de Patrício, o que cada pesquisador fez foi sistematizar sua narrativa criando seu próprio efeito de real, fazendo o possível para preencher as lacunas deixadas na documentação.

Deste modo, se por um lado temos os documentos, por outro, é preciso lembrar também que o historiador escreve. Neste sentido, apesar da busca pelo patrício histórico, as divergências são tantas que “quase podemos dizer *quot homines tot sententiae*”<sup>169</sup>. Para Thomas O’Loughlin, uma vez que cada geração de patriciologistas sustenta diferentes questões e propõe novas afirmativas, “cada uma delas produz o seu próprio Patrício real”<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> BINCHY, Daniel. Op., Cit. p 10.

<sup>170</sup> O’LOUGHLIN, Thomas. Op. Cit, 2005, p. 07.

Assim, é plausível caracterizar Patrício como “o mais adaptável dos Santos”<sup>171</sup>. Até aqui, observamos estes diálogos, contraposição de interpretações, mudanças e permanências que constituíram alguns dos principais momentos na formação da Patriciologia. O que nos ocupa neste segundo capítulo é uma questão tão importante quanto a anterior, pois passamos agora a investigar os contextos de produção dos documentos que utilizamos nesta Tese de Doutorado: *Confessio, Epistola ad Milites Corotici, Vita Sancti Patricii e Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis*.

## 2.1- O contexto de produção das cartas de Patrício

Em diversas ocasiões em que se conta a história da Irlanda, Patrício aparece ligado à própria idéia de *irishness*, a identidade irlandesa. Poucos imaginam que Patrício nasceu e cresceu na Bretanha, pois quase não se fala dele fora de seu contexto irlandês. No entanto, se quisermos compreender melhor o contexto histórico de produção das cartas de Patrício, não podemos ignorar que o padroeiro dos irlandeses é na verdade um britânico, pois suas origens estão vinculadas a uma família nobre bretã, ele era filho de Calpurnius e neto de Potitus, um presbítero de uma vila na Britânia no fim do século IV, quando esta era uma província romana.

Conforme abordamos em nossa Dissertação de Mestrado<sup>172</sup>, seguindo reflexões elaboradas por R.P.C. Hanson<sup>173</sup>, apesar da Britânia estar sob a proteção romana, contando, inclusive, com a presença de legiões, isto não era um garantidor da paz, os ataques eram constantes. Em 367, por exemplo, enquanto pictos e scotos atacavam os muros de Adriano,

---

<sup>171</sup> CUNNINGHAM, Bernadete; GILLESPIE, Raymond. Op. Cit.

<sup>172</sup> SANTOS, Dominique. *As representações da cristianização da Irlanda Celta: uma análise das Cartas de São Patrício (Séc. V d.C.)*. Dissertação defendida em março de 2008 na Faculdade de História, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Brasil..

<sup>173</sup> HANSON, R.P.C. *Saint Patrick: His Origins and Career*. Londres: Clarendon Press, 1968.

obrigando os soldados a se organizarem defensivamente em resposta a estas incursões, o sul e o leste da Britânia era, ao mesmo tempo, atacado por saxões e francos, respectivamente. Ataques desta natureza fizeram com que a população romanizada desaparecesse de várias partes da Britânia entre York e a muralha de Adriano, com apenas algumas exceções, como Corbridge e Brougham, cidades onde as pessoas ainda podiam desfrutar de certa proteção romana.

Para tentar resolver este problema e acabar com os ataques, uma nova província, chamada *Valentia*, foi criada. Com o intuito de fortalecer o sistema defensivo desta nova província recém criada, Teodósio convocou vários *foederati*, o que acabou gerando outros problemas, uma vez que muitos usurpadores oriundos destes grupos requisitados tentaram conquistar o poder para si. Exemplos desta natureza são os casos de Valentinus, Carausius e Allectus. Em 388, morre Magnus Maximus, um britânico que, usando de prestígio adquirido junto aos seus soldados, provocou uma rebelião na Bretanha. A partir daí, Hanson nos indica que teve início o que ficou conhecido como “o período clássico da pirataria irlandesa”<sup>174</sup>, o que tornou as localidades da costa da Britânia um lugar não muito seguro. Era exatamente este o caso de *Bannauenta Berniae*, o lugar onde Patrício nasceu.

Muitas cidades na Britânia formaram-se a partir das *uillae* celtas da Idade do Ferro, transformadas pelos romanos em fortificações. As *uillae* da Britânia deste período se conectavam com as cidades e formavam com elas um sistema econômico<sup>175</sup>. Assim, ficavam próximas delas ou, então, das estradas que serviam como rotas de alimentos. Parece que o lugar onde Patrício nasceu era um destes pequenos vilarejos. No entanto, um pouco privilegiado, pelo menos se aceitarmos as considerações elaboradas por Philip

---

<sup>174</sup> HANSON, Op. Cit. 1968. P: 1-4.

<sup>175</sup> HUGHES, Kathleen. “The Church in Irish society, 400-800”. IN: Ó CRÓINÍN, Dáibhi. *A New history of Ireland: Prehistoric and Early Ireland*. New York: Oxford University Press, 2005.

Freeman, que diz que *Bannauenta Berniae* servia como um centro comercial e agrícola na região<sup>176</sup>.

Durante este período da história da Bretanha, os ataques de piratas irlandeses e de diversos saqueadores eram frequentes nas costas do mar britânico. As pessoas mais capturadas eram as que trabalhavam nos campos, distante da proteção das cidades fortificadas. Foi em uma incursão desta natureza que Patrício foi raptado, segundo ele diz, “com milhares de pessoas”<sup>177</sup>. Não temos condições de saber de que forma isso ocorreu, como foi, muito menos qual o tipo de embarcação teria levado Patrício para a Irlanda<sup>178</sup>, mas o fato é que este tipo de rapto de pessoas, que depois eram vendidas nos mercados de escravos, era algo comum na região, Patrício foi só mais um caso de alguém vítima destes ataques. Foi desta maneira que acabou indo parar em terras irlandesas, do outro lado do mar.

Antes de ter tal destino, Patrício foi criado dentro de uma cultura bretã e romana, cercado por diversos convívios culturais típicos de uma localidade que era a fronteira última do Império Romano do Ocidente, o que significava relacionamentos políticos e bélicos com diversos outros povos, como os britânicos, pictos, francos, saxões etc. Patrício cresceu aprendendo bretão, seu idioma materno, e o latim, língua da província romana da Bretanha, sendo educado também de acordo com os fundamentos da religião cristã deste lugar específico do mundo.

Não há muitas evidências sobre o processo de introdução do Cristianismo na Bretanha. Segundo Hanson, existem algumas referências na *Historia Brittonum* de Nennius dizendo que um rei britânico de nome Leucius foi batizado junto com sub-reis de toda a Britânia no ano de 167. Da mesma forma, nas *Homiliae* de João Crisóstomo, há referências

---

<sup>176</sup> FREEMAN, Philip. *ST. Patrick of Ireland*. New York: Simon & Schuster, 2004.

<sup>177</sup> *Confessio*, 1.

<sup>178</sup> THOMPSON, E.A. Op. Cit., 1986.

apontando para uma origem apostólica do cristianismo britânico<sup>179</sup>. O Cristianismo pode ter alcançado as ilhas britânicas por meio de comerciantes ou de soldados convertidos. Hanson diz que tudo que podemos encontrar, a partir de escritores como Tertuliano, Orígenes e Hipólito, são algumas vagas referências sobre a situação do cristianismo na Britânia por volta da primeira metade do terceiro século. Liam de Paor diz que estas referências ajudam muito pouco na tarefa de compreender como era o cristianismo na Britânia dos primeiros séculos e que a história da Igreja na Britânia neste período é obscura<sup>180</sup>.

No quarto século, as informações sobre o Cristianismo na Britânia aumentam um pouco. Hanson diz que temos alguns mosaicos cristãos que a arqueologia encontrou em algumas *villae* e também algumas cruzes com inscrições. Pela primeira vez encontramos referências ao cristianismo na literatura britânica, explica o autor. Nos dias de Patrício, muitos britânicos eram cristãos porque eram romanizados, o cristianismo era identificado com a cidadania romana. No entanto, foi somente no século V que a Igreja na Britânia cresceu, tanto em influência quanto em número de membros<sup>181</sup>. De qualquer forma, temos em Patrício uma das primeiras sistematizações que nos levam a compreender como era o cristianismo na Britânia do século V e como era o texto bíblico usado naquela região<sup>182</sup>.

Há evidências de que as igrejas da Irlanda e aquelas espalhadas pela região que corresponde as atuais Escócia, País de Gales e Inglaterra dialogavam entre si. Ao que parece, primeiro a Britânia se converteu ao Cristianismo, logo a seguir, a Irlanda trilhou o mesmo caminho. O intercâmbio entre estas duas sociedades, que se relacionavam sobretudo por via marítima, estabelecendo trocas culturais, políticas, econômicas e religiosas, possui,

---

<sup>179</sup> HANSON, R.P.C.. Op.Cit.1968. P. 29

<sup>180</sup> PAOR, Liam de. *Saint Parick's World*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.

<sup>181</sup> HANSON, R.P.C.. Op. Cit. 1968 P. 35

<sup>182</sup> SANTOS, Dominique ; GONÇALVES, Ana Teresa Marques . Os Pais da Igreja e as Obras de Patrício: Uma Análise da Cristianização da Irlanda. *Praesentia*. Mérida, v. 9, p. 1-15, 2008.

então, referências muito mais antigas e profundas do que costuma-se admitir<sup>183</sup> e fornece o contexto no qual a cristianização da Irlanda deve ser compreendida<sup>184</sup>. Pode ser que, devido aos problemas políticos contemporâneos (afinal de contas, a independência da Irlanda é um fenômeno recente), a historiografia irlandesa, ainda em formação, tenha dado pouca atenção a este intercâmbio de idéias, fazendo perdurar um certo silêncio a este respeito, algo que vem sendo questionado recentemente, não só na historiografia, mas também em narrativas de jovens arqueólogos, como é o caso da Dissertação de Mestrado de Russel Ó Ríagáin<sup>185</sup>.

Importante e decisivo para a compreensão destes entrelaçamentos, bem como uma evidência de que havia comunicação entre os cristãos da Britânia e da Irlanda no período histórico em questão, é o envio do bispo Paládio para a Irlanda em 431. Ele foi enviado pelo Papa Celestino *Ad Scottos in Christum credentes*, ou seja, “aos irlandeses que crêem em Cristo”<sup>186</sup>. Sua missão relaciona-se, em certa medida, com a vida de outro britânico, bem mais conhecido do público brasileiro. Trata-se de Pelágio, importante por formular, ainda quando vivia em Roma, um sistema de doutrinas que será considerado uma das

---

<sup>183</sup> Ó CRÓINÍN, Dáibhi. *Early Medieval Ireland 400-1200*. London: Longman, 1995. p 18–29; T.M. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 182–240; FARRELL, E.C.S.P. *Taboos and Penitence: Christian Conversion and Popular Religion in Ireland (VI-VIII Centuries)*. Tese desenvolvida junto a School of History and Archives, University College, Dublin, Tese em andamento.

<sup>184</sup>T.M.Charles-Edwards,. *Op. Cit.*, p.185; Westley Follett, *Céli Dé in Ireland: Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages*. Woodbridge: Boydell, 2006. P. 28–29, 34; SHARPE, Richard. "Gildas as a Father of the Church". IN: *Gildas: New Approaches*. ed. Michael Lapidge and David N. Dumville, *Studies in Celtic History*. Woodbridge: Boydell Press, 1984. P. 201; David N. Dumville. *Councils and Synods of the Gaelic Early and Central Middle Ages*. Quiggin Pamphlets on the Sources of Mediaeval Gaelic History. Cambridge: University of Cambridge, Department of Anglo-Saxon, Norse and Celtic, 1997. P. 2; Andy Orchard. "British Missionary Activity in Ireland". IN: *Saint Patrick, A.D.493–1993*, ed. David N. Dumville, *Studies in Celtic History*. Woodbridge: Boydell Press, 1993. Roy Flechner. "An Insular Canonical Tradition". IN: *Anglo-Saxon/Irish Relations before the Vikings*, ed. J. Graham-Campbell and Michael Ryan. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 45–46. J.N. Hillgarth. "Modes of Evangelization of Western Europe in the Seventh Century". IN: *Irland Und Die Christenheit: Bibelstudien Und Mission/ Ireland and Christendom: The Bibles and the Missions* ed. Próinséas Ní Chatháin and Michael Richter. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987. P. 311, 13.

<sup>185</sup> Ó RÍAGÁIN, Russel. *The Archaeology of Colonialism in Medieval Ireland: shifting Patterns of Domination and Acculturation*. Dissertação defendida em 2010 no St Catharine's College, Universidade de Cambridge, Inglaterra.

<sup>186</sup> Prosper, Chron., (PI 50. 535 ff).

maiores heresias da história do Cristianismo, apresentando divergências quanto ao conceito de graça, liberdade e predestinação. Thomas Charles-Edwards diz que entre os motivos pelos quais Paládio pode ter sido mandado para Irlanda, estava o receio de que pelagianos exilados do continente pudessem ter encontrado lá o refúgio procurado, o que teria resultado na divulgação destas doutrinas pelagianas, portanto heréticas, em território irlandês, ao que era preciso “salvaguardar a ortodoxia dos cristãos irlandeses”<sup>187</sup>. Isto significa que, embora Patrício apareça nos livros de história sempre vinculado à introdução do Cristianismo na Irlanda, algum tempo antes de sua presença na Ilha, já havia cristãos lá.

Quando Patrício tinha dezesseis anos de idade, ele foi raptado por piratas irlandeses e vendido como escravo. Patrício trabalhou por seis anos como pastor de ovelhas. Durante este tempo foi que aprendeu a falar o gaélico irlandês e se familiarizou com os costumes da Irlanda, um lugar que, a princípio, quando ainda vivia com seus pais na Bretanha, Patrício considerava como uma terra de bárbaros e os limites do mundo conhecido<sup>188</sup>. A escravidão na Irlanda, assim como no restante das sociedades da antiguidade, jamais foi questionada enquanto instituição. Ao contrário, tinha todo o respaldo do ponto de vista legal. Juridicamente, o escravo era tratado como propriedade de seu dono, se alguém lhe fizesse mal, por exemplo, deveria compensar ao senhor por causar um dano a algo que lhe pertencia<sup>189</sup>. O autor acrescenta ainda que vários esforços foram feitos na Irlanda já cristã, em período posterior portanto, para tentar impedir que escravas fossem usadas para finalidades sexuais, o que praticamente não alcançava resultados práticos<sup>190</sup>. Nos tempos de Patrício, não temos qualquer indício de uma tentativa neste sentido.

---

<sup>187</sup>T.M.Charles-Edwards. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

<sup>188</sup> *Confessio*, 34.

<sup>189</sup> FREEMAN, Philip. Op. Cit.

<sup>190</sup> FREEMAN, Philip. Op. Cit. P. 26

Depois de seis anos vivendo na Irlanda como escravo, Patrício fugiu em um navio. Não sabemos para onde ele foi, como encontrou abrigo durante sua fuga, como obteve sucesso em sua jornada, uma vez que vivia em uma sociedade em que sabiam que ele era um escravo. O fato é que os tempos de liberdade de Patrício não duraram muito, pois logo foi capturado uma segunda vez, voltando para a Irlanda. Novamente, Patrício conseguiu fugir, somente depois disto foi que voltou para os seus, na Bretanha. Segundo nos conta, estando ele na Bretanha, decidiu voltar novamente para a Irlanda, desta vez por vontade própria, para se dedicar ao objetivo de cristianizar os irlandeses<sup>191</sup>.

Apesar de algumas coisas em comum, como o comércio de escravos e os problemas que resultavam desta atividade, algo que afetava os dois lados do mar, a Britânia e a Irlanda do período em questão eram mundos distintos. Afinal de contas, a Britânia era romana, a Irlanda, não. Aos olhos de um britânico romanizado, na Irlanda se encontrava a barbárie. Se Patrício, em um segundo momento, pôde pensar algo diferente disto, possivelmente, isto se deve ao fato de ter passado estes anos entre os irlandeses, compartilhando do idioma, da cultura e vivendo em sociedade com eles<sup>192</sup>.

Sabemos que Patrício encontrou na Irlanda uma sociedade dividida em inúmeros pequenos reinos denominados, em gaélico irlandês antigo, pelo termo *túath*. Cada um destes territórios era governado por um rei, uma espécie de chefe de clã no comando de uma comunidade local, liderando algumas famílias de criadores de gado. Uma *túath* era uma destas comunidades, por vezes, envolvendo também numerosos grupos de vizinhos. Thomas-Charles Edwards afirma que as pessoas ligadas à Igreja e também os poetas tinham

---

<sup>191</sup> *Confessio*, 23.

<sup>192</sup> *Epistola*, 1; 16.

autorização para mover-se entre as fronteiras destes territórios<sup>193</sup>, assim, um sacerdote continuava no exercício de seus poderes mesmo estando em outro reino, Patrício, por exemplo, possivelmente fez uso desta autorização quando se locomovia em território irlandês<sup>194</sup>.

Charles Edwards explica que o que caracterizava uma unidade à Irlanda era que seus habitantes partilhavam de uma mesma língua, o irlandês antigo, e uma cultura comum, que circulava por toda a ilha por meio destes poetas e outros personagens com esta autorização para se locomover entre as *túatha*. Os fazendeiros, no entanto, eram fixos cada um a sua terra, por isso, uma *túath*, antes de qualquer coisa, era uma comunidade de fazendeiros. Este esquema não se restringia apenas à Irlanda, mas alcançava até mesmo os territórios governados por irlandeses na Bretanha, diz Thomas-Charles Edwards<sup>195</sup>.

A *túath* não era uma unidade politicamente isolada; ela era o domínio dos atos públicos. De acordo com a lei irlandesa, por exemplo, um nobre, quando em uma viagem relacionada a alguma tarefa de interesse público, poderia ter o direito de ser recebido junto com seus companheiros de viagem em uma *túath*, se isso acontecia, ele era designado pelo termo *i túaith*, que significa “entre o povo”, mas quando, ao contrário, tratava-se de um negócio de interesse privado, ele era chamado de *fo leith*, “alguém que está ao lado” ou “alguém que se dedica a um interesse particular”. Desta forma, *túath* pode ser entendida em contraste com o domínio do familiar, do parentesco, que, na Irlanda, significava basicamente três coisas: 1) A união sexual e matrimonial entre homem e mulher, geralmente realizada por meio de contrato; 2) o relacionamento entre os pais e seus filhos, considerado o ponto de início de todo o sistema de parentesco; 3) a relação entre mestre e

---

<sup>193</sup> T.M.Charles-Edwards. Op.Cit., P. 102

<sup>194</sup> *Confessio*, 41; 51; 52.

<sup>195</sup> T.M.Charles-Edwards. Op. Cit., P. 103

seu escravo ou servo. Nem todos estes domínios familiares tinham escravos, quando desta ausência, era considerado um pequeno domínio<sup>196</sup>.

Thomas-Charles Edwards refere-se a *túath* como “uma comunidade de vivos e de mortos”<sup>197</sup>, esperava-se de um homem, exceto os monges, que fosse enterrado junto de seus ancestrais, por exemplo. A medida que a sociedade irlandesa vai se desenvolvendo, a *túath* vai sofrendo alterações, ao invés de contar com um druída (ver parágrafo seguinte), por exemplo, o sacerdote cristão toma-lhe o lugar. No entanto, o caráter de comunidade permanece. Como bem sintetiza Daniel Binchy: “Uma *túath* sem um escriba, uma igreja, um poeta, e um rei não é uma *túath*”<sup>198</sup>.

Um outro personagem importante naquela sociedade era o druída. A raiz *druí* em irlandês significa “os muito sábios”, “aquele que possui conhecimento do sagrado”, em termos de religiosidade, era o druída que interpretava as esferas relacionadas ao mundo supra-sensível e, respectivamente, era o responsável pela explicação ordenada destes símbolos aos demais membros da sociedade<sup>199</sup>. Sabemos que a existência do druída é testemunhada na cultura irlandesa. No entanto, não possuímos qualquer texto irlandês contemporâneo a Patrício do qual possamos retirar informações sobre eles, assim, tudo o que sabemos é oriundo de textos do continente europeu, escritos em grego ou latim, ou da Irlanda de períodos posteriores, como é o caso, por exemplo, da maior epopéia escrita em língua irlandesa, a *Táin bó Cuiainge*, e também da obra do próprio Muirchú, que apresenta Patrício em combate com os druídas do rei Loeghaire.

---

<sup>196</sup> T.M.Charles-Edwards. Op. Cit., p. 105

<sup>197</sup> IBID., p. 271.

<sup>198</sup> Trata-se de uma frase retirada do *Corpus Iuris Hibernici* (1123.32), a maior obra de Daniel Binchy, uma extensa coleção de seis volumes contendo o conjunto de manuscritos referentes à lei irlandesa antiga.

<sup>199</sup> GREEN, Miranda. *Exploring the world of the druids*. London: Thames & Hudson, 1997.

No que diz respeito à organização do espaço na sociedade irlandesa, pelo menos se Liam de Paor estiver correto em suas interpretações, não havia cidades, no sentido em que conhecemos hoje<sup>200</sup>. Geograficamente, o território irlandês era dominado por florestas e pântanos, e os lugares habitados ficavam distantes uns dos outros. Tratava-se de uma sociedade rural dividida em *túatha*, como explicamos acima. Neste tipo de sociedade, embora a Irlanda nunca tenha feito parte do Império Romano, a influência romana pode ser considerada o principal agente de transformação, sendo o cristianismo um fator decisivo que alterará para sempre a história social da Irlanda<sup>201</sup>. Patrício parecia saber muito bem como esta sociedade funcionava, pois sabia como agir em determinadas situações específicas, como, por exemplo, quando estava diante dos reis irlandeses, com os quais poderia conversar no idioma irlandês. Patrício não foi enviado pela Igreja. Foi para Irlanda por sua decisão e se podemos considerar que sua missão teve sucesso, em grande parte, isso se deve ao conhecimento prévio que tinha da cultura irlandesa.

Durante sua jornada missionária na Irlanda, Patrício parece ter enfrentado vários problemas, pelo menos é o que podemos perceber tanto em sua *Confessio* quanto na *Epistola*. O verso 55 deste primeiro documento mostra os riscos aos quais Patrício estava sujeito, ele acreditava que poderia ser morto, traído, ou novamente feito escravo. No entanto, apesar destas dificuldades, decidiu manter-se firme em seus objetivos de cristianização. No segundo documento, Patrício fala de um homem chamado Coroticus, que raptava pessoas na costa irlandesa para vendê-las nos mercados de escravos, da mesma forma que tinha acontecido com ele. Ao que parece, Coroticus vivia da rapina e dos despojos de suas vítimas. Patrício reclama que uma comunidade de cristãos havia sido

---

<sup>200</sup> PAOR, Liam de. *Saint Parick's World*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.

<sup>201</sup> PAOR, Liam de. *Op. Cit.* P. 23-37.

atacada por Coroticus. Como se não bastasse todas estas adversidades, próximo ao fim de sua vida, Patrício foi acusado de ter ido para Irlanda com a finalidade de enriquecer.

Não temos como saber com certeza quando Patrício nasceu, quando foi raptado, quando foi para a Irlanda. Todas as datas relacionadas a Patrício (389, 390, 405, 411, 432, 440, 444, 457, 461, 491 492 e 493) são incertas e artificiais. Elas foram elaboradas a partir de informações retiradas dos Anais irlandeses, ou seja, os *Annais de Ulster*, *Chronicum Scottorum*, *Annais de Innisfallen*, *Annais de Tigernach*, *Annais de Clonmacnoise*, e os *Annais dos quatro mestres*. Conforme mostramos no primeiro capítulo, hoje é entendida como certa a arbitrariedade desta datação e a historiografia não trabalha mais com ela como sinônimo de certeza, pelo menos desde a publicação da obra de Hanson.

Depois da menção a Paládio por Prosper, em 431, não encontramos mais referências a ele nos documentos contemporâneos, nem entre os escritos irlandeses, nem nos continentais. Já com relação a Patrício, suas duas cartas sobreviveram. Parece que, de certa forma, porque a obra de Patrício foi preservada, seu nome suplantou o de Paládio. Devido a esta relação entre os nomes dos dois missionários, há autores que acreditam que o patrício histórico e o Paládio de Prosper são a mesma pessoa (Zimmer), outros já pensam que Patrício chegou na Irlanda em 390, muito antes, portanto, de Paládio (Esposito). De igual modo, esta é a explicação do porquê, recentemente, a opção tem sido, mais que dissertar sobre o Patrício, apóstolo dos irlandeses e relacionado diretamente com a cristianização da Irlanda, mencioná-lo como o autor da *Confessio e Epistola* (Howlett).

Assim, se queremos contextualizar as atividades de Patrício tanto no tempo quanto no espaço, é melhor dizer apenas que ele pertence a grande região entre a Britânia e a Irlanda, pois foi em ambos os lugares que passou toda sua vida, e pode ser localizado cronologicamente entre o final do século IV e o V da era cristã. Desta forma, talvez fosse

mais apropriado pensar em Patrício junto com as formas<sup>202</sup> Britânia romana, capaz de caracterizar bem o local de nascimento e onde Patrício passou seus primeiros 16 anos de vida e *Early Christian Ireland*<sup>203</sup>, pois pode ser mais proveitoso escrever sobre um Patrício localizado nos primeiros tempos do cristianismo do que insistir em relacioná-lo com a introdução desta religião na Irlanda, o que durante muito tempo foi o responsável pela idéia de que foi Patrício o responsável pela cristianização de toda a Ilha, tarefa que teria desempenhado sozinho. Desta maneira, deve-se pensar Patrício paralelamente aos últimos anos da Britânia romana e também ao desenvolvimento de uma cultura de escrita na Irlanda.

Antes das cartas de Patrício, toda referência que temos de escritos na Irlanda são oriundos de Ogam, inscrições em rochas que evidenciam as primeiras frases completas escritas em irlandês antigo<sup>204</sup>. Dáibhí Ó Cróinín diz que existe um *corpus* de cerca de 300 rochas com este tipo de inscrição em território irlandês, e dificilmente podemos encontrar nelas algum tipo de influência cristã, como, por exemplo, fórmulas funerárias, tais como: *in pace requieuit, pro anima* etc, ou símbolos cristãos, como: chi-rho, alfa e ômega etc. O sistema predominante neste tipo de inscrição é “Tumba/memorial de A, filho/descendente de B”. Ó Cróinín afirma ainda que o tipo de inscrição encontrada na Britânia é diferente das irlandesas, pois as da Britânia contém, além da inscrição em Ogam, o mesmo trecho em latim. Para isso, ele apresenta uma explicação, irlandeses vivendo na Britânia queriam mostrar que haviam assimilado a cultura do lugar onde agora viviam. O autor diz que há

---

<sup>202</sup> GUARINELLO, Norberto. Uma morfologia da história: as formas da História Antiga. *Politeia: hist. e soc.* Vitória da Conquista, Vol. 3, nº 1, p. 41-61, 2003.

<sup>203</sup> FARRELL, Elaine; SANTOS, Dominique. Early Christian Ireland- “Uma reflexão sobre o problema da periodização na escrita da História da Irlanda”. In: BAPTISTA, L. V. (Org.); SANT'ANNA, Henrique Modanez de (Org.); SANTOS, D. V. C.(Org.). *História antiga: estudos, revisões e diálogos*. Rio de Janeiro: Publit, 2011.

<sup>204</sup> O leitor interessado na escrita ogâmica poderá obter mais detalhes sobre o tema no site do projeto “Ogham in 3d”, desenvolvido pelo Dublin Institute for Advanced Studies: <http://ogham.celt.dias.ie/> (data de acesso: 07/03/2012).

casos onde podemos encontrar até mesmo inscrições de nomes irlandeses seguindo a mesma tradição, mas sem o acompanhamento de uma inscrição em Ogam. A intenção de Ó Cróinín é mostrar que em quaisquer destas inscrições não se evidencia que a pessoa a ser lembrada era cristã. Assim, estas inscrições, além de demonstrarem que existiam contatos entre a Britânia e o mundo romano, de onde o hábito epigráfico foi tomado emprestado, elas também são memoriais de uma sociedade irlandesa que, pelo menos até o sexto século, ainda não tinha se convertido ao cristianismo no mesmo nível e intensidade que é possível perceber em outras regiões periféricas do Império<sup>205</sup>.

Somente com Patrício temos os primeiros textos escritos na Irlanda e a expansão da escrita está diretamente associada com a proliferação de escolas monásticas<sup>206</sup>. Este é o motivo pelo qual historiadores estabelecem uma periodização em antes e depois dele para o início da história irlandesa. O período anterior à chegada de missionários como Paládio e Patrício tem sido classificado por muitos pesquisadores, então, como Pré-história, sendo deixada ao encargo de arqueólogos. A título de exemplo, o primeiro capítulo da obra do próprio Dáibhí Ó Cróinín, mencionada no parágrafo acima, que aborda a temática da introdução do cristianismo na Irlanda, leva justamente o título de *The beginnings of Irish history*<sup>207</sup>. Thomas O’Rahilly também começa seu *The Two Patricks* com a seguinte frase: “Pode-se dizer que a história irlandesa começa com o ano de 431<sup>208</sup>”.

Patrício era um homem idoso quando escreveu sua *Confessio*. Trata-se de um texto que ele escreveu no fim de sua vida para defender-se principalmente da acusação de que

---

<sup>205</sup> Ó CRÓINÍN, Dáibhí. *Early Medieval Ireland 400-1200*. Longman, Londres, 1995. P. 33-36. Segundo Peter Brown, o cristianismo irlandês que nos séculos V e VI era uma religião de minorias, transformou-se numa fé de reinos poderosos no século VII. BROWN, Peter. *A Ascensão Do Cristianismo No Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p 216.

<sup>206</sup> Ó CRÓINÍN, Dáibhí. Op. Cit, p. 169–189.

<sup>207</sup> IBID., p. 14-36.

<sup>208</sup> O’RAHILLY, T.F., Op. Cit. 1957.

teria ido para Irlanda ganhar dinheiro. Neste texto, Patrício fala sobre sua origem, suas dificuldades e revela um pouco de sua personalidade. Todavia, a *Confessio* de Patrício não é uma autobiografia, sua intenção não era nos contar a história de sua vida em uma narrativa cronologicamente ordenada. Seu objetivo inicial era refutar certas alegações feitas por seus inimigos contra ele e sua jornada missionária na Irlanda, ou seja, trata-se de uma *apologia pro vita sua*, como afirma Máire de Paor<sup>209</sup>.

*Confessio* é um gênero literário importante no mundo antigo e um dos principais expoentes deste gênero são as *Confessiones* de Santo Agostinho, escritas por volta do ano 400. Há autores, como a própria Máire de Paor, que identificam uma influência da obra agostiniana nos escritos de Patrício<sup>210</sup>. Ludwig Bieler também menciona algumas sugestões neste sentido em seu artigo *Vigiliae Christianae*<sup>211</sup>. Segundo ele, Patrício teria lido em latim não somente Agostinho, mas também Cipriano, Sulpício Severo, o irlandês Secundinus, conhecido como Sechnall em alguns textos, e também Inocência I. Todavia, outros autores, como é o caso de James Henthorn Todd, cogitam a hipótese de Patrício ser um *homo unius libri* e este livro ser a Bíblia latina, conforme mostramos no primeiro capítulo.

John O'Meara, rebatendo as idéias de Bieler, explica que Patrício pode até ter lido as *Confessiones* de Agostinho, uma vez que a vida do africano devia ser conhecida nos segmentos monásticos onde Patrício esteve, principalmente por causa da campanha agostiniana contra Pelágio<sup>212</sup>. O autor inclusive levanta alguns pontos em comum entre as

---

<sup>209</sup> DE PAOR, Máire B. *Patrick- The pilgrim apostle of Ireland*. Dublin, Betaprint: 1998.

<sup>210</sup> Thomas Finan, por exemplo, apresentou hipóteses desta natureza em 2002, em uma conferência intitulada *Echoes of Augustine's Confessions in St Patrick's Letter* ministrada no Saint Patrick's College, Maynooth, Kildare, Irlanda.

<sup>211</sup> BIELER, Ludwig. Op. Cit. 1952. P. 65-98.

<sup>212</sup> O'MEARA, JOHN J.. *The Confession of Saint Patrick and the Confessions of Saint Augustine*, *Irish Ecclesiastical Record*. Dublin, p. 190-7, 1956.

duas confissões: 1) ambas são cartas de explanação e confissões de pecado e fé; 2) nenhuma delas tinha a intenção de ser uma autobiografia, 3) as duas ilustram um tema, proposto por Agostinho e exemplificado nos dois textos: a questão da providência divina; 4) a importância dos sonhos e vozes, que interferiram na vida dos autores diretamente; 5) nos dois textos, a verdade do que está sendo dito é garantida e sustentada por apelos a Deus, como testemunha<sup>213</sup>. Todavia, a principal teoria presente neste texto é de que a verdadeira inspiração por trás da *Confessio* de São Patrício é a Bíblia, especialmente os Salmos e o Novo Testamento, em particular os Evangelhos e a carta de Paulo aos Coríntios. Mesmo se Patrício leu Agostinho, não há indícios suficientes que nos permitam afirmar que Patrício fez uso desta obra, nem mesmo o título *Confessio*, pois trata-se de uma palavra que aparece diversas vezes nas escrituras (16 vezes: 9 nos Salmos e 7 no Novo Testamento)<sup>214</sup>.

Patrício escreveu sua *Confessio* para pessoas que ele considerava importante, daí a necessidade de se justificar diante das mesmas. Ele estava sendo criticado por elas, tendo sido acusado de ir para Irlanda com o objetivo de enriquecer. Em sua narrativa, ele não diz nada sobre o período que escapou da escravidão, isto não é discutido, o que nos leva a crer que o objeto da crítica seriam os anos posteriores, não estes primeiros momentos de liberdade, quando ele fugiu da Irlanda. De qualquer forma, Patrício escreveu sua *Confessio* para responder questões do presente, para tentar resolver problemas que estavam lhe importunando neste período próximo ao fim da vida, ele não pensava em futuros leitores, até mesmo porque Patrício estava “nos confins da terra”<sup>215</sup> e esperando o mundo acabar, pois ele acreditava estar vivendo “o fim dos tempos”<sup>216</sup>. E.A. Thompson diz que a

---

<sup>213</sup>IBID., p. 192, 193.

<sup>214</sup>IBID., p. 197.

<sup>215</sup> *Confessio*, 1; *Epistola*, 6.

<sup>216</sup> *Confessio*, 34.

*Confessio* “não foi escrita com o objetivo, como a História de Tucídides, de ser uma aquisição para sempre, mas para responder críticas do momento”<sup>217</sup>.

Quem estava criticando Patrício? Para quem a *Confessio* foi escrita? Cristãos da Britânia ou da Irlanda? Ou simplesmente cristãos, independentemente da origem? O mesmo Thompson nos apresenta algumas alternativas. Ele acredita que podemos descartar a hipótese de que Patrício estivesse escrevendo para irlandeses, isto ocorre por pelo menos três motivos: 1) Quando Patrício escreveu sua *Confessio*, o número de falantes de latim na Irlanda não era muito grande, de forma que poucos poderiam ler o que ele escreveu; O segundo motivo é que Patrício não diz em parte alguma que foi privado de atingir qualquer lugar que fosse na Irlanda, ele só reclama de perigos, de forma que se ele quisesse se defender de críticos irlandeses, ele poderia simplesmente se dirigir até eles, não precisaria escrever; 3) É difícil acreditar que cristãos irlandeses recém convertidos estariam pondo em dúvida e criticando o bispo que os converteu. Thompson acredita que a *Confessio* “é endereçada a pessoas que poderiam lê-la por elas mesmas”<sup>218</sup> e que “sem sombra de dúvidas foi escrita para leitores da Bretanha”<sup>219</sup>.

O problema, para Thompson, então, passa a ser outro, para que tipo de pessoa Patrício escreveu sua *Confessio*? Lendo o que Patrício escreveu, percebe-se que os leitores eram pessoas bem educadas. Neste ponto, Thompson apresenta Patrício como tendo um sentimento de inferioridade no que diz respeito a um lapso em sua educação. Conforme vimos, é um argumento já não aceito pela historiografia atual, o de que Patrício escrevia em um latim repleto de equívocos, que sua retórica era deficitária etc. No entanto, pelo menos em um sentido, a interpretação de Thompson permanece válida, os supostos leitores da

---

<sup>217</sup> THOMPSON, E.A. Op. Cit. p. 106.

<sup>218</sup> IBID., p. 114.

<sup>219</sup> IBID., p. 115

*Confessio* eram pessoas educadas. Se não é verdade que Patrício se sentia inferior a elas e que o latim dele era precário, ele sabia como se direcionar a estas pessoas e escrever-lhes de forma precisa, com uma elaborada complexidade retórica, que só quem tinha um profundo conhecimento do latim escrito do período poderia compreender.

Thomas-Charles Edwards acredita que a *Confessio* foi endereçada para autoridades eclesiásticas na Bretanha, mas ela também não deixou de contemplar os seguidores de Patrício na Irlanda. Desta maneira, toda a primeira parte do documento é concebida como uma defesa da vida e do episcopado de Patrício contra as acusações feitas, então, por estas autoridades eclesiásticas da Bretanha. Em um segundo momento, um pouco antes do fim do texto, quando Patrício conta sobre alguns de seus desafios e também de experiências relacionadas ao período de seu episcopado, ele se volta para os seus companheiros de missão e também para os seus convertidos. O autor explica que eles são o *uos* do texto da *Confessio* tal qual podemos observar nos trechos 48, 51 e 53. Desta maneira, enquanto Thompson acredita que a *Confessio* foi escrita com as intenções de Patrício totalmente voltadas para pessoas da Bretanha, Thomas-Charles Edwards sustenta que ela também contemplava, ao mesmo tempo, irlandeses, interpretação que preferimos<sup>220</sup>.

Quanto ao outro documento escrito por Patrício, a *Epistola ad Milites Corotici*, sabemos para quem ela foi escrita e que, muito provavelmente, foi redigida antes da *Confessio*, que, como vimos, Patrício escreveu já no fim de sua vida. Patrício tinha acabado de batizar um grande número de pessoas, aparentemente irlandeses convertidos, quando Coroticus os atacou, matou alguns e vendeu outros como escravos, principalmente aos

---

<sup>220</sup> T.M.Charles-Edwards, Op. Cit. p. 218-219.

Pictos, o que causou grande indignação em Patrício. O objetivo da carta era punir com a excomunhão estes criminosos. Ela era endereçada aos soldados de Coroticus.

Alguém que não conhecemos, um autor anônimo, portanto, adicionou ao índice dos conteúdos da *Vita Sancti Patricii* que Muirchú escreveu, mais precisamente no tópico XXIX do primeiro livro, a seguinte descrição: *De conflictu Sancti Patricii aduersum Coiartech regem Aloo*. Ou seja, “Acerca do conflito de São Patrício contra Coroticus, rei em Ail”. O termo *Aloo*, que aparece no documento escrito em latim, é na verdade uma palavra irlandesa, correspondente ao genitivo de *Ail*, a primeira parte do nome *Ail Cluaide*. Trata-se do equivalente em irlandês antigo do nome de uma localidade na atual Escócia chamada Dumbarton, nome este, que por sua vez, é oriundo do gaélico escocês *Dùn Breatain*, que significa fortaleza dos britânicos. Por causa desta referência, que foi feita no século VII, existe uma teoria, da qual alguns historiadores são adeptos, de que o Coroticus mencionado por São Patrício estaria vinculado a este lugar.

Assim, muita investigação tem sido feita na tentativa de localizar estas informações que relacionam Coroticus e Dumbarton. Foram encontrados os nomes de dois governantes britânicos no século V com o nome Ceretic, modo como Coroticus é escrito em galês antigo. O primeiro deles é chamado Ceretic Guletic, mencionado nas genealogias galesas, que teria governado o reino de Strathclyde, e o outro é o Ceretic oriundo de informações da *Vita Columbae*, de Adomnan<sup>221</sup>. Thompson diz que, de acordo com esta teoria, o Ceretic da *Vita Columbae* é o quinto descendente de Riderch, que lutou contra os saxões, e aparece no texto de Adomnán como *Rodercus filius Tothail*, isto é, “Rei Roderc, filho de Tóthal”, que reinou na Rocha de Clyde, Dumbarton, e morreu em seu leito. Este Ceredig, é o quinto

---

<sup>221</sup> ANDERSON, Alan Orr; Marjorie Ogilvie Anderson. *Adomnán's Life of Columba*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

filho de Cunedda, que deu seu nome para o moderno condado de Cardigan, no País de Gales<sup>222</sup>. Para O’Rahilly, por exemplo, e para os que concordam com ele, o Coroticus de Patrício é este Ceredig, filho de Cunedag<sup>223</sup>. Há uma tradição galesa que diz que Cunedda e seus filhos migraram de algum lugar próximo a Firth para o Norte do País de Gales<sup>224</sup>. Há ainda uma outra versão que diz que o lendário britânico Vortigern era chamado Ceretic. Tanto Thompson quanto Hanson afirmam que o nome *Coroticus* e suas variações eram comuns no período<sup>225</sup>.

Binchy afirma que Bury, P. Grosjean, Dr. Ryan, O’Rahilly, Sir John Rhys e Todd são adeptos desta teoria, havendo somente a diferença de que alguns fazem opção apenas pelo primeiro, enquanto outros pelo segundo Ceretic, todavia, acatando a idéia de que este tal Ceretic era o Coroticus para quem Patrício escreve sua *Epistola*. O autor ainda faz as seguintes perguntas: Como o autor anônimo que inseriu o nome na obra de Muirchú sabia sobre Ceretic, que aparece na *Vita Sancti Patricii* como Coirthech de Dumbarton? Por que o anônimo identificou o Coroticus de Patrício com Dumbarton?<sup>226</sup> Respostas que não temos. Para O’Rahilly, o máximo que podemos saber é que: “o chefe britânico, Coroticus, era um vizinho dos Pictos a quem vendia os cativos, conseqüentemente era um rei dos britânicos de Dumbarton”<sup>227</sup>.

Thompson não aceita esta teoria em hipótese alguma. Segundo ele, no período em questão, as genealogias eram usadas para todo tipo de argumento, de forma que não são confiáveis. Não temos qualquer indício que nos permita afirmar que o tal Ceretic precedeu estes lugares na árvore genealógica de Riderch, de igual modo, não temos como saber

---

<sup>222</sup> THOMPSON, E.A. Op. Cit. p. 126-127.

<sup>223</sup> O’RAHILLY, T.F., Op. cit.

<sup>224</sup> THOMPSON, E.A. Op. Cit. p. 129.

<sup>225</sup> THOMPSON, E.A. Op. Cit., p. 130; HANSON, R.P.C. Op. Cit. p. 22-24.

<sup>226</sup> BINCHY, DANIEL. Op. Cit. p. 106-109.

<sup>227</sup> O’RAHILLY, T.F., Op. Cit., P. 39.

quando e muito menos onde ele viveu. Da mesma forma, que não há qualquer indício de que Dumbarton passou por qualquer processo de latinização no período de Patrício e muito menos que os governantes da Caledonia tivessem sido romanizados. Ao contrário, o lugar fez parte do Império Romano apenas por alguns poucos anos no meio do segundo século, uns 300 anos antes de Patrício, portanto. Dumbarton pode ter feito parte dos domínios romanos possivelmente por no máximo 20 anos. Isto significa que Patrício jamais teria se referido a qualquer rei de Dumbarton como um cidadão romano como ele faz em sua *Epistola* quando fala de Coroticus. Sendo um cidadão romano, Patrício sabia muito bem o que isto significava e jamais se referiria a uma fortaleza bárbara, como era o caso de Dumbarton, como romana<sup>228</sup>.

Assim, o principal motivo da *Epistola* é a excomunhão de Coroticus. Isto leva Thompson a crer que Coroticus devia habitar a Irlanda. Patrício era o bispo da região em questão, se ele havia de se referir a alguém desta maneira, deveria ser alguém que residia nos domínios de seu bispado. Uma outra dificuldade no que diz respeito à teoria de um Coroticus rei de Dumbarton, é o fato de que se Coroticus vivia mesmo do outro lado do mar, como Patrício poderia conhecer em detalhes seus soldados e identificar com facilidade quem era o chefe dos mesmos? Pergunta Thompson, que ainda afirma que se Coroticus vivesse em Dumbarton, esperava-se que ele vendesse seus prisioneiros, não para pictos e irlandeses, como Patrício relata, mas para pictos e britânicos. Um último fator é que Patrício parece não ter dúvida alguma de que a carta seria entregue, ele não menciona nenhuma dificuldade neste sentido. Se ela fosse endereçada para alguém que vivesse do

---

<sup>228</sup> THOMPSON, E.A. Op. Cit. p. 130-131.

outro lado do mar, isto poderia ser o caso. Assim, as evidências apontam para um tirano britânico com residência na Irlanda<sup>229</sup>.

Preferimos as explicações de Thompson do que a teoria que vincula Coroticus com o Ceretic de Dumbarton. Afinal tudo que temos do século V são os escritos do próprio Patrício. Assim, acreditamos tratar-se de uma questão da mesma natureza das explicações relacionadas com as teorias que utilizavam documentos do século VII e posteriores para, preenchendo as lacunas necessárias, escrever a vida de Patrício, conforme apontamos no primeiro capítulo. Não é possível para a historiografia atual sustentar qualquer tentativa neste sentido. Somente a *Confessio* e *Epistola* devem ser usadas como documentos para a elaboração de uma narrativa historiográfica sobre Patrício. O que sabemos de Patrício mesmo é que Coroticus era britânico romano, ou pelo menos Patrício acreditava nisso, que ele era considerado um tirano, que tinha soldados, que atacou uma comunidade de cristãos convertidos por Patrício, que mantinha contatos comerciais com os Pictos, para quem vendia parte dos capturados em seus *raids* como escravos, que tanto Coroticus quanto seus soldados sabiam latim. Que apesar de serem oriundos da Britânia romana, possivelmente, se Thompson estiver correto, habitavam a Irlanda quando Patrício escreveu a eles. Agora que na medida do possível foram contextualizados os escritos de Patrício, passamos à *Vita Sancti Patricii* de Muirchú.

---

<sup>229</sup> THOMPSON, E.A. Op. Cit. p. 136.

## 2.2- A Vita Sancti Patricii de Muirchú Mocuu Machthéni

David Howlett afirma que Muirchú deve ter sido pelo menos o sétimo e não o segundo a escrever uma narrativa hagiográfica sobre Patrício. Columba, Ultán e Ailerán, por exemplo, teriam escrito algo sobre Patrício por volta do terceiro quarto do século VII, antes, então, tanto de Tirechán, quanto de Muirchú<sup>230</sup>. Todavia, a *Vita Sancti Patricii* de Muirchú Mocuu Machthéni ainda é a mais conhecida e mencionada vida de São Patrício, pois o documento foi preservado de forma completa. A obra foi escrita no fim do século VII, na Irlanda, em latim, dedicada ao bispo Aed de Sléibte. Como bem observou D.A. Binchy<sup>231</sup>, o documento concentra-se em dois pontos principais: as relações de Patrício com a monarquia de Tara e a fundação de Armagh por ele. O objetivo é justificar a soberania de Armagh sobre outras casas monásticas. Dentro do discurso estabelecido por Armagh, esta se representa, então, como a *paruchia Patricii* ou *familia Patricii*.

Da cristianização da Irlanda no século V até a formulação literária do *Purgatorium*, no século XII, temos várias tentativas de representar a vida e a obra de Patrício. O documento em questão é um dos fundamentos de toda discussão posterior sobre a construção da imagem do padroeiro dos irlandeses, pois Muirchú descreveu um Patrício um pouco diferente de como o próprio Patrício se representou em seus textos, inclusive abordando temas e narrando fatos que não podem ser encontrados na *Confessio* e muito menos na *Epistola*. Várias tentativas posteriores de biografar Patrício seguem estas concepções introduzidas por Muirchú.

O autor da *Vita Sancti Patricii* está inserido na tradição chamada de hiberno-latina, a forma literária latina que engloba os autores irlandeses da *Early Christian Ireland*. Fazendo

---

<sup>230</sup> HOWLLET, David. *Vita I Sanctae Brigitae. Chronicon I*. Vol. 5, p. 1-31, 1997.

<sup>231</sup> BINCHY, D.A. Op. Cit., p. 59-64.

uma análise de sua obra, é possível perceber que Muirchú teve acesso a uma gama de textos importantes sobre os temas que seriam abordados por ele. Segundo Thomas O’Loughlin<sup>232</sup>, para a composição de sua *Vita Sancti Patricii*, Muirchú teria se inspirado na *Confessio* e na *Epistola*, ambas de autoria do próprio Patrício; no livro de Ultán<sup>233</sup>; em uma obra chamada *Audite Omnes* e alguns autores aos quais esta obra faz referência, como, por exemplo, João Cassiano<sup>234</sup>, um teólogo cristão nascido por volta de 360, consagrado diácono por João Crisóstomo; no *Commonitorium*, livro escrito por Vicente de Lérins<sup>235</sup>, um texto básico de teologia da época; e na Enciclopédia elaborada por Isidoro de Sevilha, as *Etymologiae*. Possivelmente, Muirchú também deve ter tido acesso à Vida de Santa Brígida, escrita por Cogitosus, pois no prólogo de sua *Vita Sancti Patricii* ele se refere a Cogitosus como pai, no sentido mestre-discípulo<sup>236</sup>; uma cópia do *De locis sanctis*, de Adomnán; e, pela sua familiaridade com o tema, outras vidas de santos, afirma O’Loughlin<sup>237</sup>. Ludwig Bieler acrescenta que o texto apócrifo *Actus Petri cum Simone* também teria sido uma inspiração para Muirchú<sup>238</sup> e Aideen O’Leary aponta um outro documento intitulado *Passio apostolorum Petri et Pauli* e ainda, possivelmente, uma coleção de textos apócrifos dos

---

<sup>232</sup> O’LOUGHLIN, Thomas. *Op. Cit.* 2005.

<sup>233</sup> Uma obra do sétimo século de autoria de Ultán, que teria sido mentor de Tírechán, um outro hagiógrafo de Patrício. Encontra-se em sua obra a seguinte referência: “Tirechan episcopus haec scripsit ex ore uel libro Ultani episcopi, cuius ipse alumnus uel discipulus fuit”. Os Anais de Ulster (657.1) falam de seu obtuário: “Ultán moccu Conchobair”. MAC AIRT, Seán, and Gearóid Mac Niocaill. *The Annals of Ulster: To A.D. 1131. Pt. 1, Text and Translation*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1983. Esta fonte encontra-se disponível em formato digital publicada pelo Projeto CELT: <http://www.ucc.ie/celt/online/T100001A/> (Data de acesso 07/03/2012).

<sup>234</sup> Em latim, aparece nos documentos como: Johannes Eremita Cassianus; Joannus Cassianus ou Joannes Massiliensis. Encontram-se referências a ele como João, o asceta ou João Cassiano, o romano.

<sup>235</sup> Sanctus Uicentius Lerinensis.

<sup>236</sup> “Excepto tantum uno patris mei Cogitosi” (*Vita Sancti Patricii*, Grande Prólogo).

<sup>237</sup> *IBID.*, P. 121.

<sup>238</sup> BIELER, Ludiwg. *Op. Cit.* 1949, p. 115.

atos dos apóstolos, atribuída ao pseudo-Abdias, bispo de Babilônia, chamada de *Historia apostolica* ou *Uirtutes apostolorum*<sup>239</sup>.

Mesmo recorrendo a outros documentos escritos mais ou menos na época em que Muirchú viveu, tanto aqueles inseridos na tradição textual irlandesa, quanto obras produzidas no continente, mas que fazem algum tipo de referência à Irlanda, seja em latim, irlandês antigo ou médio, não é possível obter informações relacionadas a ele. O'Loughlin observa que, além do que Muirchú escreve em seu texto, a única informação contemporânea sobre ele que podemos obter é que o escritor da *Vita Sancti Patricii* esteve presente no sínodo de Birr<sup>240</sup>, na fronteira entre as terras pertencentes aos Uí Néill e Munster<sup>241</sup>, em 697, como um dos apoiadores da *Cáin Adomnáin*<sup>242</sup>.

O sínodo era uma prática comum de reunião da Igreja para tomada de decisões e foi algo frequente tanto no período romano como no medieval. Geralmente, um sínodo era uma assembléia de bispos, um encontro específico, uma convocação para que os líderes da Igreja pudessem discutir e deliberar acerca de pontos precisos, como, por exemplo, no caso da Irlanda, sobre a controvérsia da Páscoa. No entanto, um sínodo irlandês tinha uma diferença muito clara com relação ao restante da Igreja, pois seus participantes representavam várias autoridades, não somente eclesiásticas. Por isso, Thomas-Charles Edwards nos adverte que “o sínodo irlandês não era confinado aos bispos”<sup>243</sup>. As lideranças participantes eram oriundas de várias partes da Irlanda e, além dos bispos, se reuniam

---

<sup>239</sup> O'LEARY, Aideen. An Irish Apocryphal Apostle: Muirchú's Portrayal of Saint Patrick. *Harvard Theological Review*. Massachusetts. Vol. 89, p. 2, 1996.

<sup>240</sup> O'LOUGHLIN, Thomas. *Op. Cit.* 2005. P. 117.

<sup>241</sup> Era muito importante que um sínodo ocorresse em um território de fronteira, isso era garantia de igualdade entre todas as partes envolvidas.

<sup>242</sup> *Cáin* é um termo em irlandês antigo normalmente usado para traduzir a palavra latina *lex*. Ele tem duplo significado, pode ser tanto “lei” como “tributo”. Neste caso, trata-se da conhecida *Lex Innocentium*, ou Lei de Adomnán, assim nomeada por causa de seu promulgador, o santo irlandês Adomnán, abade de Iona e autor da mais importante vida de São Columba.

<sup>243</sup> T.M.Charles-Edwards, *Op. Cit.* p. 277.

abades de diversos monastérios, professores, sábios, escribas, poetas, e reis de todas as partes. Até mesmo o rei dos Pictos estava presente em Birr, por exemplo. A presença destas diferentes fontes de autoridade garantia ao sínodo um papel central, muito mais importante, por exemplo, do que na França ou Inglaterra<sup>244</sup>.

Segundo Thomas-Charles Edwards, aqueles que gozavam de um alto status poderiam ser convidados a participar de um sínodo tendo total poder de decisão nos principais assuntos a serem discutidos no mesmo. Estes participantes, como vimos acima, poderiam ser desde um bispo até o rei de uma *túath*. O autor apresenta evidências de que, por vezes, o encontro entre dois grandes reis e seus nobres podia propiciar a ocasião necessária para que fosse realizada ao mesmo tempo uma assembléia eclesiástica, o que significa que estes dois tipos de encontro, um secular e outro relacionado à Igreja, poderiam ocorrer tanto no mesmo lugar quanto no mesmo período. Este edito eclesiástico, conhecido como *cáin*, nada mais era, então, do que uma aplicação à Igreja de uma autoridade vinda da realeza, afirma ele. Trata-se de uma troca de favores e interesses, este tipo de autoridade funcionava como uma unidade garantidora, a credibilidade do *cáin* dependia, então, deste fiador real. Assim, a Igreja podia assegurar a realização das mudanças desejadas<sup>245</sup>. O sínodo de Birr foi um encontro dos líderes da Igreja com as pessoas seculares mais importantes e influentes do século VII irlandês. A partir destes indícios, sabemos que Muirchú figurava entre as pessoas mais importantes de sua época.

Há evidências de que as querelas que tinham lugar na Irlanda do século VII estavam inseridas em um contexto de cristianização bastante avançada, embora ainda pagão. Os escritores cristãos dialogavam com as autoridades seculares, tratava-se de uma questão de

---

<sup>244</sup>T.M.Charles-Edwards, Op. Cit. p.277-280.

<sup>245</sup>IBID., p. 281.

interação entre as instâncias governamentais da sociedade irlandesa e a Igreja, não de uma separação total entre estas duas esferas, religião e política caminhavam lado a lado. Conforme podemos ler na obra de Muirchú, os conflitos entre paganismo e cristianismo eram ainda intensos no século VII, assim, a influência das leis e costumes da sociedade irlandesa tiveram um papel decisivo na formação da organização da Igreja na Irlanda.

Por causa desta peculiaridade, muito se discutiu sobre a especificidade da Igreja irlandesa, se ela diferia ou não das continentais, por exemplo. Por isso, durante certo tempo, enquanto partia-se do pressuposto de que a Igreja irlandesa era diferente das outras, por carregar em suas estruturas administrativas e em seu *corpus* doutrinário influências “nativas”, se falou em uma “Igreja celta”. Foi necessário que Kathleen Hughes escrevesse uma reflexão neste sentido, em que ela, apoiando-se nas diferenças que conseguiu mapear entre a Igreja irlandesa e a galesa, questiona a validade da forma Igreja Celta, para que os historiadores começassem a parar de utilizar este conceito<sup>246</sup>. Todavia, ainda não de forma definitiva, o que justifica o aparecimento de *The Myth of the Celtic Church*, de autoria de Wendy Davies<sup>247</sup>, ainda em 1992.

Desta forma, uma questão importante passa a ser, então, como estava organizada a Igreja irlandesa, caso se concorde com a tese de que esta tinha algum sistema de organização definido. Uma reflexão desta natureza nos permitirá ter uma idéia mais aproximada do papel que Armagh, e, como consequência, Muirchú, teve nos assuntos eclesiásticos do século VII irlandês. Este é o tema que nos ocupa nas páginas seguintes

---

<sup>246</sup> HUGHES, Kathleen. *The Celtic Church: Is This a Valid Concept?* *Cambridge Medieval Celtic Studies*, Nº 1, p. 1-20, 1981. O cristianismo irlandês deve ser compreendido como vinculado ao romano e não como um fenômeno isolado. A discussão central de Hughes é a funcionalidade explicativa do termo “celtic church”. Segundo a autora, ele não é suficiente para abarcar a realidade da sociedade irlandesa do período em questão. Ao contrário, fornece subsídios para a idéia de uma Igreja céltica separada da romana, um equívoco, portanto.

<sup>247</sup> DAVIES, Wendy. “The myth of the Celtic Church”. IN: *The Early Church in Wales and the West*, ed. Nancy Edwards and Alan Lane. Oxbow: 1992.

deste tópico, começando por uma análise detalhada da maneira como Kathleen Hughes concebeu a organização da Igreja na Irlanda. Apesar de suas interpretações não serem mais predominantes há pelo menos três décadas, sua obra se tornou um ponto de partida para este debate. Por isso, é necessário primeiro compreender o modelo hughesiano, para depois nos dedicarmos à teses mais recentes, que concebem a organização da Igreja irlandesa de forma distinta.

Para Kathleen Hughes, há dois sistemas bem claros que marcaram a história da Igreja irlandesa desde seus primeiros momentos até as invasões vikings. No início, nos tempo de Paládio e Patrício, a Igreja era organizada com base na idéia de dioceses, sendo, cada uma delas, governadas, portanto, por um bispo, tendo como referência o território, praticamente aquele mesmo da sociedade secular. Por vezes, encontramos referências a esta forma de administração sob os termos bispado e episcopado. Na segunda metade do século sexto, um sistema diferente começou a aparecer, a divisão baseada em *paruchia* monásticas. Alguns exemplos deste segundo sistema são as *paruchia* de Columba, que fundou Derry, Durrow e Iona; as de um outro santo irlandês chamado Congall, que estabeleceu Bangor no continente, e ainda Annegray, Luxeuil e Bobbio; e também Clonmacnois, fundada por Ciarán<sup>248</sup>.

A *paruchia* monástica, de acordo com as interpretações de Hughes, é mais ampla do que a diocese; ela consiste de casas dispersas. O bispo tribal corresponde a um destes pequenos reis irlandeses (*rí túaithe*), assim, o território administrativo de responsabilidade do bispo era mais ou menos igual a área de uma *túatha*. Já quando a organização é uma confederação de monastérios, o abade tem a mesma função de um alto-rei (*rí ruirech*),

---

<sup>248</sup> HUGHES, Kathleen. *The Church in Early Irish Society*. Cornell University Press, New York, 1966.p. 90.

substituindo, assim, o bispo<sup>249</sup>. De acordo com este modelo, a *paruchia* monástica tem um grande poder de expansão, porque, mesmo os monges viajando para longe de seus respectivos territórios, eles ainda continuavam a fazer parte da mesma família. Hughes interpretou isso como uma reminiscência pagã, “o desejo nômade que ainda estava vivo em um povo com memória tribal”<sup>250</sup>.

Ocorre uma mudança, classificada pela autora como *the most revolutionary changel* “a mudança mais revolucionária”<sup>251</sup>, não quando o bispo adota a vida monástica, mas quando ele dá um passo adiante, fazendo com que sua igreja tente seguir o exemplo das confederações monásticas. É assim que, segundo ela, surgem as *paruchiae*. Esta forma nova de administração, baseada no sistema de confederações, permite uma meio muito mais incisivo de participação política, agora, não mais limitada “pelos estreitas fronteiras territoriais da velha diocese”<sup>252</sup>. O exemplo mencionado é a *paruchia Fursei*. Trata-se de um centro do culto de Patrício no nordeste da Gália. É possível que esta seja a *paruchia* responsável pela disseminação do culto de Patrício no continente, pois diz-se que São Fursei (Fursy, Forseus, Furseus, ou Fursa), um monge irlandês morto em 650, levou com ele para o continente relíquias relacionadas a Patrício e que o abade Cellán, da mesma *paruchia*, compôs versos sobre o padroeiro dos irlandeses. É provável que um manuscrito da *Confessio* tenha sido trazido para alguma casa da confederação, onde ele foi copiado por um escriba no fim do século oitavo ou início do nono. Insere-se neste contexto o manuscrito Arras 450, como é conhecido pelos especialistas em Patrício (ver terceiro capítulo). A *paruchia Fursei* contava com o apoio da nobreza franca e desempenhou um

---

<sup>249</sup> IBID. P. 57-64.

<sup>250</sup> HUGHES, Kathleen. Op. Cit. 1966. P. 78.

<sup>251</sup> IBID., 1966. P. 84.

<sup>252</sup> IBID., P. 82-83.

importante papel nas políticas daquele povo. Hughes diz que o tipo diocesano de administração “jamais poderia ter experimentado qualquer expansão comparável neste sentido”<sup>253</sup>.

Este sistema diocesano, forma administrativa dos primeiros tempos do cristianismo irlandês, em que o importante são as fronteiras territoriais, é baseado na noção romana de *ciuitas*, enquanto o tipo monástico das *paruchia* tem sua razão de ser a partir da noção irlandesa de realeza suprema<sup>254</sup>. Não é a única idéia de uma divisão entre uma influência romana e outra irlandesa para o desenvolvimento do cristianismo na Irlanda. A já mencionada controvérsia da Páscoa, uma disputa sobre qual seria o modo correto de calcular a data deste importante acontecimento do calendário cristão, somente resolvida no ano de 716, também dividiu a opinião da Igreja irlandesa, e daqueles que, apesar de serem estrangeiros, se interessavam pela questão em algum sentido, em dois núcleos de oposição, os *Romani* e os *Hibernensis*, governados por dois sínodos diferentes, cada um sustentando sua tese sobre o problema<sup>255</sup>. Segundo a forma que Hughes percebe a organização da Igreja na Irlanda, foram fundamentais para Armagh as transformações políticas e religiosas ocorridas no século VII. No campo político, com o fortalecimento da dinastia dos Uí Néill, e no religioso, a vitória dos *Romani*, no que diz respeito a esta controvérsia da páscoa.

Anterior ao que os historiadores irlandeses costumam chamar de período histórico, precedendo Patrício, portanto, as fronteiras do Ulster eram muito mais amplas do que durante a *Early Christian Ireland*. A capital era Emain Macha e o território ia para muito além do Boyne. Hughes diz que, em algum período do século V, o reino do Ulster teve seus limites diminuídos e ficou restrito a uma parte no nordeste da Irlanda e que, provavelmente,

---

<sup>253</sup> HUGHES, Kathleen. Op. Cit. 1966.

<sup>254</sup> IBID., p. 87

<sup>255</sup> T.M. Charles-Edwards. Op. Cit. p. 391.

Armagh sofreu com este processo. Em irlandês antigo, o termo *Uí* significa descendente. Assim, *Uí Néill*, nada mais é do que uma referência aos descendentes de Niall. Os filhos de Niall Noigialach, um rei histórico de Tara, fundaram reinos na Irlanda central e no norte, e a soberania destes reinos foi passada entre seus descendentes. A área na qual Armagh estava situada viveu durante certo tempo tendo que pagar tributos para o rei de Tara. A saída para tentar escapar desta tributação foi tentar se associar ao poder dos Uí Néill, mantendo assim um vínculo político com a dinastia dominante. Hughes caracteriza este acontecimento como um dos motivos do “reavivamento, após um eclipse temporário, de Armagh”<sup>256</sup>.

No que diz respeito ao aspecto religioso, Hughes sustenta que Armagh desejava estabelecer uma jurisdição de tipo “romano”, a saber, o modelo já mencionado das *paruchia*. Por isso, o vínculo com os *Romani*, a parte que defendia uma maior integração da Igreja irlandesa com o continente. O nome de Patrício aparece diversas vezes nesta argumentação. Cumian, por exemplo, divulgador da Páscoa Romana, refere-se a Patrício como *papa noster*. É provável que Aed, de quem Muirchú era discípulo, fosse um dos *Romani*. A autora acredita que “o relacionamento entre a controvérsia da Páscoa e o crescimento das intenções de Armagh possui uma relação de causa e efeito”<sup>257</sup>, e que Armagh elaborou estrategicamente seus posicionamentos “de acordo com os desenvolvimentos políticos e eclesiásticos”<sup>258</sup>.

Havia outras *paruchia* rivais de Armagh, a principal delas era Kildare, que já tinha apresentado antes mesmo de Armagh, o objetivo de liderar religiosa e politicamente todos os irlandeses, elaborando uma propaganda que tinha Santa Brígida como fundamento. O

---

<sup>256</sup> HUGHES, Kathleen. Op. Cit. 1966. P. 89.

<sup>257</sup> IBID., P. 116.

<sup>258</sup> IBID., P. 119.

resultado de uma centralização desta natureza, baseada na idéia de uma confederação monástica, conforme sistematizada por Hughes, era a aglomeração do poder, principalmente o de tributar os outros monastérios. Por isso, o que Armagh tenta fazer, mais do que depressa, é ampliar, por meio destas conexões, seu território e autoridade. O *Liber Angeli*, por exemplo, presente no manuscrito do *Livro de Armagh*, apresenta Armagh, por meio de Patrício, requisitando controle judicial e financeiro sobre uma imensa área, que incluía igrejas em várias partes da Irlanda. Desta forma, Armagh poderia estabelecer para si uma liderança capaz de rivalizar com Iona e Kildare. Em vocabulário eclesiástico específico da época, os interesses de Armagh, ultrapassavam, portanto, seu *terminus*, território sobre o qual ela exercia controle direto. Ainda que este *terminus* fosse *vastissimus*, o interessante era ser uma *paruchia*, com controle sobre uma área muito maior. Binchy, interpretando o *Liber Angeli*, diz que o objetivo de Armagh era ter hegemonia sobre todas as igrejas da Irlanda, assim como os Uí Néill tinham outros reinos provinciais como vassalos<sup>259</sup>.

A chave para o sucesso de Armagh foi a leitura que a mesma soube fazer do desenrolar das ações políticas e religiosas de seu tempo, ela soube se inserir nas principais discussões e criar uma propaganda, da qual Muirchú é um de seus principais representantes, que sintetizava de forma clara seus interesses primordiais. Como vemos no Capítulo 3, Armagh se coloca, por exemplo, como uma representante terrestre dos interesses celestiais, uma vez que Patrício, seu fundador, é quem tomará conta de todos os irlandeses no dia do Juízo final. Não bastasse esta eficácia em sua propaganda, há um outro diferencial que pode explicar o sucesso de Armagh, trata-se de sua capacidade em sintetizar idéias de governo tanto romanas quanto irlandesas. Um exemplo, é a requisição de Armagh de uma autoridade com

---

<sup>259</sup> BINCHY, D.A. Op. Cit.,1962. p. 61.

base em relíquias que teriam vindo de Roma. A Igreja irlandesa nunca teria esquecido seus vínculos com Paládio, muito menos com o Papa Celestino, que foi quem o enviou. Assim, Roma tinha se apresentado como a líder máxima de toda a Cristandade ocidental, e o que Armagh faz, então, sabiamente, é dar reconhecimento explícito a esta requisição, se colocando como abaixo de Roma, mas acima de todas as *paruchia* irlandesas. Hughes mostra em sua obra que se mapearmos o vocabulário que faz referência ao bispo de Armagh, por exemplo, poderemos observar que ele é chamado de *Pontifex*, *Praesul* e *Archiepiscopus*. Assim, em uma organização de forma romana, Armagh ficaria responsável pela administração irlandesa, se colocando em direta associação com o papa<sup>260</sup>.

A obra de Kathleen Hughes é mencionada por praticamente toda a historiografia da área, desde o momento de sua publicação até os dias atuais. Ela é uma fomentadora dos debates sobre a organização da Igreja irlandesa. No entanto, apesar de continuar sendo uma obra fundamental para todos os interessados no tema, as interpretações propostas por Hughes não são mais predominantes. Sua principal tese de que, em um primeiro momento, a Igreja irlandesa era organizada em dioceses, tendo como referência um território, e, depois, sofreu um processo de transformação, passando a se organizar em *paruchia monásticas*, não desfruta mais do mesmo nível de aceitabilidade.

Um de seus principais opositores é Richard Sharpe<sup>261</sup>. Segundo ele, não possuímos evidências que reafirmem o sistema explicativo de Hughes, muito ao contrário, não podemos dizer que a *paruchia* substituiu a diocese, muito menos que o bispo ficou relegado a segundo plano, sendo trocado pelo abade. Hughes nunca mais será lida da mesma forma, mesmo entre aqueles que, reagindo à tese de Sharpe, ainda ecoarão as idéias da historiadora

---

<sup>260</sup> HUGHES, Kathleen. Op. Cit. P. 115-119.

<sup>261</sup> SHARPE, Richard. Some problems concerning the organization of the Church in early medieval Ireland. *Peritia*. Vol. 3, p. 230-270, 1984.

inglesa, como é o caso de Dáibhí Ó Cróinín, vários pontos são alterados e novas interpretações fornecidas. Se ainda podemos utilizar algumas idéias deste sistema hughesiano, não é mais possível fazê-lo sem tecer inúmeras considerações, algo que tornou-se possível devido às relevantes críticas apontadas por Sharpe. No entanto, se Dáibhí mostra ainda uma simpatia por este sistema, este, sem dúvida, não é o caso de Colmán Etchingham. Em sua obra *Church Organization in Ireland*, indispensável hoje para melhor compreensão desta temática, o autor apresenta uma interpretação totalmente diferente de Hughes, recusando, assim, a idéia de uma progressão da diocese à *paruchia*<sup>262</sup>. Passemos a analisar, então, a partir de agora, algumas destas interpretações alternativas, com relação à história da Igreja na Irlanda durante a *Early Christian Ireland*, sobretudo no que diz respeito ao Século VII, quando Armagh tentou se estabelecer como representante máxima do cristianismo irlandês colocando o nome de Patrício no centro de seu discurso propagandístico, tarefa que Muirchú foi um dos responsáveis por colocar em prática.

De acordo com Sharpe, a teoria da mudança de diocese para *paruchiae* está fundamentada em documentos que antes tinham crédito de serem contemporâneos aos acontecimentos<sup>263</sup>, como é o caso, por exemplo, do *Catalogus Sanctorum Hiberniae*, mas que hoje sabemos que são composições de dois séculos posteriores. O problema, então, segundo Sharpe, é que, mesmo os historiadores concordando que tais obras não servem como evidências para determinar que tipo de organização eclesiástica foi introduzida na

---

<sup>262</sup> ETCHINGHAM, Colmán. *Church Organization In Ireland A.D. 650 to 1000*. Maynooth: Lagan, 1999.

<sup>263</sup> Como a obra de Muirchú, por exemplo. Acreditava-se que ela era contemporânea aos acontecimentos do século V, mas hoje sabe-se que trata-se, na verdade, de uma obra do século VII, conforme demonstrou Binchy, tema abordado no primeiro capítulo.

Irlanda no período do início do cristianismo, as teorias fundamentadas nas mesmas, da qual a obra de Hughes é o baluarte, ainda não foram deixadas de lado totalmente<sup>264</sup>.

Sharpe sustenta que não houve uma missão tão claramente organizada e que a Igreja na Irlanda cresceu de forma mais ou menos dispersa. Segundo ele, “não há qualquer indício de uma definição clara de estrutura, reconhecimento de uma autoridade metropolitana ou sinal da existência de dioceses”<sup>265</sup>. Ou seja, não temos qualquer subsídio que nos permita afirmar que este sistema de *paruchia* monásticas tenha surgido no século VII e substituído as dioceses. Uma outra diferença fundamental para a obra de Hughes é que Sharpe não acredita que a *paruchia* de Armagh tenha sido uma resposta à outras que existiam anteriormente. Muito ao contrário, para o autor, tanto Armagh quanto Kildare foram pioneiras deste sistema, não estavam reagindo a ninguém. Além do que, Sharpe pensa que o tipo de supremacia que Armagh buscava tinha sua representatividade máxima em um bispo com um domínio claramente territorial, trata-se de uma igreja principal controlando outras células dependentes e cobrando-lhes impostos. Segundo ele, a melhor comparação para com o sistema de organização da realeza na Irlanda, *rí túaithe* e *rí ruirech*, então, é a divisão da administração da Igreja entre bispos e arcebispos<sup>266</sup>.

Sharpe soube reconhecer na obra de Hughes uma leitura acertada de alguns elementos relacionados à capacidade de Armagh de integrar diferenças, utilizando argumentos políticos e religiosos em sua propaganda. No entanto, a partir desta noção de “diversidade” e de “complexidade”, presente na obra de Hughes, Sharpe desenvolve uma tese bastante diferente, de que houve na Irlanda um sistema híbrido de organização eclesiástica, que comportava em seu seio elementos episcopais, monásticos e também seculares, invertendo,

---

<sup>264</sup> SHARPE, Richard. Op.cit. p. 239-251.

<sup>265</sup> IBID., p. 241.

<sup>266</sup> IBID, 244-247.

portanto, a lógica do modelo hughesiano. Estas autoridades, tanto da Igreja, quanto seculares, sabiam muito bem como interagir para fazer valer seus interesses, desenvolvendo um complexo sistema de negociação, que pode ser caracterizado muito mais pela continuidade e pela diversidade do que por mudanças. O problema, para Sharpe, se resume ao fato de que inúmeros historiadores se fixaram demasiadamente nesta teoria das *paruchia* monásticas como substituidoras das dioceses, algo que não pode ser demonstrado. De acordo com Sharpe, esta distinção entre uma Igreja governada por bispos e outra por abades é completamente falsa. Para ele, trata-se de uma invenção posterior, obra de historiadores modernos, “nunca houve estes dois sistemas rivais de organização, a Igreja irlandesa conheceu somente um”<sup>267</sup>.

Não parece ter sido a intenção de Sharpe caracterizar o desenvolvimento do cristianismo irlandês como uma desordem completa, mas foi exatamente isso que Dáibhí Ó Cróinín compreendeu<sup>268</sup>. Assim, ele concentra-se em apresentar uma argumentação contrária utilizando a mesma documentação mencionada por Sharpe. Segundo Dáibhí, não podemos interpretar a *Vita Columbae*, de Adomnán, por exemplo, como um argumento para falta de organização da Igreja. O fato deste documento se referir às *ecclesiae*, enfatizando, portanto, a pluralidade, não implica na ausência de uma unidade e os desentendimentos entre as partes que compunham esta Igreja irlandesa não significam que houve um “crescimento desordenado”<sup>269</sup>. Justamente o oposto, ou seja, segundo Dáibhí, a obra de Adomnán fornece evidências de que havia sim uma organização da Igreja. Um exemplo é a menção que ela faz a um *Synodus* ocorrido em Taitiu, algo que, para o autor,

---

<sup>267</sup> SHARPE, Richard. Op.cit. p. 261-263

<sup>268</sup> Ó CRÓINÍN, Dáibhi. Op. Cit. 1995. P. 151.

<sup>269</sup> IBID., P. 151.

implica em uma “inequívoca evidência de organização de pelo menos algumas igrejas irlandesas”<sup>270</sup>.

Dáibhí afirma que também podemos ver na carta de Cummian acerca da controvérsia da Páscoa evidências de uma organização paralela no sul da Irlanda. Analisando alguns trechos do documento, o autor mostra que Cummian menciona de forma bastante precisa o envio de uma delegação para Roma, algo que havia sido decidido em um *decretum sinodicum*. No entanto, ele não fornece qualquer explicação mais detalhada sobre o decreto em questão, apenas citando-o. Isto sugere, então, que trata-se de algo que era bem conhecido dos irlandeses. O texto do decreto também está presente no *Collectio canonum hibernensis*<sup>271</sup>, o que também é evidência de que os irlandeses o conheciam. Dáibhí diz ainda que o decreto mencionado por Cummian em sua carta “ditou as normas de procedimento seguidas pelas igrejas do norte da Irlanda”<sup>272</sup>. Assim sendo, “a evolução das igrejas irlandesas parece ter sido bem ordenada e cuidadosamente regulada”<sup>273</sup>.

Além de responsabilizar Sharpe pela idéia de que não havia organização nas primeiras igrejas irlandesas, Dáibhí também o classifica como parte da nova ortodoxia, que nega, sem base nas evidências, a proposta tradicional de uma transição diocese-*paruchia* no século VII. Ou seja, a idéia de uma *paruchia* monástica é mantida. O que não significa, todavia, que Dáibhí não veja problemas na obra de Hughes. Ao contrário, ele apresenta algumas ressalvas com relação ao sistema hughesiano. Uma delas diz respeito à conexão entre Sléibte e Armagh, quando a primeira Igreja se colocou sob a jurisdição da segunda.

---

<sup>270</sup> Ó CRÓINÍN, Dáibhí. Op. Cit. 1995. P. 151.

<sup>271</sup> Importante compilação canônica do século VIII. Wasserschleben, H., ed. *Die Irische Kanonensammlung*. 2nd ed. Leipzig: Scientia Verlag Aalen, 1966. Flechner, Roy, ed. *A Study, Edition and Translation of the Hibernensis, with Commentary*, *Scriptores Latini Hiberniae*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, Forthcoming.

<sup>272</sup> Ó CRÓINÍN, Dáibhí. Op. Cit. 1995. p. 152.

<sup>273</sup> *IBID.*, P. 153.

Kathleen Hughes interpretou o fenômeno fazendo comparações com o sistema político irlandês de *rí túaithe* e *rí ruirech* conforme já abordamos. Dáibhí diz que esta foi uma comparação infeliz, pois um sistema assim só permitiria ao rei exercer soberania sobre seus vizinhos próximos, desta maneira, é praticamente impossível que, no século VII, um rei no Ulster (Armagh) tivesse esta influência sobre outro rei no Leinster (Sléibte), não há “qualquer evidência para uma interpretação assim”<sup>274</sup>. Um outro exemplo de discordâncias entre as idéias de Dáibhí e Hughes é a interpretação que a inglesa fez da carta de Cummian. Ao contrário do que Hughes postulou, Dáibhí acredita que o fato do nome de Patrício aparecer no documento não pode ser visto “nem como uma propaganda para Armagh e nem como evidência para um posicionamento romano na controvérsia da páscoa”<sup>275</sup>.

Para Colmán Etchingham, todavia, não se trata apenas de algumas revisões ao modelo hughesiano. Avançando a partir das idéias de Sharpe, ele afirma que houve uma continuidade no sistema de organização das igrejas irlandesas, ao invés de uma suposta mudança no século VII. Não há qualquer espaço para uma integração entre as duas interpretações, elas se contradizem, ou a Igreja era organizada em dioceses com um controle de caráter territorial e administrado pelo bispo, mudando no século VII para as *paruchia* monásticas, ou ela era organizada a partir de um sistema que combinava elementos monásticos e outros, conforme defende Etchingham<sup>276</sup>.

Um dos problemas do modelo tradicional é que ele percebe o funcionamento da autoridade na Igreja irlandesa de forma dual, concentrando-se apenas nas mãos do bispo ou do abade. Etchingham, ao contrário, acredita que devemos pensar a organização do poder

---

<sup>274</sup> Ó CRÓINÍN, Dáibhí. Op. Cit. 1995. p. 157.

<sup>275</sup> IBID., P. 161.

<sup>276</sup> ETCHINGHAM, Colmán. Op. Cit. 1999.

eclesiástico por meio de uma divisão tripla, além das duas fontes de autoridade do modelo hugesiano, ele sugere, também consonante a Sharpe, a importância da autoridade dos *comarbae*, palavra em irlandês antigo para herdeiro/sucessor. Trata-se de um *princepslairchinnech*, um governador ou líder, diretamente ligado ao fundador de determinado segmento eclesiástico. Desta maneira, de acordo com a interpretação proposta por Etchingham, o bispo não desaparece para dar lugar ao abade como o principal administrador da igreja. Ainda no século X, encontram-se na Irlanda bispados com domínio territorial. Assim, o autor afirma que a igreja irlandesa era dirigida a partir de uma combinação destes três modelos de autoridade (abade, bispo e *comarbae*). Por isso, Etchingham acredita que a maneira mais adequada para explicar o desenvolvimento da Igreja na Irlanda é a idéia de ambiente eclético, afinal, “documentos do século VII ao X apontam evidências desta diversidade e flexibilidade”<sup>277</sup>.

Outra interpretação tradicional que, para Etchingham, não tem qualquer sustentabilidade nas evidências é a própria noção de *paruchia* compreendida apenas em termos de uma federação de mosteiros espalhados geograficamente e governados por uma Igreja-mãe. Etchingham responsabiliza J.F. Kenney, autor de *Sources for the early history of Ireland*, por esta interpretação da *paruchia* como uma jurisdição não-territorial e dispersa<sup>278</sup>. Esta idéia, que deve suas origens a J.H. Todd e J.B. Bury, seria a principal inspiração do modelo equivocado de Hughes. Investigando as várias nuances do termo *paruchia*, Etchingham, a partir da leitura de textos legais escritos em irlandês antigo, como o *Uraicecht Bec*, *Ríagal Phátraic*, *Córus Béscnai*, etc, afirma que trata-se de um termo desprovido de valor monástico. A principal característica da *paruchia* é a jurisdição

---

<sup>277</sup> ETCHINGHAM, Colmán. Op. Cit.1999. p. 26; 104.

<sup>278</sup> ETCHINGHAM, Colmán. The implications of Paruchia. *Ériu*, Vol. 44, p. 139-162, 1993.

pastoral do bispo. Assim, é fácil perceber na documentação a existência de uma esfera jurídica entre dois bispos rivais. A *paruchia* era, portanto, uma entidade compacta e geograficamente coerente, o que é totalmente dissonante do principal argumento tradicional<sup>279</sup>.

Etchingham também faz uma consideração à obra de Sharpe. Apesar deste último não aceitar o modelo hughesiano, ele vê uma diferença entre a *paruchia*, que seria uma forma de organização baseada no conceito de propriedade e jurisdição, e a *familia*, que designa um sistema de confederação monástica do tipo desenvolvido pelas igrejas ligadas a São Columba. Etchingham percebe neste quesito um grande problema, pois isto equivaleria apenas a uma reversão da dicotomia episcopal/monástica estabelecida pela interpretação tradicional. De acordo com a sugestão de Etchingham, melhor seria entender a *familia* significando a comunidade de uma igreja em particular<sup>280</sup>. Em um sentido mais amplo, o termo pode ser aplicado para as igrejas reunidas sob uma determinada *paruchia*. Ou seja, *paruchia* e *familia* não são coisas diferentes como aparece na obra de Sharpe. Ao contrário, são intrinsecamente relacionadas, o que pode ser percebido tanto na *Vita* de São Fintan/Munnu de Taghmon, como na hagiografia relacionada a Patrício. Assim, a existência deste paralelo entre *paruchia* e *familia* caracteriza um “singular e eclético modelo de jurisdição”, afirma Etchingham<sup>281</sup>.

O modelo de interpretação proposto por Etchingham mostra-se mais abrangente que os precedentes. A organização da Igreja na Irlanda é um fenômeno complexo e as sugestões feitas por ele parecem englobar de forma mais ampla e eficaz toda esta complexidade, o que coloca os defensores das idéias de Kathleen Hughes em sérias dificuldades no que

---

<sup>279</sup> ETCHINGHAM, Colmán. The implications of Paruchia. P. 147; 161-162.

<sup>280</sup> ETCHINGHAM, Colmán. Church Organization in Ireland A.D. 650 to 1000. P. 126.

<sup>281</sup> IBID., p. 130.

tange ao debate sobre esta temática específica. Para os objetivos desta Tese de Doutorado, no entanto, importa compreender o contexto em que Muirchú escreveu sua *Vita Sancti Patricii* e independente de uma escolha pelo modelo mais tradicional ou por este sistema apresentado por Colmán Etchingham, profundamente devedor das idéias de Sharpe, que tem sido mais aceito pela historiografia recente, ninguém parece discordar da importância que a obra do hagiógrafo de Patrício teve para a propaganda que retrata as intenções de Armagh e seu posicionamento político e religioso na sociedade irlandesa do século VII.

### **2.3- O Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis**

O *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis*, frequentemente mencionado apenas como *Tractatus de Purgatorio*, ou simplesmente *Purgatório de São Patrício*, é uma obra escrita em latim por um monge cisterciense de nome H<sup>282</sup>. de Saltrey, em Huntingdonshire, um condado da Inglaterra. O documento narra a visita de um cavaleiro irlandês chamado Owen<sup>283</sup> ao suposto lugar onde ficava a entrada terrestre do Purgatório, que teria sido mostrado a Patrício por Jesus Cristo em pessoa, daí o nome de *Purgatório de São Patrício*<sup>284</sup>. O documento foi produzido nos primeiros anos do período que costuma ser mencionado pela historiografia como *Ireland under the Normans* (A Irlanda sob os normandos). Embora não seja fácil dizer com precisão qual foi o nível de

---

<sup>282</sup> “H” foi ampliado para Henricus no século 13 por Mateus de Paris e, desde então, o nome é utilizado por quase todos os estudiosos do tema. Preferimos chamá-lo de “H”, pois não sabemos qual era de fato o seu nome.

<sup>283</sup> Há diversas formas de grafia para o nome deste personagem nos manuscritos: “Owain”, “Owayn”, “Owein”, “Oweyn”, “Owayne”, “Owayn”, “Oweyn”, “Oweyne”, “Howyn” e “Owen”.

<sup>284</sup> EASTING, Robert. *St Patrick's Purgatory*. Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 17.

influência que os anglo-normandos tiveram na composição do *Tractatus*, é no contexto político e religioso de uma Irlanda em interação com eles que a obra deve ser compreendida.

As ordens religiosas dos cistercienses e agostinianos tiveram papel importante na Igreja do século XII, não somente na Europa continental, mas também nas Ilhas Britânicas, tanto na Inglaterra, quanto no País de Gales e Irlanda, algo que também terá relação com os normandos. Tadhg O'Keeffe afirma que os agostinianos eram sobretudo irlandeses que, impulsionados pelas reformas, abraçaram uma nova ordem. Cerca de 120 mosteiros agostinianos foram fundados na Irlanda neste período, vários deles criados com o apoio e encorajamento dos anglo-normandos. A ordem cisterciense, por sua vez, chegou à Irlanda por meio de monges vindos do Continente. Cerca de 15 abadias cistercienses foram fundadas na Irlanda durante o período pré-normando. Após a chegada dos normandos, todavia, várias outras apareceram, de forma que somavam mais de 30 no século XII<sup>285</sup>. Assim, parece que boa parte dos fenômenos relacionados à história da Irlanda do período em questão tem profunda relação com os normandos. Neste caso, cabe então considerarmos aqui brevemente o movimento migratório destes povos e a atuação deles nas Ilhas Britânicas e, principalmente, na Irlanda, no século XII.

*Norðmaðr* é o termo em nórdico antigo que deu origem ao latim *normandus*, de onde se originou o português normando, que significa “homem do Norte”. É assim que os contemporâneos chamavam os povos que habitavam a região da atual Escandinávia quando estes invadiram a Europa por volta do ano 800 da era cristã, devido à localidade geográfica de onde eram oriundos. Marc Bloch, em *A Sociedade Feudal*, afirma que os normandos dominavam com inigualável maestria a arte da navegação, meio utilizado por estes

---

<sup>285</sup> O'KEEFFE, Tadhg. "Abbeys and Religious houses ". IN: DUFFY, S.; MACSHAMHRÁIN, A.; MOYNES, J., *Medieval Ireland: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2005.

conquistadores para atingir os lugares que desejavam. Seus barcos podiam cruzar até mesmo os oceanos, assim, distâncias menores não eram problema para eles, se o curso de um rio mais estreito se apresentava como obstáculo, por exemplo, tinham canoas apropriadas, que carregavam no interior dos barcos, para romper estas dificuldades. Isto não significa que não eram igualmente bons nos combates terrestres, o que inúmeras vezes se fez necessário. Desta forma, eram temidos adversários em qualquer tipo de confronto<sup>286</sup>.

Os normandos habituaram-se ao uso dos cavalos, que iam tomando a cada saque novo realizado nas terras invadidas, souberam tirar proveito destes animais para fazer seus deslocamentos, o que, em conjunto com sua habilidade nas águas, permitiu a eles ir cada vez mais longe. Assim, foram conquistando mais e mais lugares, tanto na Europa continental, como nas Ilhas Britânicas. Segundo Bloch, desta forma eles foram passando dos pequenos *raids* à fixação, compartilhando sua língua, cultura e costumes com os povos com os quais mantinham contato, influenciando e sendo influenciados, transformando a religião, o vocabulário, a culinária, a política e a cultura das regiões por onde passaram<sup>287</sup>.

Bloch nos fornece um mapeamento das incursões dos normandos pela Europa do período em questão. Em 793 já estavam na Nortúmbria, ainda no ano 800 apresentaram sérias dificuldades a Carlos Magno, que teve que se organizar para fugir dos ataques. As invasões seguiam várias direções, pouco mais de meia década, no ano de 844, já tinham atravessado uma grande região continente à dentro, chegando até as margens do Atlântico, foram vistos atacando diversos portos na Espanha e em 860 sua presença era notada no Mediterrâneo<sup>288</sup>.

---

<sup>286</sup> BLOCH, Marc. A sociedade Feudal. Lisboa. Edições 70, 1979.

<sup>287</sup> IBID.

<sup>288</sup> IBID.

A ameaça normanda era cada vez mais constante e por onde passavam, novas pilhagens eram feitas, vários chefes e reis pagavam-lhes tributos temendo estas incursões. Em 864, por exemplo, Lotário II era um dos que se viram obrigados a sustentar estes invasores para não sofrer com seus ataques. Pouco depois de 860, prisioneiros negros vindos do Marrocos eram vendidos na Irlanda<sup>289</sup>. Em 888, várias cidades já eram dominadas pelos normandos: Colônia, Nantes, Londres, York etc. No ano de 1003, o rei da Dinamarca queimava várias cidades inglesas e já em 1017, outro dinamarquês chamado Knut, filho de Svein, foi reconhecido como “rei de todos os ingleses”<sup>290</sup>. Knut fundou mosteiros, era seguidor da Igreja romana, fazendo inclusive uma peregrinação à Roma para purificar sua alma, um indicador de como os normandos, antes pagãos, foram pouco a pouco se adaptando ao cristianismo.

Segundo Bloch, a Inglaterra, durante um século e meio, foi ligada aos conflitos de interesses políticos de povos que habitavam os dois lados da Mancha, estando acostumada com as incursões, saques, pilhagens, guerras, etc<sup>291</sup>. Foi neste contexto que, no ano de 1066, Haroldo II foi morto e a Inglaterra invadida e conquistada por William<sup>292</sup>, Duque da Normandia, na conhecida batalha de Hastings, cuja *Tapisserie de Bayeux*<sup>293</sup> é uma das principais testemunhas. Geoffrey V, conde de Anjou, casou-se com a Imperatriz Matilda, neta de William, a primeira mulher a governar a Inglaterra, ainda que apenas por alguns meses, e teve três filhos, um deles foi o primeiro da dinastia Plantageneta a governar o trono inglês, e não mais sob o título de Rei dos ingleses, como fizera o dinamarquês Knut

---

<sup>289</sup> BLOCH, Marc. Op. Cit. 1979. p. 35.

<sup>290</sup> IBID., P. 41.

<sup>291</sup> IBID., P. 43.

<sup>292</sup> Chamado de *Guillaume le Bâtard* ou *Guillaume II de Normandie*, em francês, e Guilherme, o Conquistador, em Português.

<sup>293</sup> Um dos maiores documentos imagéticos da Idade Média, um bordado em linho, de 69 metros, feito por volta de 1070. COSTA, Ricardo da. Breve história da Tapeçaria de Bayeux (c. 1070-1080) Cataguases, FIC/FUNCEF, Ano 1, n. 1, p 11-20, 2009.

no início do século XI, mas Henry II, o Rei da Inglaterra, uma mudança significativa. Henry II, que era bisneto de William, se tornou também o governante da *Tiamas na hÉireann*, a senhoria da Irlanda, que se iniciou quando da chegada normanda em 1169 e compreendeu grande parte do território irlandês até 1541, quando a Irlanda se tornou um reino pertencente à Coroa inglesa.

A Irlanda já havia entrado em contato com povos escandinavos no fim do século VIII e início do IX, a primeira referência específica a este respeito nos anais irlandeses data de 795. A seguir, em 802, ataques vikings incendiaram o monastério de Iona, na Escócia, obrigando alguns monges a voltarem para Irlanda<sup>294</sup>. No séculos subsequentes, os contatos entre a cultura nórdica e irlandesa já abarcavam todas as esferas da sociedade. Várias cidades irlandesas foram fundadas por Vikings, alguns exemplos são: Limerick, Cork, Waterford e Dublin. Esta última, em irlandês, *Baile Átha Cliath*, era chamada de *Dyflin* em língua nórdica, e as vezes mencionada como *Dyflinarskiri*, reino de Dublin. No século XI, por exemplo, ela era considerada pelos irlandeses como uma cidade nórdica, seus habitantes são citados nos anais irlandeses como “os estrangeiros de Dublin”<sup>295</sup>. Todavia, Aubrey Gwynn diz que, por volta do século XII, estes supostos estrangeiros haviam sido completamente absorvidos pela cultura irlandesa, tanto que em textos da época há uma referência dizendo que “o rei mítico fundador de Dublin foi convertido ao Cristianismo pelo próprio São Patrício”<sup>296</sup>. Independente da profundidade destes intercâmbios culturais, importa o fato de que quando os normandos chegaram à Irlanda em 1169, esta interação não poderia ser considerada nem uma surpresa e nem uma novidade, afinal, não se tratava dos primeiros povos nórdicos em terras irlandesas.

---

<sup>294</sup> Ó CRÓINÍN, Dáibhi. Op. Cit. 1995. P. 234-235.

<sup>295</sup> IBID. P. 268.

<sup>296</sup> GWYNN, Aubrey. *The writings of Bishop Patrick 1074-1084*. Dublin: DIAS, 1955. P. 1.

A Irlanda do século XI era dividida em cerca de 200 pequenos reinos, no entanto Brian Bóruma, rei de Munster, que governava sobre a parte sul da Ilha, pretendia ser o rei supremo de toda a Irlanda, dominando até mesmo as cidades fundadas pelos Vikings. O título requerido por Brian pertencia a Máel Schnaill, que governava a parte norte, o que poderia ser um grande problema. No entanto, os homens do Leinster, que haviam formado uma aliança com os escandinavos de Dublin, se tornaram uma ameaça para ambos, o que acabou forçando uma união entre Brian e Máel Schnaill para enfrentar este novo levante, resultando na marcha de Brian sobre Dublin em 23 de Abril de 1014, o que gerou uma das batalhas mais importantes da História da Irlanda, conhecida como A batalha de Clontarf.

Brian Ó Cuív diz que por vezes a historiografia se refere a este evento como A batalha de Brian, devido ao pouco apoio que Brian teve das outras províncias e pelo fato de até mesmo parte dos homens da região Norte do reino de Leinster se aliarem a escandinavos e lutarem contra ele<sup>297</sup>. Ao fim desta batalha, os irlandeses venceram e os Vikings foram impedidos de dominar toda a Irlanda. No entanto, Brian não viu o triunfo, pois morreu durante os conflitos. Seus filhos Tadg e Donnachad não conseguiram dar continuidade ao reinado do pai, o que acabou resultando na perpetuação do poder de Máel Sechnaill, que continuou sendo o alto-rei até sua morte em 1022, mas nunca sem oposição, com vários reis provinciais querendo tomar para si o poder geral, tanto que um novo termo surge na documentação do período- *Rí Érenn co fressabra*- que significa “rei da Irlanda com oposição”. Esta será a característica da política irlandesa desde a morte de Máel Sechnaill até a chegada dos normandos em 1169, afirma Ó Cuív<sup>298</sup>.

---

<sup>297</sup> Ó CUÍV, Brian. “Ireland in the Eleventh and Twelfth Centuries”. IN: MOODY, T.W.; MARTIN, F.X..*The Course of Irish History*. Cork: Mercier Press, 2001. P. 81-94.

<sup>298</sup> IBID.,P. 89.

Segundo F.X. Martin, a história dos normandos na Irlanda difere totalmente da invasão destes povos à Inglaterra em 1066, pois William, o Conquistador, precisou reunir um grande número de homens, até mesmo de fora da França, para executar uma invasão bem planejada, enquanto na Irlanda, os normandos foram convidados e chegaram como aliados. Eles se aproveitaram de uma fragmentação política existente, principalmente pela luta de dois reis em especial, Diarmait Mac Murchada, conhecido em inglês como Dermot MacMurrough, do Leinster, e Tigernán Mór Ua Ruairc, anglicizado como Tiernán O'Rourke, de Breifne, que culminou no exílio do primeiro, uma vingança por ele ter raptado a mulher de O'Rourke, humilhando-o diante de todos os homens da Irlanda<sup>299</sup>.

Quando MacMurrough foi exilado, partiu para Bristol, onde tinha vários contatos e já era antigo conhecido do governante local. De lá, foi para Normandia encontrar o rei Henrique II, para quem pediu ajuda. Tendo em suas mãos uma carta deste, MacMurrough voltou para Bristol e de lá partiu para a fronteira galesa, onde encontrou Richard FitzGilbert de Clare, conde de Strigoil, conhecido como Strongbow<sup>300</sup>, um líder guerreiro, descendente de nobres normandos. MacMurrough, em troca do apoio de Strongbow em sua incursão de volta à Irlanda, ofereceu a ele sua filha Aoife em casamento, o que lhe garantia o direito de sucessão ao reino de Leinster. Em 1167, MacMurrough embarcou para Irlanda contando com a ajuda de inúmeros normandos, e em 1169 atacou Wexford, para depois avançar sobre Wicklow e, finalmente, Dublin, que em 21 de Setembro de 1170 se rendeu, resume Martin<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> MARTIN, F.X. "The Normans: Arrival and Settlement 1169- c. 1300". IN: MOODY, T.W.; MARTIN, F.X..*The Course of Irish History*. Cork: Mercier Press, 2001. P. 95-112.

<sup>300</sup> Arco forte, em português.

<sup>301</sup>MARTIN, FX. Op. Cit.

Por um lado, MacMurrough obteve novamente o poder, mas, por outro, Strongbow se tornou o sucessor de seu reino, e em 1171, o próprio Henry II chegaria à Irlanda, dando início de fato ao domínio anglo-normando. Por isso, MacMurrough será representado pela historiografia nacionalista irlandesa do século XIX como um traidor, *Diarmait na nGall*, Dermot dos estrangeiros, aquele que trouxe os normandos para Irlanda, comenta Dáibhí, que apesar de ver este período específico da história da Irlanda ligado à decadência e fim de uma época de produção literária vibrante, apresenta interpretações mais abrangentes sobre MacMurrough e os normandos<sup>302</sup>. Martin, em uma outra obra de sua autoria<sup>303</sup>, vê a questão a partir de um ângulo diferente e também não aceita a vertente nacionalista. Ele afirma que os normandos vieram para Irlanda por convite, eles eram uma força auxiliar em ajuda a MacMurrough, que havia sido destronado, e não invasores.

Martin afirma que é difícil sustentar tanto a interpretação da historiografia nacionalista irlandesa de um *Diarmait na nGall*, quanto a visão oriunda da obra de Giraldus Cambrensis, que o caracterizou como “bárbaro e selvagem”. Ao contrário, Martin lembra que MacMurrough fundou mosteiros (St. Mary de Hogges e All Hallows em Dublin; uma abadia agostiniana em 1160, em Ferns; a abadia cisterciense de Baltinglas, em Wicklow, e outras), presidiu um sínodo nacional em Clane, no ano de 1162, onde estavam presentes diversos bispos e abades, e estava envolvido em várias esferas da sociedade irlandesa da época. Seu relacionamento com governantes estrangeiros não era um caso único e também já vinha de muito antes. Caracterizar MacMurrough apenas como um traidor do povo irlandês nada mais é do que um anacronismo. Quando os normandos vieram para Irlanda, os contemporâneos não entenderam isso como uma invasão e muito menos pensaram estar

---

<sup>302</sup> Ó CRÓINÍN, Dáibhí. Op. Cit., 1995 P. 231 e 287.

<sup>303</sup> MARTIN, F.X.. “Diarmat Mac Murchada and the coming of the Anglo-Normans”. IN: *A New History of Ireland II Medieval Ireland 1169-1534*. Editado por Art Cosgrove. New York: Oxford University Press, 2008.

vivendo o fim de uma época, até porque, como mostra Martin, os primeiros normandos que foram para Irlanda em 1169 eram pequenos grupos, principalmente de algumas famílias de nobres<sup>304</sup>.

Para Martin, é preciso prestar atenção à política de relacionamentos em torno do mar irlandês em períodos anteriores para compreendermos a sociedade que se desenvolveu no século XII irlandês. Ele afirma que havia substancial comércio entre Dublin e os normandos do País de Gales, Inglaterra e França, um caminho que também foi seguido pelos religiosos. Estas relações não ficaram restritas a Dublin, elas valem também para outras cidades, como Wexford, Waterford, Cork, Limerick etc. Assim, seria mais apropriado falar em uma “sociedade integrada” do que insistir na idéia de invasão normanda. Como, provavelmente, os contatos começaram quase um século antes da tradicional data de 1169, Martin propõe, então, que a vinda dos normandos à Irlanda seja vista em um contexto de três dimensões de interação: 1) estas trocas comerciais, políticas e religiosas em torno do mar irlandês, que acabamos de mencionar; 2) conflitos de poder entre as realezas locais da Irlanda; 3) um movimento internacional de reforma eclesiástica<sup>305</sup>. Esta última dimensão tem relação com a produção do *Tractatus*.

Os anglo-normandos eram associados com movimentos de reforma religiosa na Inglaterra e no restante da Europa, por isso eles foram bem recebidos pelos líderes religiosos na Irlanda. Com este auxílio vindo de fora, a Igreja poderia acelerar as reformas que já estavam acontecendo e implantar diversas mudanças. O próprio MacMurrough seria o principal interessado neste processo. Malaquias, de Armagh, foi outro que aliou-se com religiosos reformistas de outras localidades para conseguir garantir benefícios para sua

---

<sup>304</sup>IBID. P. 43-49.

<sup>305</sup>MARTIN, F.X.. Op. Cit. 2008. P. 50-53.

*paruchia* e assegurar as mudanças desejada. Ele foi o responsável por introduzir na Irlanda os cistercienses e agostinianos<sup>306</sup>. As reformas ocorriam desde a estrutura da Igreja até a legislação, como, por exemplo, a realização de uma alteração com a finalidade de reconhecer Henry II como o líder máximo do poder temporal na Irlanda, afirma Martin<sup>307</sup>. O autor sugere ainda que um indicador das turbulências do período é a quantidade de sínodos realizados (Cashel, em 1101; Ráith Bressail, em 1111; e Kells-Mellifont, 1152)<sup>308</sup>.

Para Marie-Therese Flanagan, o século XII foi definitivamente um período de reestruturações institucionais e renovação religiosa na Irlanda. No entanto, somente a necessidade de reestruturação da Igreja não é capaz de explicar as alterações do período. É preciso compreender as mudanças que houve tanto no mundo religioso quanto no secular, as disputas por ampliação territorial e fixação de fronteiras entre dioceses, aqui novamente aparece Armagh e sua luta por primazia entre outras dioceses irlandesas, e, principalmente, compreender o impacto da reforma na ideologia das lideranças episcopais e também na sociedade laica<sup>309</sup>. A autora caracteriza o período, então, como “o longo século XII”, que experimentou inúmeras transformações, dentre elas, as intervenções feitas pelos anglo-normandos<sup>310</sup>. No conjunto dos textos reformistas que foram produzidos no período, alguns tem relação com o tema das viagens ao outro mundo e visões apocalípticas, dos quais o *Tractatus* é um exemplo. Elizabeth Freeman afirma que os cistercienses, por exemplo, eram os mais entusiásticos adéptos da nova doutrina do Purgatório<sup>311</sup>.

---

<sup>306</sup> IBID., P. 54.

<sup>307</sup> MARTIN, F.X.. Op. Cit. 2008. P. 55-57.

<sup>308</sup> IBID., P. 59

<sup>309</sup> FLANAGAN, Marie-Therese. *The transformation of the irish Church in the Twenth Century*. United Kingdom: Boydell Press, 2010.

<sup>310</sup> IBID., p. 01.

<sup>311</sup> FREEMAN, Elizabeth. *Narratives of a New Order, Cistercian Historical Writing in England, 1150-1220*. Turnhout, Bélgica: Brepols Publishers, 2002. p. 189.

Além do autor do *Tractatus*, Jocelin de Furness é um outro exemplo de cisterciense conhecido que se relacionará com o nome de Patrício. Ele era um monge que foi transferido pelos anglo-normandos para DownPatrick, no norte da Irlanda. Escreveu algumas hagiografias, dentre elas, uma *Vita Sancti Patricii* no século XII, na qual descreve o rei de Dublin e seus habitantes se submetendo a São Patrício e seus sucessores em Armagh. Joseph Szoverffy interpreta a obra de Jocelin como propondo três objetivos claros, que Armagh tenha sua primazia reconhecida, uma vez que compreendia a nova ordem estabelecida pelos anglo-normandos; Dublin deveria ser vista como diretamente ligada a Patrício e submissa, portanto, à Armagh; e, finalmente, a legalidade do domínio Viking em Dublin, um precursor dos anglo-normandos na Irlanda<sup>312</sup>. A obra de Jocelin data de 1185 ou 1186.

Quanto ao *Tractatus*, é difícil dizer uma data exata de quando ele foi publicado. F.W. Locke relata que a primeira vez que a obra foi mencionada em sua própria época ocorreu em 1236, na *Flores Historiarum* de Roger de Wendover. Jocelyn de Furness menciona o Purgatório, mas sem citar Owen. Giraldus Cambrensis, na sua *Topographia Hibernica*, de 1189, também descreve o Purgatório e sua fundação, mas não menciona o irlandês. No período que cobre o aparecimento do *Tractatus de Purgatorio* até a publicação do *Speculum Historiale*, sabe-se que Marie de France definitivamente utilizou a obra de H. de Sautreuil em seu *Espurgatoire*. Mapeando informações como estas, o autor chega à conclusão de que o documento foi composto em alguma data após 1208 e antes de 8 de abril de 1215<sup>313</sup>.

---

<sup>312</sup> SZOVERFFY, Joseph . The Anglo-Norman conquest of Ireland and St Patrick: Dublin and Armagh in Jocelin's Life of St Patrick. *Repertorium Novum*. Vol. II, p. 6-16.

<sup>313</sup> LOCKE, F.W.. A New date for the composition of the *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*. *Speculum*, Vol. 40, nº 4, p. 641-646, 1965.

Todavia, em 1978, Robert Easting apresentou uma contraposição a esta idéia. Segundo ele, a data proposta por Ward e Foulet e sistematizada por Locke estava errada. Para Easting, Locke se equivocou com relação à dedicação da obra, devido à sua deficiência de informação, o que fez com que ele cometesse um engano. O *Tractatus de Purgatorio* foi definitivamente escrito antes de 1200, pois a obra foi dedicada a Hugh, abade de Wardon, depois de 1173 e antes de 1185/6. Provavelmente, ela foi elaborada entre 1179 e 1181, pois durante este tempo Gilbert não era mais abade de Basingwerk e Hugh ainda era abade de Wardon. Isto significa que o documento é mais ou menos contemporâneo da Vida de São Patrício de Jocelin de Furness, o que explica o porquê dele não se referir a Owen<sup>314</sup>.

Pontfarcy acredita que H. de Saltrey deve ter ouvido as histórias de Owen sobre suas jornadas ao outro mundo depois de 1179 e escrito duas versões do *Tractatus*: uma mais primitiva, em 1184, e outra contendo mais informações, em alguma data entre 1186 e 1190. Segundo ela, a obra certamente era conhecida, seja em uma versão ou em outra, depois de 1187, pois, quando escreveu sua segunda versão da *Topographia Hibernica*, Giraldus Cambrensis a consultou<sup>315</sup>. De qualquer maneira, só podemos saber por aproximação quando teria sido composta esta importante obra, pois datá-la de forma precisa é impossível.

No que diz respeito ao lugar mencionado no *Tractatus* como sendo a entrada terrestre do Purgatório, ele tem sido tradicionalmente relacionado a Lough Derg, um lago no condado de Donegal, na Irlanda. Pontfarcy apresenta algumas possibilidades etimológicas para Lough Derg. O lugar poderia se chamar originalmente *Loh Dearc*, que significa o lugar das cavernas; pode ser também *Loch Gerg*, o lugar das queixas; *Loch Deirc*, o lago do

---

<sup>314</sup> EASTING, Robert. The Date and dedication of the *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*. *Speculum*, Vol. 53, nº 4, p. 778-783, 1978.

<sup>315</sup> PICARD; PONTFARCY. *Saint Patrick's purgatory : a twelfth century tale of a journey to the other world* Dublin : Four Courts, 1985. P. 18.

olho; e, finalmente, de acordo com a tradição, somente “O lago vermelho”. Segundo a autora, o lugar já foi pensado ser associado ao festival de *Lughnasa*, mas que já foi demonstrado que não há relação entre esta festa céltica e o lago em Donegal<sup>316</sup>.

James Mackkillop afirma que não há nenhum documento que evidencie que Patrício tenha visitado o lago, mas uma lenda conhecida diz que o santo baniu um monstro chamado Caoránach para estas águas, tornado-as vermelhas. Segundo este autor, a peregrinação ao lago começou antes do século XII<sup>317</sup>. É o que pensa Carol Zaleski, que diz que por volta deste período o lugar sagrado de Lough Derg já estava sob o comando de cônegos agostinianos, que administravam os ritos de entrada e partida<sup>318</sup>.

Este argumento também é sustentado por Robert Easting. Segundo ele, a conexão da peregrinação em Lough Derg com o nome de São Patrício é historicamente tênue, mas foi promovida pela política religiosa dos cônegos agostinianos, que detinham o poder sobre o lugar, e pelo interesse dos cistercienses, que o popularizaram<sup>319</sup>. Ian Bradley apresenta argumentação que vai ao encontro do que Easting acredita. Segundo ele, a maior parte da promoção do Purgatório de Patrício como um lugar de peregrinação foi mesmo feita por cônegos agostinianos instalados no mosteiro de Lough Derg. O objetivo era tanto o de criar uma valorização do lugar, fazendo dele um centro de peregrinação, quanto outros motivos políticos e religiosos<sup>320</sup>. Assim, considerando o estudo destes autores como referência, temos algumas pistas e hipóteses sobre a escolha deste Local. Mas por que o interesse neste lugar específico?

---

<sup>316</sup> IBID., P. 20.

<sup>317</sup> MACKKILLOP, James. *Oxford Dictionary of Celtic Mythology*. USA: Oxford University Press, 2004. P. 303.

<sup>318</sup> ZALESKI, Carol G. *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*. USA: Oxford University Press, 1988. P. 34.

<sup>319</sup> EASTING, Robert. *Visions of the other world in Middle English*. Cambridge: 1997. P. 44.

<sup>320</sup> BRADLEY, Ian. *Celtic Christianity: making myths and chasing dreams*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. P. 70.

Peter Harbisson explica que, embora saibamos que Patrício passou por Donegal, não há nenhuma fonte anterior a H. de Saltrey indicando sua ligação com Lough Derg. A associação feita no *Tractatus* de Patrício com os agostinianos pode sugerir que eles foram quem primeiro forjaram a ligação entre Patrício e a caverna do purgatório, aproveitando a fama do lugar. O autor continua explicando a escolha do lugar recorrendo à mesma lenda mencionada por Mackkilop. Segundo ele, de acordo com esta tradição medieval irlandesa, conta-se que o monstro Caorthanach, que poderia sugar tanto os homens quanto o gado para sua boca, mesmo estando a milhas de distância, foi finalmente vencido por São Patrício e lançado no lago. Por este motivo as rochas do lago são vermelhas, assim como também o próprio lago o é. A coloração veio do sangue do monstro, após sua cabeça ser cortada<sup>321</sup>. Em outro artigo de sua autoria, Zaleski explica que esta imagem de São Patrício vencendo o monstro indica simbolicamente a substituição de uma religião por outra e que esta é só mais uma das muitas narrativas em que a cristianização da Irlanda é simbolizada pela luta de São Patrício, substituindo algum herói celta local, contra animais como serpentes, dragões, etc<sup>322</sup>.

A sacralidade de Lough Derg, Donegal, sendo um lago, não era um fenômeno novo. É muito comum no cristianismo céltico, que lugares antes sagrados fossem reapropriados e ressignificados pela cultura cristã. Sendo uma caverna, o princípio também vale, pois, como afirma Pontfarcy, “segundo a tradição, as cavernas sempre foram consideradas como entradas para o outro mundo”<sup>323</sup>. Zaleski compartilha da mesma idéia, a visão de Lough Derg como uma entrada para o Purgatório deriva de tradições célticas, que localizavam o

---

<sup>321</sup> HARBISON, Peter. *Pilgrimage in Ireland: the monuments and the people*. Syracuse: Syracuse University Press, 1992. P. 65.

<sup>322</sup> ZALESKI, Carol G.: St. Patrick's Purgatory: Pilgrimage Motifs in a Medieval Otherworld Vision. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, n° 4, p. 467–485, 1985.

<sup>323</sup> PICARD; PONTFARCY. Op. Cit. 1985. P.21.

outro mundo no oeste, em uma ilha, abaixo das ondas, em uma cavidade, ou além de um nevoeiro<sup>324</sup>.

O tema da viagem ao outro mundo era bastante popular na literatura irlandesa e os escritores cristãos do sétimo século também escreveram muito sobre isso. Assim, apesar de H. de Saltrey ter relatado no *Tractatus de Purgatorio* que sua fonte era oral, pois ele escreveu o que o cavaleiro Owen lhe contou<sup>325</sup>, é possível identificar a presença de algumas fontes literárias que foram utilizadas por ele de forma direta ou que pelo menos apresentam eco na composição de sua obra. Pontfarcy diz que a *Visão de Furseus* e a *Visão de Barontus* são exemplos desta influência. Da mesma forma, paralelamente ao *Tractatus de Purgatorio*, duas outras obras sobre o tema circulavam no mundo medieval, a *Navigatio Sancti Brendani*<sup>326</sup>, escrita por um monge beneditino e a *Visão de Túndalo*, escrita por um monge cisterciense.

Outro empréstimo que pode ser presenciado na narrativa de H. de Saltrey é o uso da *Vita Tripartita* e o tema encontrado nesta obra sobre as tormentas do purgatório e as alegrias do paraíso. Possivelmente também podemos encontrar no *Tractatus de Purgatorium* ecos da *Vita Sancti Malachiae*, de São Bernardo, uma obra que, segundo Pontfarcy, certamente era lida nos círculos cistercienses. O *Livro de Armagh* e a *Confessio*

---

<sup>324</sup> IBID.

<sup>325</sup> De acordo com o contexto do período em que o *Tractatus* foi escrito, o fato de H. de Saltrey ter ouvido o relato do cavaleiro Owen garante a veracidade da obra, pois quem viesse a conhecer este relato saberia que o autor não estava inventando nada de sua própria imaginação, ao contrário, estava narrando exatamente o que ouviu de alguém que esteve na Irlanda e viu o *Purgatorium* com seus próprios olhos. O fato de alguém ter visto algo ou ter contado o que viu é muito importante tanto na Antiguidade quanto no período Medieval. Basta lembrarmos que um dos principais garantidores da autoridade nas *Histórias* de Heródoto, por exemplo, é o fato dele estar narrando o que “ouviu”, é isto que garante a veracidade da obra. Esta temática é abordada, por exemplo, por HARTOG, François. O espelho de Herodoto. Belo Horizonte:UFMG, 1999.

<sup>326</sup> ASFORA, W. C.. O sentido da peregrinatio na *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*. *Brathair*. Rio de Janeiro, v. 1, p. 3-17, 2003; ZIERER, A. M. S.; ZIERER, A.. “A Viagem de S. Brandão e os Imrama Célticos”. IN: LUPI, João; DAL RI JR., Arno. (Org.). *Humanismo Medieval*. 2005; ZIERER, A. M. S.; ZIERER, A.. “Viagens ao Paraíso Terreal e suas influências célticas”. IN: Izabela Maria Furtado Kestler. (Org.). *Estudos Anglo-Germânicos em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002; e WOODING, Jonathan M., ed. *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature: An Anthology of Criticism*. Dublin: Four Courts Press, 2000.

de São Patrício eram obras bastante conhecidas no tempo em que o *Tractatus* foi escrito. Outra presença que também se faz notar é a *Vita Sancti Patricii* de Muirchú. Além destas, certamente H. de Saltrey tinha acesso às obras de Santo Agostinho e São Gregório; à *Visio Sancti Pauli*, que era conhecida em toda Europa, sendo fonte de muitos textos medievais sobre o além; à *Visão de Drythelm*, que aparece na obra de Beda, que influenciou a descrição geral do paraíso, principalmente a divisão que o autor do *Tractatus* apresenta entre inferno, paraíso terrestre e celeste; e também a uma obra intitulada *Elucidarium*, de autoria de Honorius Augustodunensis, escrita no início do século XII e usada para a formação de clérigos, afirma Pontfarcy<sup>327</sup>.

Joseph Duffy, bispo de Clogher, quando escreveu o prefácio que acompanha a obra de Picard e Pontfarcy, afirmou que não é somente o fato desta obra ter sobrevivido que devemos comemorar, mas sim ela ter nos deixado ao longo dos séculos um legado de documentação e comentários em torno de si, algo raro em qualquer tronco da história social irlandesa<sup>328</sup>. Yolande de Pontfarcy resume o *Tractatus de Purgatorio* como “nascido da integração entre a tradição pagã céltica e cristã, ligado a impulsos religiosos e políticos e reunindo referências da cultural oral e literária<sup>329</sup>”. Segundo ela, a obra destacou grandemente a Irlanda no contexto Europeu da época como sendo um lugar de oração e de penitência e, ao mesmo tempo, assegurou a fama do Purgatório de São Patrício<sup>330</sup>.

Estes impulsos religiosos e políticos, como vimos, têm relação com as diferentes interações das sociedades britânica e irlandesa com os anglo-normandos, que, convidados por MacMurrough no século XII, vieram e permaneceram. Trata-se de um período

---

<sup>327</sup>PICARD; PONTFARCY. Op. Cit. 1985. P. 28-30

<sup>328</sup> IBID. Prefácio.

<sup>329</sup> IBID., P. 33

<sup>330</sup> IBID., P. 33

conturbado da História da Irlanda, se, de um ponto de vista político, havia fragmentação, com vários personagens tentando aglutinar forças para conquistar o poder, as querelas religiosas também desempenhavam papel semelhante, sendo de importância decisiva nos acontecimentos do período. Uma vez contextualizado o *Tractatus*, passamos a parte final desta Tese de Doutorado, em que nos ocupamos com a análise de cada um dos documentos mencionados, tentando compreender como Patrício foi representado em cada um deles.

## Capítulo 3

### **Da cristianização da Irlanda ao nascimento do *Purgatorium*: Patrício e a construção da imagem de um Santo.**

**H**á divergências significativas entre as representações de Patrício e a temática da cristianização da Irlanda feitas por ele mesmo em seus escritos e as encontradas em documentos posteriores. Nosso objetivo é analisar estas referências, quais são os lugares de enunciação destes discursos, as escolhas narrativas feitas pelos autores dos documentos em questão e seus diferentes significados.

As representações acerca da vida e da obra de São Patrício e a cristianização da Irlanda, aqui analisadas, inserem-se entre dois marcos temporais: o século V e o XII. Em primeiro lugar, as obras escritas pelo próprio Patrício, em latim, no século V: *A Confessio* e a *Epistola*. A seguir, a *Vita Sancti Patricii* de Muirchú Mochú Maccteni, escrita também em latim no sétimo VII e, por fim, um documento do século XII, o *Tractatus de purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis* de autoria de um homem conhecido como H[enricus], que residia em um mosteiro cisterciense em Saltrey, Huntingdonshire. Assim sendo, nossas fontes pertencem a três momentos específicos da História da Irlanda, conforme foi apresentado no segundo capítulo. O primeiro diz respeito ao século V e engloba as obras escritas pelo próprio Patrício, primeiros textos publicados na Irlanda de que temos notícia, período considerado como o de início da cristianização da Irlanda; o segundo refere-se ao texto de Muirchú, publicado em um tempo de disputas políticas entre vários mosteiros irlandeses; e, por último, o *Tractatus de Purgatorio*, obra escrita no século XII e muito

difundida em seu tempo, que serviu de inspiração para que o poeta italiano Dante Alighieri escrevesse a segunda parte de sua *Divina Comédia*. Esta obra é também citada por Jacques Le Goff como o lugar em que nasce literariamente o purgatório<sup>331</sup>. Selecionamos estes documentos por eles conterem três imagens importantes do padroeiro dos irlandeses: 1) a imagem do *Ego Patricius peccator rusticissimus*, presente na *Confessio* e na *Epistola*; 2) O Patrício apóstolo dos irlandeses, de Muirchú e 3) Patrício, primeiro homem a ir ao *Purgatorium*, do texto de H. De Saltrey.

### 3.1- Patrício e a Cristianização da Irlanda na *Confessio* e na *Epistola*

Como vimos, a *Confessio* de Patrício é um texto que ele escreveu no fim de sua vida para defender-se principalmente da acusação de que teria ido para Irlanda ganhar dinheiro. Neste texto, Patrício fala sobre sua origem, suas dificuldades e revela um pouco de sua personalidade. Seu objetivo era refutar certas alegações feitas por seus inimigos contra ele e sua jornada missionária na Irlanda, ou seja, trata-se de uma *apologia pro vita sua*<sup>332</sup>.

Há vários estudiosos na Irlanda, País de Gales e Inglaterra que se debruçaram sobre a documentação relacionada com estudos patriciológicos no sentido de compará-la, estabelecer a crítica interna destas fontes, classificar os manuscritos, verificar a correspondência das citações bíblicas, compreender o contexto histórico ao qual estes

---

<sup>331</sup> LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

<sup>332</sup> DE PAOR, Máire B. *Op. Cit.* 1998. P. 9.

textos estão vinculados etc<sup>333</sup>. Um dos estudos mais detalhados neste sentido é o de Ludwig Bieler<sup>334</sup>.

Segundo ele, as cartas de Patrício foram preservadas em oito manuscritos: 1) Dublin, T.C.D<sup>335</sup>. 52 (Livro de Armagh), escrito por Ferdornach, escriba de Armagh, em 807, de onde temos o texto da *Confessio*, com lacunas. Este é o manuscrito mais antigo da *Confessio* que se tem notícia; 2) Oxford Rawlinson B 480 (Clarendon 91), uma miscelânea de notas e coleções do século XVII, que contém, nas folhas 79r/81v, sob o título *Ex antiquiss<sup>o</sup> manuscripto Hib. Incipiunt libri S. Patricii*, um texto da *Confessio*; 3) Paris, Biblioteca Nacional. Lat. 17626 (Compiègne 40bis), uma coleção de vidas de Santos comemoradas em Fevereiro ou Março escrita por algum Beneditino, transferido para Bibliothèque Nationale em 1802, que contém tanto a *Confessio* quanto a *Epistola* (folhas 72r/85v); 4) Arras, Biblioteca Municipal, 450 (S. Vedasti 1628. F.2- S. Vedasti 3,16). Uma coleção de 44 vidas de santos, ordenadas de acordo com o calendário eclesiástico, escrita no norte da França. Trata-se do manuscrito relacionado com São Fursey, que mencionamos no segundo capítulo. A *Confessio* e a *Epistola* estão presentes neste documento nas folhas 50v/53r<sup>336</sup>; 5) Rouen, Biblioteca Municipal, 1391. (U. 39.- U.53.- Jumiéges G.9.), uma coleção de 27 textos hagiográficos impossível de reconhecimento segundo a ordem pelo fato do manuscrito estar com o fim mutilado. O texto da *Confessio*, que é o último item

---

<sup>333</sup> BINCHY, Daniel. Op. Cit. 1962, 7-173.

<sup>334</sup> BIELER, Ludwig. *Libri Epistolarum Santi Patricii Episcopi*. Dublin: Royal Irish Academy, 1993. Obra publicada inicialmente em Copenhague, na Dinamarca, no periódico *Classica et Mediaevalia*, números 11 (1950) e 12 (1951), somente depois reimpresso em dois volumes pela *Irish Manuscripts Commission*, com o título de *Libri Epistolarum Santi Patricii Episcopi*, em Dublin, 1952. Esta edição mais atual que usamos reuniu os textos em um só volume.

<sup>335</sup> Abreviação para *Trinity College*, Dublin.

<sup>336</sup> Quando Bieler escreveu este texto em 1950, ele relatou que estavam faltando duas partes no documento (uma entre a folha 51 e 52 e outra entre a 52 e 53).

(folhas 157v/159v), é interrompido em 244.1 *insinuavi amiciisimo meo*<sup>337</sup>. Patrício é o único santo irlandês representado nesta coleção; 6) Oxford, Bodl. Fell 3. 31 vidas de Santos, São Patrício está entre elas e o documento contém a *Confessio* e a *Epistola* (folhas 7r/13r); 7) London, Museu Britânico. A *Confessio* e a *Epistola* estão nas folhas 169v/174v; 8) Oxford, Bodl. Fell 4. 63 vidas de Santos. A *Confessio* e a *Epistola* estão nas folhas 158r/166r<sup>338</sup>.

Bieler, após trabalhar intensamente com esta documentação, analisá-la, ordená-la, classificá-la, chegou à conclusão de que, porque o sistema de pontuação moderno difere bastante do aplicado aos textos antigos e medievais, pelo fato de fazermos distinção por unidades de sentido e os antigos e medievais distinguem unidades de recitação, a forma ideal de apresentação da *Confessio* de São Patrício e da *Epistola* seria a divisão *per cola et commata*, usando o sistema medieval de pontuação. Mesmo assim, segundo o autor, não é possível fazer isto sem violência à “imprecisão da estrutura, que é característica tão marcante do estilo de Patrício”<sup>339</sup>. Máire De Paor também pensa da mesma maneira sobre a forma de divisão do texto da *Confessio*<sup>340</sup>. David Howlett, embora não concorde que o estilo de Patrício em sua *Confessio* tenha como característica marcante esta imprecisão de estrutura, se refere a Bieler como o maior editor moderno das cartas de Patrício e diz que o segue, com poucas mudanças<sup>341</sup>, quando apresenta sua própria edição do texto da *Confessio* e da *Epistola*<sup>342</sup>. Além disso, Howlett adota o mesmo sistema de divisão do texto *per cola et commata*, acreditando ser esta a melhor escolha possível.

---

<sup>337</sup> 19<sup>a</sup>, 20<sup>a</sup> e 21<sup>a</sup> palavras do versículo 27 da *Confessio*.

<sup>338</sup> BIELER, Ludwig. Op. Cit. 1993. p. 7-10; p. 18.

<sup>339</sup> IBID., p. 44.

<sup>340</sup> DE PAOR, Máire B. Op. Cit. 1998.

<sup>341</sup> O verbo *obiecerunt* no versículo 26, o pronome *me* no 29, e o advérbio *crebre* no 35 são alguns exemplos das mudanças feitas por Howlett.

<sup>342</sup> HOWLETT, David. Op. Cit. 1994.

Quando nos referimos à *Confessio* de Patrício e à sua *Epistola* nesta Tese de Doutoramento, estamos levando em consideração toda esta discussão e particularidades. Apesar de fazermos uso de tradução própria<sup>343</sup> e acompanharmos a tradução apresentada por Hanson<sup>344</sup> para efeitos de comparação, observamos também a obra de Howlett sobre Patrício<sup>345</sup>, consultamos a edição do texto latino feita por Kieran Devine<sup>346</sup>, uma concordância dos termos da *Confessio* de Patrício gerada por computador, e a obra do próprio Bieler, que é considerada um cânone na Patriciologia<sup>347</sup>.

A forma de argumentação de Patrício em sua *Confessio* foi pensada da seguinte maneira: ele começa se apresentando como “pecador, o mais rústico e o menor entre todos os fiéis”<sup>348</sup>. Esta forma de falar de si mesmo é a predominante em todo o texto da *Confessio* e fundamental na construção da imagem que ele faz de si mesmo e que é essencial para sustentar sua argumentação de que foi para a Irlanda apenas para cumprir a vontade de Deus, não para ganhar dinheiro ou para ter proveitos pessoais, como sustentavam os que o estavam acusando, que é para quem o texto é direcionado.

Após se apresentar e dar os detalhes de sua genealogia, Patrício fala acerca de seu rapto e como se converteu no tempo em que era um escravo pastor de ovelhas na Irlanda, fala de suas crenças e nos apresenta o seu credo. A seguir, explica as razões dele querer regressar à Irlanda, lugar de seu cativo, para evangelizar os irlandeses, fala dos defeitos e problemas

---

<sup>343</sup>Publicada pelo The HyperStack Project, Royal Irish Academy. Cf. [www.confessio.ie](http://www.confessio.ie)

<sup>344</sup>HANSON, R.P.C. *Op. Cit.* 1978.

<sup>345</sup>HOWLETT, David. *Op. Cit.* 1994.

<sup>346</sup>DEVINE, Kieran. *Clavis Patricii I: Computer –Generated Concordance to the Libri Epistolarum of Saint Patrick*. Dublin: Royal Irish Academy, 1989. Esta obra está diretamente associada com a já mencionada obra de Ludwig Biler, fazendo parte de uma série de publicações da Royal Irish Academy: *Clavis Patricii I* (Devine) e *Clavis Patricii II* (Bieler).

<sup>347</sup>BIELER, *Op. Cit.* 1993.

<sup>348</sup>Cada referência documental analisada nesta Tese de Doutoramento será acompanhada de uma nota de fim de página na qual o leitor encontrará o equivalente em Latim ao trecho mencionado. A frase citada acima é a de abertura da *Confessio* 1: *Ego Patricius peccator rusticissimus et minimus omnium fidelium.*

de sua educação e, por fim, ele conclui descrevendo inúmeras situações ocorridas durante sua vida e jornada missionária, faz algumas reflexões sobre sua experiência e as coisas que realizou na Irlanda. E.A Thompson<sup>349</sup>, por exemplo, acredita que a *Confessio* pode ser considerada um comentário geral do mundo no tempo do escritor.

A divisão estrutural da *Confessio* de Patrício por temas, tal qual utilizamos a seguir, foi desenvolvida e apresentada por David Howlet<sup>350</sup> e a da *Epistola* (analisada logo adiante) por Máire de Paor<sup>351</sup>. Para Howlet, cada palavra escrita por Patrício em sua *Confessio* e *Epistola* está em sua devida posição, tudo metricamente arranjado e calculado. Isto pode ser percebido na estrutura elaborada por ele, pois nota-se facilmente não somente os temas de cada trecho da carta, mas também o encadeamento lógico e sequencial a partir do qual Patrício arranjou os seus argumentos. Por isso, Howlett não concorda com Bieler sobre uma possível imprecisão de estrutura.

Primeira parte: O testemunho de fé de Patrício.

(1-2)	I	A Prólogo: Identificação do autor.
(3)	II	B Declaração das razões para escrever (Salmo 88 (89):6)
(4)	III	C Credo, citando Romanos 8:16-17
(5)	IV	D Confiança em Deus, citando Salmo 50 (49): 14-15
(6)	V	E <i>Confissão</i> de insuficiência
(7-8)	VI	F Sinceridade, honestidade e veracidade.
(9-15)	VII	G Apologia

Segunda parte: O testemunho de Patrício sobre sua chamada

(16-18)	1	Chegada na Irlanda. Sonhos sobre seu retorno para Bretanha.
(19)	2	Jornada de 28 dias e a privação de alimentos
(19end)	3	Providência divina suprindo alimentos.

---

<sup>349</sup> THOMPSON, E.A..*Op.Cit.* 1986. P. 105.

<sup>350</sup>HOWLETT, David. *Op.*, Cit. 1994.

<sup>351</sup>DE PAOR, Máire B. *Op. Cit.* 1998.

- (20) 4 Visão sobre o Sol (*Ἡλιος*)/ (Elias)<sup>352</sup>  
 (21-22) 3' Providência divina e o suprimento de alimentos.  
 (22end) 2' Jornada de 28 dias e a privação de alimentos  
 (23-25) 1' Chegada na Bretanha. Visões sobre seu retorno à Irlanda

Terceira parte: O testemunho de Patrício sobre rejeição e traição sofrida

- (26-27) IX H Rejeição pelos Seniors  
 (28) X L Bênçãos advindas de sua abdução  
 (29) XI M A resposta divina; (pupillam) pupila  
 (30) XII N Gratidão a Deus  
 (31) XIII O Corajosamente digo.  
 (32) XIV P Elevação ao episcopado  
 (33) XV O' Novamente digo com coragem.  
 (34) XVI N' Gratidão a Deus  
 (35) XVII M' A resposta divina; (pupillum) aluno.  
 (36) XVIII L' Bênçãos por causa da perda de seus pais e de sua terra  
 (37) XIX H' Recusa de acatar o que diziam os Seniors

Quarta parte: O testemunho de Patrício

- (37end-53) XX G' O tesmunho de Patrício de sua missão entre os irlandeses  
 (37-end) 1 Lá desejei devotar minha vida até a morte (2 Cor 12:15)  
 (38) 2 Se o Senhor assim o permitir. Eco de Romanos 1:14  
 (38) 3 O que Deus deu para Patrício  
 (38-40) 4 Batismos, ordenações e confirmações em lugares remotos  
 (41-42) 5 Monges e virgens de Cristo  
 (43) 6 Cristãos da Irlanda, Salmo 119 (118): 60 Espírito Santo  
 (44-45) 7 Total devoção à missão irlandesa  
 (46) 6' Inclinação de ir pra Irlanda. Salmo 119 (118):60 Espírito Santo  
 (47-49) 5' Irmãos cristãos e virgens de Cristo  
 (49end- 51) 4' Batismos, ordenações e confirmações em lugares remotes  
 (52-53) 3' O que Patrício deu ao povo de Deus  
 (53) 2' O senhor é poderoso para me restituir. Romanos 25:24  
 (53 end) 1' O que eu dei de mim por suas almas (ecoando 2 Cor 12:15)

<sup>352</sup> Trata-se do versículo 20 da *Confessio*, em que Patrício durante uma tentação noturna clama por *Heliam*. Segundo T.R. Glover, em sua *Note on Confessio S. Patricii* (1896, p 39), os comentadores se dividem em duas classes de acordo com a interpretação desta passagem, alguns dizem que Patrício estava chamando por Elias, outros dizem que estava invocando o sol, *Ἡλιος* em grego. O autor ainda sugere que não seria difícil também interpretar como sendo um eco de Marcos 15, 34 *Eloí, Eloí, Iamá sabactâni*, se duplicada a citação em: *Heliam, Heliam*, e que isto poderia ser um barbarismo de Patrício.

Quinta parte: O testemunho de Patrício de sua fé no Deus verdadeiro

- (54) XXI F' Sobre a veracidade
- (55) XXII E' *Confissão* de insuficiência
- (55end-56) XXIII D' Confiança em Deus, citando Salmo 54(53): 23
- (57-60) XXIV C' Doxologia, citando Romanos 8:16-17
- (61) XXV B' Reafirmação da razão para escrever
- (62) XXVI A' Epílogo. Identificação do autor.

Por meio da análise das passagens da *Confessio* em que Patrício fala acerca de si mesmo, é possível compreender qual é a imagem que ele constrói sobre sua própria pessoa e como ele deseja ser visto por aqueles que o acusam de ter ido à Irlanda para se beneficiar financeiramente. Patrício opta discursivamente em suas cartas por construir uma imagem de si mesmo, ele se representa por meio de palavras. Investigar suas competências linguísticas e crenças implícitas não é a única maneira para que se obtenha informações sobre sua pessoa, ele mesmo se encarrega de fornecer os detalhes de sua vida, conforme ocorre no primeiro parágrafo da *Confessio*, que podemos ler abaixo.

Eu, Patrício, um pecador, o mais rústico e o menor entre todos os fiéis, profundamente desprezível para muitos, tive por pai o diácono Calpurnius, filho de um certo, Potitus, falecido, um presbítero que foi morador de um vilarejo chamado Bannavem Taberniae; ele tinha uma pequena casa de campo bem próxima, onde eu fui capturado<sup>353</sup> (*Confessio* 1, parte a ).

Patrício, o padroeiro dos irlandeses, era um britânico, como mostramos no segundo capítulo. Não podemos nos esquecer, então, que ele era um cidadão romano. Calpurnius e Potitus eram nobres, Patrício soube muito bem invocar suas origens e retirar vantagem disso na construção de sua argumentação quando necessário. Isto é uma estratégia retórica

---

<sup>353</sup>Ego Patricius peccator rusticissimus et minimus omnium fidelium et contemptibilissimus apud plurimos patrem habui Calpornium diaconum filium quendam Potiti presbyteri, qui fui uico † bannauem taberniae †: uillulam enim prope habuit, ubi ego capturam dedi.

que faz parte do meio escolhido por ele para responder aos diversos questionamentos que lhe foram feitos e se justificar perante as acusações.

Há autores que acreditam que a forma como Patrício fala de si mesmo no início da *Confessio* pode ser resultado de um trauma oriundo da escravidão<sup>354</sup>, outros já pensam que esta forma de apresentação é apenas uma estratégia retórica<sup>355</sup> e que, se lidas coerentemente, as cartas de Patrício podem mostrar que ele falava articuladamente sobre seus pensamentos, com autoridade, e que tudo está metricamente organizado, repleto de paralelismos, estruturas quiásticas, rimas coordenadamente arranjadas e citações bíblicas completamente planejadas<sup>356</sup>.

Patrício, ao que parece, acreditava na idéia de punição divina. As primeiras reflexões que ele faz para tentar explicar sua ida para a Irlanda na condição de escravo expressam esta aceitação:

Eu ignorava o verdadeiro Deus e junto com milhares de pessoas fui capturado e conduzido ao cativo na Irlanda segundo o nosso merecimento, porque nos afastamos bastante de Deus, não guardamos os seus preceitos, nem fomos obedientes aos nossos sacerdotes, que nos exortavam a respeito da nossa salvação. E o Senhor lançou sobre nós a violência de sua cólera e nos dispersou entre vários povos até aos confins da terra, onde agora na minha pequenez, me encontro entre estrangeiros<sup>357</sup> (*Confessio* 1, parte b).

---

<sup>354</sup> “This humility was inflicted on Patrick’s soul by the trauma of his slavery”/”Esta humildade foi infligida na alma de Patrício pelo trauma de sua escravidão”. O’MATHÚNA, Dónal P. *Op. Cit.* 1992. P. 10. O autor está seguindo interpretação proposta inicialmente por Hanson. Cf. R. P. C. Hanson, *The Life and Writings of the Historical Saint Patrick*. New York: Seabury Press, 1983. P. 36-7.

<sup>355</sup> Em particular nos versículos 23, 24 e 34 da *Confessio*.

<sup>356</sup> Howlett, *op. Cit.*, 1994; De Paor, *Op. cit.*, p. 12.

<sup>357</sup> Deum enim uerum ignorabam et Hiberione in captiuitate adductus sum cum tot milia hominum - secundum merita nostra, quia a Deo recessimus et praecepta eius non custodiimus et sacerdotibus nostris non oboedientes fuimus, qui nostram salutem admonebant: et Dominus induxit super nos iram animationis suae et dispersit nos in gentibus multis etiam usque ad ultimum terrae, ubi nunc paruitas mea esse uidetur inter alienigenas.

Prestemos atenção ao vocabulário usado por Patrício. Ele diz que mereceu o rapto, por ter se afastado de Deus, não guardar os seus preceitos e nem ser obediente aos sacerdotes. Esta foi a razão, segundo ele, de ter recebido a violência da cólera de Deus e ter sido colocado para viver entre estrangeiros, na Irlanda, que é mencionada na *Confessio* sempre como sendo os confins da terra. O fato de ter sido enviado a um país estrangeiro, passar diversas necessidades e ter que se comunicar em uma língua estrangeira está completamente relacionado à sua desobediência. O caso de Patrício não é como o de Jó, pois este, segundo a narrativa bíblica, não merecia ser punido ou provado porque era irrepreensível aos olhos de Deus, já o padroeiro dos irlandeses acreditava, ou queria que os leitores de seus dois textos entendessem que ele pensava desta maneira, que estava recebendo uma punição da parte de Deus.

Há outras dificuldades de interpretação relacionadas ao primeiro versículo da *Confessio*: Por que ele escreve no plural? Como ele poderia saber qualquer coisa acerca das pessoas que foram raptadas com ele, se ele mesmo diz que eram milhares? Ele as conhecia? Eram cristãos? Eram pagãos? Eram trabalhadores das terras de seu pai? Conforme vimos, no século V, estes ataques de piratas e saqueadores eram bastante comuns, tanto do lado irlandês quanto do lado britânico. As pessoas que com frequência caíam nestas emboscadas de piratas eram as que viviam nos campos e não nestas cidades fortificadas. Podemos imaginar que a maioria delas ainda eram pagãs, mas não temos como saber com certeza qual era a fé que proferiam.

Mais que investigar as singularidades destes detalhes, coisa que a historiografia irlandesa já fez em demasia, o que desejamos enfatizar aqui é a idéia que Patrício pretende passar aos que leriam a *Confessio*: a de que ele não foi raptado sozinho, mas sim com milhares de pessoas e que, de uma forma ou de outra, Deus não estava fazendo injustiça

alguma, elas é que mereciam esta sorte e Patrício era somente mais um miserável pecador entre elas. Este tipo de uso dos números é muito comum em textos antigos e medievais, não se trata do objetivo de demonstrar matematicamente quantas pessoas estavam presentes, mas de enfatizar a grandeza do evento, atribuindo números altos para criar um significado capaz de impressionar o leitor ou ouvinte.

Após caracterizar a Irlanda como um lugar distante, de povos estrangeiros, e de convencer seus leitores de que foi parar lá porque foi sequestrado, segundo merecimento, por não estar em acordo com os caminhos do Senhor, Patrício representa a Irlanda como o lugar de sua conversão.

E lá o Senhor abriu o entendimento de incredulidade do meu coração, a fim de que, mesmo muito tarde, me recordasse dos meus pecados e me convertesse de todo coração ao Senhor meu Deus, que considerou a minha insignificância e teve misericórdia da minha mocidade e ignorância<sup>358</sup> (*Confessio* 2).

Patrício viveu seus primeiros 16 anos na Bretanha, e provavelmente foi lá que recebeu sua educação básica, aprendeu sobre as doutrinas básicas do Cristianismo de sua época e região, uma vez que era filho de um diácono e neto de um presbítero, que certamente o educaram sob estes princípios, vinculados com a cidadania romana. No entanto, pelo menos no discurso criado por Patrício, apesar de todo este ensinamento, ele ainda vivia de uma maneira inadequada aos olhos Deus, como ele mesmo disse: “e me convertesse”. Isto foi algo que aconteceu somente em um momento posterior. Não foi na Britânia que Patrício diz ter se convertido, tal acontecimento ocorreu na Irlanda “e lá o Senhor abriu o entendimento do meu coração”. Desde o início do documento, então, ele já pretende demonstrar seu

---

<sup>358</sup> Et ibi Dominus aperuit sensum cordis mei incredulitatis, ut uel sero rememorarem delicta mea et ut conuerterem toto corde ad Dominum Deum meum, qui respexit humilitatem meam et misertus est adolescentiae et ignorantiae meae.

vínculo com o lugar que escolheu para passar o resto de sua vida e, pouco a pouco, vai construindo uma argumentação coerente que possa explicar esta ligação. Assim, a Irlanda aparece na carta de Patrício como o lugar de sua conversão, sem dúvida, uma forte justificativa para ele ter ido para lá.

No início do terceiro versículo, Patrício começa a apresentar de forma mais detalhada os seus motivos para escrever a *Confessio* e, ao mesmo tempo, ele também já começa a elaborar a sua justificativa, sua defesa. Vamos ver como ele descreve isto:

Por esta razão não posso me calar, nem seria apropriado, diante de tantas dádivas e graças que o Senhor se dignou a me conceder na terra do meu cativo; porquanto esta é nossa maneira de retribuir para, depois da correção ou do reconhecimento de Deus, exaltar e confessar suas maravilhas diante de todas as nações que estão debaixo do céu<sup>359</sup> (*Confessio* 3).

A intenção de Patrício é demonstrar que recebeu muita coisa de Deus na Irlanda, terra de seu cativo. Por causa destes favores ele tem que retribuir, como se fosse um pagamento a Deus por estes benefícios que ele diz ter recebido durante sua jornada, por isso a necessidade de glorificar a Deus, exaltando-o e também confessando suas maravilhas. Esta também é uma forma de dizer que estava na Irlanda trabalhando e que Deus estava ao seu lado. É uma introdução à defesa de sua missão, antes de elaborar de forma mais detalhada sua argumentação e ir direto ao ponto da questão financeira, conforme veremos mais adiante. Após fazer esta introdução, preparar os leitores habituando-os aos temas que lhes são apresentados nos três primeiros versículos, Patrício, então, descreve seu credo, sua *confessio* de fé:

---

<sup>359</sup> Vnde autem tacere non possum, neque expedit quidem, tanta beneficia et tantam gratiam quam mihi Dominus praestare dignatus est in terra captiuitatis meae; quia haec est retributio nostra, ut post correptionem uel agnitionem Dei exaltare et confiteri mirabilia eius coram omni natione quae est sub omni caelo.

Porque não há outro Deus, nunca houve antes, nem haverá no futuro, além de Deus pai não gerado, sem princípio, do qual procede todo o princípio, quem tudo possui, bem como tem nos sido dito; e seu filho Jesus Cristo, que assim como o pai evidentemente sempre existiu, antes do começo dos tempos em espírito com o pai, inefável, criado antes da origem do mundo, e por ele mesmo foram criadas todas as coisas visíveis e invisíveis. Ele foi feito homem, venceu a morte e foi recebido no céu junto do pai, e foi-lhe dado todo poder absoluto sobre todo nome no céu, na terra e no inferno para que assim toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor e Deus, em quem nós cremos e esperamos o advento de sua iminente volta, como juiz dos vivos e dos mortos. Este que dará para cada um segundo os seus feitos, e derramou em nós abundantemente o seu Espírito Santo, o dom e a garantia da imortalidade, que tornou os crentes e obedientes em filhos de Deus e co-herdeiros de Cristo: àquele que confessamos e adoramos, O único Deus na trindade do seu santo nome<sup>360</sup> (*Confessio*: 4).

Este trecho da *Confessio* de Patrício não tem utilidade somente para o estudo de sua vida e de sua obra. Tal fragmento é importante para conhecermos um pouco das doutrinas cristãs na Britânia deste período, pois apenas após a primeira metade do século três é possível encontrar referências sobre o cristianismo nesta região do Império Romano, conforme vimos no segundo capítulo. Os textos de Patrício formam “a primeira literatura da Igreja bretã”<sup>361</sup>. Por meio deste trecho podemos perceber várias concepções de Patrício acerca da doutrina cristã. A primeira delas, que Deus é único e não gerado; a seguir, que tudo foi criado por ele; ele também nos informa que acredita que Cristo e Deus são co-substanciais e existem desde o princípio dos tempos; outra confissão que faz parte do

---

<sup>360</sup> “Quia non est alius Deus nec umquam fuit nec ante nec erit post haec praeter. Deum Patrem ingentum, sine principio, a quo est omne principium, omnia tenentem, ut dicimus; et huius filium Iesum Christum, quem cum Patre scilicet semper fuisse testamur, ante originem saeculi spiritaliter apud Patrem inenarrabiliter genitum ante omne principium, et per ipsum facta sunt uisibilia et inuisibilia, hominem factum, morte deuicta in caelis ad Patrem receptum, et dedit illi omnem potestatem super omne nomen caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur ei quia Dominus et Deus est Iesus Christus, quem credimus et expectamus aduentum ipsius mox futurum, iudex uiuorum atque mortuorum, qui reddet unicuique secundum facta sua; et effudit in uobis habunde Spiritum Sanctum, donum et pignus immortalitatis, qui facit credentes et oboedientes ut sint filii Dei et coheredes Christi: quem confitemur et adoramus unum Deum in trinitate sacri nominis”.

<sup>361</sup> HANSON, R.P.C. *Op. Cit.* 1968.

credo de Patrício é que Cristo, mesmo sendo Deus, viveu como homem aqui na terra, morreu e ressuscitou; ele também acredita que a Cristo foi dado todo o poder de julgar os vivos e os mortos; e o último ponto de seu credo é que ele manifesta claramente sua crença na trindade.

Patrício não era um teólogo especulativo, já que ele não escreve para debater questões específicas da fé cristã. Não tem intenção de apresentar suas idéias teológicas em algum sínodo, de reformar ou alterar qualquer doutrina em especial, não é este o seu intuito, ele está apenas se defendendo de acusações feitas. No entanto, por meio destas declarações, percebemos que ele não compartilhava das idéias do arianismo e nem do pelagianismo, doutrinas que foram consideradas as principais heresias de seu tempo. Os dois pontos de divergência entre Patrício e estas doutrinas são claramente expressos: 1) Ao contrário do arianismo, em sua *Confessio*, Patrício se manifesta a favor da consubstancialidade; 2) diferente do pelagianismo, Patrício entende que a graça é necessária à salvação. O credo de Patrício é semelhante ao Niceno-constantinopolitano.

Quando Paládio foi mencionado pela primeira vez na documentação, ele aparece tentando convencer o papa Celestino a mandar alguém para combater o avanço do pelagianismo na Bretanha. Atendendo a este pedido, no ano de 429, Germanus, bispo de Auxerre, e Lupus, bispo de Troyes, são enviados para cumprirem esta tarefa, o próprio Paládio foi enviado à Irlanda em 431, e, como vimos, isso pode ter tido relação com o mesmo problema<sup>362</sup>. A presença do pelagianismo nas Ilhas Britânicas é uma certeza, por isso estas hipóteses são levantadas na historiografia irlandesa, mas, na verdade, não temos como saber se Patrício tinha qualquer relação com esta questão.

---

<sup>362</sup> THOMPSON, E. A.. Op. cit., p. 54.

Não há indícios que nos permitam dizer, por exemplo, que Patrício tenha feito esta referência em sua *Confessio* de forma intencional, por causa dos ensinamentos de Pelágio. Tudo que podemos afirmar é que o conteúdo do credo patriciano diferia significativamente das doutrinas tanto de Pelágio quanto de Ário. Patrício pode, inclusive, nunca ter ouvido falar de Pelágio. Thompson, por exemplo, diz que, assim como Gildas<sup>363</sup>, Patrício era um homem do interior do oeste da Bretanha. Talvez o pelagianismo tenha alcançado somente uma parte da Ilha, assim, pode ser que Patrício jamais tenha sequer conhecido esta “heresia”<sup>364</sup>.

Para corroborar o que disse sobre a necessidade de glorificar a Deus, Patrício cita as escrituras, sua fonte máxima<sup>365</sup>. Depois, no próximo versículo da *Confessio*, ele escreve que pretende fazer conhecer tanto a sua natureza quanto os desejos de sua alma, apesar de se declarar “imperfeito em muitas coisas”<sup>366</sup>. Seu intuito é demonstrar que ser um cristianizador na Irlanda é uma tarefa e um árduo trabalho, que lhe fora atribuído diretamente por Deus e que ele, com sinceridade, abraçou esta causa, sem interesse algum em obter benefícios em contrapartida. Patrício está preocupado o tempo todo com as pessoas para quem escreveu sua *Confessio* e pretende se certificar de que elas acreditem que ele está falando a verdade. Isto pode ser percebido claramente no sétimo e oitavo versículos da *Confessio*:

---

<sup>363</sup> Um monge britânico nascido por volta de 516. Também conhecido como Gildas, o sábio, ou Gildas Baldonicus.

<sup>364</sup> THOMPSON, E. A. Op. cit., p. 55.

<sup>365</sup> Pois ele mesmo disse por intermédio do profeta: “Invoca-me no dia da tua tribulação e eu te libertarei e tu me glorificarás” e novamente disse: “É honroso revelar e confessar as obras de Deus”. “Ipse enim dixit per prophetam: Inuoca me in die tribulationis tuae et liberabo te et magnificabis me. Et iterum inquit: Opera autem Dei reuelare et confiteri honorificum est” (*Confessio*: 5).

<sup>366</sup> Apesar de imperfeito em muitas coisas, desejo que meus irmãos e parentes conheçam a minha natureza, para que possam perceber os desejos de minha alma. “Tamen etsi in multis imperfectus sum opto fratibus et cognatis meis scire qualitatem meam, ut possint perspicere uotum animae meae” (*Confessio*: 6).

Eu não ignoro o testemunho do meu Senhor, que diz no Salmo: “Tu destruirás os que proferem mentira”; e novamente: A boca mentirosa traz a morte para a alma. E igualmente o Senhor disse no Evangelho: No dia do Juízo os homens prestarão contas de cada palavra vã que disseram. Deste modo é que vigorosamente eu devia recear, com temor e tremor, a sentença daquele dia em que ninguém poderá escapar e nem se esconder, mas todos, sem exceção alguma, prestarão contas até dos menores pecados diante o tribunal do Senhor Cristo<sup>367</sup> (*Confessio*: 7 e 8).

Ou seja, Patrício cita três trechos das escrituras que abordam o tema da mentira e do repúdio de Deus a este ato. Assim, além de usar o texto bíblico para corroborar com a sua argumentação, conferindo autoridade ao que ele está dizendo, ele demonstra que entende que isso é um pecado mortal para Deus.

Depois de tudo que Patrício escreve sobre si mesmo nestes primeiros versículos, referindo-se a sua própria pessoa sempre por meio de adjetivos que aparentemente o desqualificam: “o mais rústico pecador”; “menor entre todos os crentes”; “desprezível para muitos”; “imperfeito em muitas coisas”; “incrédulo até ir para Irlanda” e “insignificante, apenas um jovem ignorante”, ele sintetiza tudo o que foi dito de modo a enfatizar sua suposta falta de preparo para escrever. Trata-se do versículo nove de sua *Confessio*, que originou uma série de debates envolvendo vários autores em séculos de estudos patriciológicos a respeito desta suposta rusticidade, ignorância e ausência de domínio retórico de Patrício. Assim, Patrício se representa:

---

<sup>367</sup> Non ignoro testimonium Domini mei, qui in psalmo testatur: Perdes eos qui loquuntur mendacium. Et iterum inquit: Os quod mentitur occidit animam. Et idem Dominus in euangelio inquit: | Verbum otiosum quod locuti fuerint homines reddent pro eo rationem in die iudicii (*Confessio*: 7); “Vnde autem uehementer debueram cum timore et tremore metuere hanc sententiam in die illa ubi nemo se poterit subtrahere uel abscondere, sed omnes omnino reddituri sumus rationem etiam minimorum peccatorum ante tribunal Domini Christi” (*Confessio*: 8). Há várias outras passagens da *Confessio* em que Patrício faz questão de ressaltar que está falando a verdade, por exemplo: 10; 18; 31; 44; 48 e 54.

Por esta razão tenho pensado em escrever, mas até agora tenho hesitado; na verdade temi me expor na língua dos homens, porque não me instrui da mesma maneira que os outros, que têm assimilado bem tanto a lei como as Sagradas Escrituras e nunca mudaram o idioma desde a infância, mas ao contrário, sempre o tem aperfeiçoado. Enquanto a nossa linguagem e idioma foram traduzidos para uma língua estrangeira, assim facilmente se pode provar a partir de uma mostra dos meus escritos a minha qualidade em retórica, a minha instrução e também erudição, porque, está escrito: “A sabedoria será reconhecida pelo modo de falar, no entendimento, e no conhecimento da doutrina da verdade<sup>368</sup> (*Confessio*: 9).

Por causa deste trecho, é corrente encontrarmos nas obras de vários autores<sup>369</sup> análises que apresentam um Patrício ignorante, com um latim de qualidade ruim e que não domina as técnicas da retórica e da argumentação, tendo até mesmo problemas simples de comunicação, pelo fato de se expressar em um idioma que não é o seu. Todavia, David Howlett, tanto com relação aos textos de Patrício<sup>370</sup>, quanto à *Vita Sancti Patricii* de Muirchú<sup>371</sup>, aponta exatamente para uma interpretação que vai de encontro a esta. Não só Patrício, como também Muirchú, estariam inseridos em uma tradição de retórica peculiar e bastante comum na Britânia e Irlanda do período em que estes dois autores viveram, sendo cada palavra na obra dos dois metricamente arranjada e obedecendo à elaboradass técnicas de argumentação, conforme vimos no primeiro capítulo.

---

<sup>368</sup> “Quapropter olim cogitavi scribere, sede et usque nunc haesitavi; timui enim ne incederem in linguam hominum, quia non legi sicut et ceteri, qui optime itaque iura et sacras litteras utraque pari modo combiberunt et sermones illorum ex infantia nunquam mutarunt, sed magis ad perfectum semper addiderunt. Nam sermo et loquela nostra translata est in linguam alienam, sicut facile potest probari ex salua scripturae meae qualiter sum ego in sermonibus instructus atque eruditus, quia, inquit, sapiens per linguam dinoscetur et sensus et scientia et doctrina ueritatis”.

<sup>369</sup> A própria obra de Ludwig Bieler, *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi* é um exemplo disto: “O apóstolo da Irlanda não era um homem das letras” (1993: p. 28). Esta argumentação também pode ser encontrada na obra de J. Carney, para quem Patrício é “um escritor inexperiente” (1961. P. 94),. D.A Binchy o descreveu como o “Simples Patrício da *Confessio*” (1962. p. 55) e um escritor de um “latim bárbaro e cheio de falhas (p. 143)”. David Howlett, que nos auxiliou a encontrar estas referências, cita também nas duas obras de Hanson (1968 e 1983) esta mesma interpretação: “Ele não tinha qualquer habilidade literária, nenhum estoque de variações gramaticais, nenhuma reserva de vocabulário, nenhuma arte com o uso do latim; “Os escritos de Patrício são completamente ausentes de retórica; Patrício era incapaz de escrever” (1994:11;12).

<sup>370</sup> Howlett, David. Op. Cit. 1994.

<sup>371</sup> Howlett, David. Op. Cit. 2006.

Esta interpretação que a maior parte dos autores fez é possível porque Patrício diz que hesitou escrever por não se considerar capaz e apto como os outros, pelo fato de não ter tido o mesmo tempo de estudo, ter tido seu idioma mudado e que isto poderia ser facilmente observado em seus escritos. No versículo 10, ele continua pedindo desculpas por não ser eloquente e sente vergonha por expor sua ignorância e por não conseguir expressar como o espírito é ávido por fazer e tanto a alma quanto o entendimento se mostram dispostos<sup>372</sup>. Esta argumentação prossegue no 13, Patrício continua se representando como estúpido e ignorante e refere-se aos seus acusadores chamando-os de “mestres da retórica, oradores eloquentes”<sup>373</sup>.

Segundo Howlet, os escritores medievais entenderam mais claramente do que os modernos as implicações da prosa de Patrício, talvez por estarem inseridos dentro de uma tradição próxima a dele<sup>374</sup>. Assim, eles reconheceram como uma agressiva auto-afirmação, até mesmo uma provocação, o que os modernos compreenderam como auto-depreciação. Todo este discurso da humildade que Patrício elabora para se representar teria o objetivo de construir uma auto-afirmação muito mais profunda, pois sua idéia geral é caracterizar toda a fonte de sua autoridade como oriunda diretamente de Deus e não do fato de ser um bispo, interpretação com a qual concordamos.

---

<sup>372</sup> Então, conseqüentemente, hoje me envergonho e ardentemente temo expor minha ignorância, porque eu não sou eloqüente, assim verdadeiramente, não consigo expressar como o espírito está ávido por fazer e tanto a alma quanto o entendimento se mostram dispostos. Vnde ergo hodie erubesco et uehementer pertimeo denudare imperitiam meam, quia desertis breuitate sermone explicare nequeo, sicut enim spiritus gestit et animus, et sensus monstrat adfectus” (*Confessio*: 10).

<sup>373</sup> Dessa maneira, espantem-se grandes e pequenos que temem a Deus e vós, senhores, oradores eloqüentes, ouvi, pois e examinai cuidadosamente. Aquele que me chamou, eu, um estúpido, dentre aqueles que são vistos como sábios e peritos na lei, poderosos na palavra e em qualquer situação? A mim, verdadeiramente miserável neste mundo, inspirou-me mais que os outros. “Vnde autem ammiramini itaque magni et pusilli qui timetis Deum et uos domini cati rethorici audite ergo et scrutamini. Quis me stultum excitauit de medio eorum qui uidentur esse sapientes et legis periti et potentes in sermone et in omni re, et me quidem, detestabilis huius mundi, prae ceteris inspirauit si talis essem” (*Confessio*:13).

<sup>374</sup> HOWLET, David. Op. Cit., 1994. P. 120 e 121.

O versículo 14 da *Confessio*<sup>375</sup> nos apresenta outra dificuldade. O que Patrício quis expressar com o termo *exagellias*? Em nossa proposta de tradução da *Confessio* para o português brasileiro, apresentamos como possibilidade o vocábulo herança. Em francês, a mesma palavra foi traduzida por *héritage*; em inglês, por *foundations*. Ludwig Bieler apresentou uma reflexão sobre este termo<sup>376</sup>. Segundo ele, pode ser encontrado em vários textos latinos do século quinto ao sétimo um substantivo grafado como: *exagella*, *exagallia*, *exagillum* etc. O autor apresenta uma lista dos termos encontrados e as fontes de onde foram retirados: *exagallias*<sup>377</sup>, Patricius; *exagellam* (*exagelliam* B), Enodius; *exagello*: Virtutes S. Iohannis; *exagillo*, Virtutes S. Iohannis; *exagilia*, Ansileubus; *exagiliario*, Regula Magistri; *exagilarius*, lista de palavras latinas medievais de Baxter. Bieler propõe algumas possibilidades de tradução para o termo: *legacy*, *bequest*, *inheritance*. No entanto, ao fim de sua apresentação, ele faz uma opção de tradução do termo *exagellia*, *exagellum* por *bequest*<sup>378</sup>.

Explicando o plural da palavra, Bieler diz que acredita que Patrício está se referindo ao que ele deixa como herança/legado a cada um de seus filhos na fé, ou seja, sua *Confessio*. Concordamos com praticamente toda a explicação de Bieler. Todavia, estaria Patrício, quando fala sobre este legado, pensando apenas em sua *Confessio*? Não a escreveu apenas para defender-se de acusações presentes? Não tinha em mente o objetivo de se justificar

---

<sup>375</sup> Assim, pois, na medida da minha fé na trindade, convém que eu reconheça e sem noção do perigo, proclamar o dom de Deus e a sua consolação eterna, confiantemente e sem temor difundir o nome de Deus por toda parte, afim de que mesmo depois da minha morte, eu deixe uma herança para os meus irmãos e filhos, e tantos milhares a quem eu batizei no Senhor. In mensura itaque fidei Trinitatis oportet distinguere, sine reprehensione periculi notum facere donum Dei et consolationem aeternam, sine timore fiducialiter Dei nomen ubique expandere, ut etiam post obitum meum exagaellias relinquere fratibus et filiis meis quos in Domino ego baptizavi tot milia hominum (*Confessio*: 14).

<sup>376</sup> BIELER, Ludwig. Exagellia. *The American Journal of Philology*, Vol. 69, nº 3, p. 309-312, 1948.

<sup>377</sup> Em alguns textos da *Confessio* aparece o termo *exagellias*, em outros, como é o caso utilizado por Bieler aqui, *exagallias*. Kieran Devine (Op. Cit., p. 94) apresenta a seguinte construção: *exaga <e> llias*.

<sup>378</sup> Bieler define da seguinte maneira: the act of giving or leaving personal property by a will; a legacy. Ou seja, o ato de dar ou deixar alguma propriedade pessoal por livre e espontânea vontade; um legado.

perante certos doutores da lei que lhe imputavam o fato de ter ido para Irlanda se beneficiar financeiramente? Sua intenção não era sustentar a tese de que partir rumo a uma terra distante e estrangeira para cristianizar os irlandeses foi uma decisão que tomou atendendo ao chamado direto de Deus? Por isso, acreditamos que por *exaga <e> Ilias*, Patrício está se referindo a todo o legado de seu apostolado na Irlanda, o conjunto de sua doutrina e ensinamento sobre o cristianismo, não somente sua *Confessio*, mas todo e qualquer rastro cristão, fruto de seu trabalho missionário na Irlanda.

Quando estava na Irlanda apascentando ovelhas e porcos, orando nas florestas e nas montanhas, Patrício diz ter recebido uma mensagem divina por meio de uma voz que lhe falou durante o sono. Trata-se de uma instrução relacionada com sua primeira fuga da Irlanda, vamos ver como Patrício descreve este momento:

E lá (naturalmente) uma noite no meu sono eu ouvi uma voz que me dizia: “Fazes bem em jejuar, pois brevemente partirás para a tua pátria” e novamente muito pouco tempo depois ouvi uma voz que me dizia: “Eis que teu barco está pronto” e não estava em um lugar perto não, pelo contrário, estava a duzentas milhas de distância onde eu nunca estivera ou conhecera alguém. Então pouco tempo depois eu fugi e abandonei o homem com quem estivera durante seis anos e avancei na virtude de Deus, que dirigiu meu caminho para o bem e eu nada temi até que alcancei aquele barco<sup>379</sup> (*Confessio*, 17).

Ou seja, primeiro Patrício ouve uma voz o alertando que brevemente iria para sua pátria, a Bretanha. Logo a seguir, lhe é dito que seu navio estava pronto. Mesmo sendo um lugar distante, onde não havia uma pessoa conhecida e no qual Patrício nunca havia estado antes, ele conseguiu fugir, deixando para trás sua vida de escravo pastor de ovelhas.

---

<sup>379</sup> Et ibi scilicet quadam nocte in somno audiui uocem dicentem mihi: <<Bene ieiunas cito iturus ad patriam tuam>>, et iterum post paululum tempus audiui responsum dicentem mihi: | <<Ecce nauis tua parata est>> - et non erat prope, sed forte habebat ducenta milia passus et ibi numquam fueram nec ibi notum quemquam de hominibus habebam - et deinde postmodum couersus sum in fugam et intermisi hominem cum quo fueram sex annis et ueni in uirtute Dei, qui uiam meam ad bonum dirigebat et mihil metuebam donec perueni ad nauem illam.

Acreditamos que, ao descrever as dificuldades de sua fuga, Patrício deseja enfatizar que Deus o estava protegendo, mostrando-lhe as direções. Patrício nos apresenta não somente esta mensagem, dividida em duas etapas, dois sonhos noturnos, o primeiro pedindo que se preparasse e o segundo lhe apontando o caminho, mas também o cumprimento da mesma, a realização do que lhe fora prometido pela voz divina, pois logo a seguir, Patrício encontra o navio, que estava de partida, e diz ao capitão que deveria navegar com eles. É o que nos descreve no próximo versículo de sua carta:

E naquele mesmo dia em que cheguei o barco estava de partida, e eu disse que tinha condições de navegar com eles. O capitão se desagradou e irado respondeu rispidamente: “de modo algum tente ir conosco” tendo ouvido isto me separei deles e me dirigi a uma pequena cabana onde me hospedava, e no caminho comecei a orar e antes que terminasse a oração ouvi um deles gritando bem alto atrás de mim: “venha rapidamente, porque aqueles homens estão te chamando” e imediatamente voltei pra junto deles, que começaram a me dizer: “venha, porque de boa fé te recebemos, faça conosco amizade do modo que desejares” e naquele dia então me recusei a sugar-lhes as mamas pelo temor de Deus, mas, entretanto esperava que eles viessem a ter fé em Jesus Cristo, porque eram gentios. Por isso continuei com eles e sem demora nos colocamos ao mar<sup>380</sup> (*Confessio*, 18).

Como podemos perceber, em primeira instância seu pedido foi recusado, mas aí ele nos conta que foi para uma cabana e orou a Deus e, antes que terminasse a oração, Patrício ouviu um deles o chamando e aceitando que partisse junto com eles, e assim se colocaram ao mar. Um ponto interessante deste trecho da *Confessio* é que aqueles homens propuseram a Patrício, por ele ter subido no navio e embarcado com eles, que ele poderia

---

<sup>380</sup> Et illa die qua perueni profecta est nauis de loco suo, et locutus sum ut haberem unde nauigare cum illis et gubernator displicuit illi et acriter cum indignatione respondit: <<Nequaquam tu nobiscum adpetes ire>>, et cum haec audiissem separavi me ab illis ut uenirem ad tegoriolum ubi hospitabam, et in itinere coepi orare et antequam orationem consummarem audiui unum ex illis et fortiter exclamabat post me: <<Veni cito, quia uocant te homines isti>>, et statim ad illos reuersus sum, et coeperunt mihi dicere: << Veni, quia ex fide recipimus te; fac nobiscum amicitiam quo modo uolueris>>- et in illa die itaque reppuli sugere mammellas eorum propter timorem Dei, sed uerumtamen ab illis speravi uenire in fidem Iesu Christi, quia gentes erant - et ob hoc obtinui cum illis et protinus nauigauimus.

fazer amizade com eles da forma que desejasse. Patrício diz que neste dia recusou a lhes sugar as mamas. Observemos que Patrício não explica e não diz nada sobre o possível significado da expressão *sugere mammellas*, o que será considerado mais tarde nos estudos patriciológicos como um termo obscuro. Todavia, M.A. O’ Brien afirma que trata-se de um antigo costume irlandês, o de sugar as mamas de um homem em sinal de amizade<sup>381</sup>. Acreditamos que Patrício não explicou o significado da expressão porque não precisava, por se tratar de um costume comum entre os pagãos da época em que viveu, as pessoas para as quais sua *Confessio* era direcionada sabiam muito bem acerca de que ele estava falando. A seguir, Patrício relata o que seria o primeiro milagre feito por seu intermédio:

E depois de três dias alcançamos a terra e caminhamos vinte e oito dias através de uma região desértica até que a comida acabou e a fome nos alcançou. No outro dia o capitão começou a me dizer: “Por que acontece isso Cristão? Tu dizes que teu Deus é grande e onipotente, porque razão tu não podes orar por nós? Pois podemos morrer de fome; é provável que jamais vejamos outro ser humano”. Eu então lhes disse confiantemente: convertam-se pela fé de todo o coração ao Senhor Deus meu, pois nada é impossível para ele e hoje mesmo ele mandará alimento para vós em vosso caminho até que se saciem, pois em toda a parte ele traz abundância. E com a graça de Deus isto realmente aconteceu: eis que uma vara de porcos apareceu no caminho diante dos nossos olhos, e mataram muitos dentre os porcos. E neste lugar permaneceram por duas noites e fartaram-se daquelas carnes dos porcos e foram revigorados da fome, porque muitos deles tinha desfalecido e tinham sido abandonados semimortos à beira do caminho. Depois disto renderam muitas graças a Deus e eu tornei-me honrado aos seus olhos, e a partir daquele dia tiveram alimento abundantemente, descobriram mel silvestre e ofereceram-me uma parte e um deles disse: é um sacrifício; Graças a Deus, deste nada provei<sup>382</sup> (*Confessio*, 19).

---

<sup>381</sup> M.A O’Brien. “sugere mammellas” in *confessio Patricii. Etudes Celtique. 11*, p.372-373, 1939.

<sup>382</sup> Et post triduum terram cepimus et uiginti octo dies per desertum iter fecimus et cibus defuit illis et fames inualuit super eos, et alio die coepit gubernator mihi dicere: <<Quid est, Christiane? tu dicis Deus tuus magnus et omnipotens est; quare ergo non potes pro nobis orare? Quia nos a fame periclitamur; difficile est enim ut aliquem hominem umquam uideamus.>> Ego enim confidenter dixi illis: <<Conuertimini ex fide ex toto corde ad Dominum Deum meum quia nihil est impossibile illi, ut hodie cibum mittat uobis in uiam uestram usque dum satiamini quia ubique habundat illi>>, et aduante Deo ita factum est: ecce grex porcorum in uia ante oculos nostros apparuit, et multos ex illis interfecerunt et ibi duas noctes manserunt et bene refecti et carnes eorum releuati sunt, quia multi ex illis defecerunt et secus uiam semiuiui redicti sunt, et post hoc

Depois de algum tempo caminhando, o capitão pede uma ajuda em espécie de desafio, interrogando Patrício sobre a situação que estavam enfrentando. É quando Patrício faz seu primeiro milagre, ele ora e uma vara de porcos aparece no caminho deles de forma que puderam saciar a fome, conforme lemos acima. O importante nesta passagem, que diferirá dos documentos posteriores, é que Patrício é um intermediador do milagre, ele é somente o veículo, quem o faz mesmo é Deus. Nas representações de outros documentos, a atuação de Patrício é mais intensa e pessoal, apesar das menções à divindade, é ele mesmo que faz todas as movimentações para que o milagre aconteça. Aqui não, Patrício faz questão de enfatizar que era Deus agindo por meio dele e que o resultado desta ação foi que os pagãos reconheceram seu Deus e renderam extremas graças a ele.

A partir das coisas que Patrício conta é possível ter uma idéia acerca das crenças que ele e os leitores de sua *Confessio* partilhavam, além de alguns pontos fundamentais que já mencionamos, como o credo de Patrício e algumas implicações de sua doutrina, podemos observar que, embora tendo encontrado mel silvestre, Patrício não comeu dele, considerou isso como um sacrifício pagão. Pela forma como ele conta, é possível inferir que aqueles para os quais o documento foi escrito partilhavam desta crença, por algum motivo, consideraram que aquele alimento não era apropriado. Por isso, Patrício conta detalhadamente o que aconteceu, no entanto, mais do que depressa, enfatiza que ele nada provou daquela comida que alegrou os pagãos.

Depois deste momento, Patrício, no versículo 21 da *Confessio*, diz que foi capturado uma segunda vez. Os estudiosos de patriciologia fazem diversas perguntas sobre estas questões, quase sempre sem resposta ou com hipóteses vagas: Como Patrício encontrou

---

summas gratias egerunt Deo et ego honorificatus sum sub oculis eorum, et ex hac die cibum habundanter habuerunt; etiam mel siluestre inuenerunt et mihi partem obtulerunt et unus ex illis dixit: Immolaticium est; Deo gratias, exinde nihil gustavi.

abrigo durante sua fuga, mesmo vivendo em uma sociedade que sabia que era um escravo? Para onde ia o navio e o que ele transportava<sup>383</sup>? Era uma viagem comum ou excepcional? Onde é que este navio chegou, Gália? Bretanha? Quem o capturou pela segunda vez? Quando embarcou pela primeira vez, sabiam que ele era um escravo e após se reunirem decidiram que poderiam vendê-lo em um outro mercado após desembarcarem? Não se sabe como e nem onde ocorreu este segundo rapto, não há menção com relação a isto nem na *Confessio* e nem em *Epistola*.

Preferimos nos concentrar no que Patrício tem a dizer sobre a questão, e ele não considera esta parte importante o suficiente para ser contada em detalhes, não faz nenhuma dramatização. Apenas relata que foi pego novamente, mas que após dois meses de cativeiro, ele consegue escapar e outra vez com ajuda de Deus, que lhe fala por meio de mais uma mensagem. A estrutura é a mesma: primeiro uma voz divina lhe fala o tempo de sua permanência entre aqueles homens e depois ocorre a confirmação do que fora antes dito: “e na sexagésima noite o meu Senhor me libertou das mãos deles” (*Confessio* 21)<sup>384</sup>. Após fugir, Patrício vai para a Bretanha, seu lar, casa de seus pais. Quando estava lá, nos descreve outra visão, talvez uma das mais importantes que teve, pois é por meio dela que ele justifica sua ida à Irlanda:

E depois de uns poucos anos eu estava de novo na Britânia com meus pais, que me acolheram como um filho e rogaram-me intensamente que eu, após ter passado por tantas tribulações que nunca partisse para longe deles; e neste lugar naturalmente vi numa visão noturna um homem vindo como que da Irlanda, cujo nome era Uictoricus, com inumeráveis cartas, e deu para mim uma delas e logo no princípio da carta estava escrito: “A voz dos irlandeses” e enquanto eu recitava o princípio da carta, pareceu-me naquele momento ouvir

---

<sup>383</sup> Thomas Cahil (1999:119) afirma que os tripulantes da embarcação transportavam uma carga de cães irlandeses para venda no continente europeu, onde eram muito valorizados. Além da obra de Cahil, não encontramos qualquer outra referência que fizesse esta afirmação.

<sup>384</sup> “...nocte illa sexagesima liberauit me Dominus de manibus eorum...”.

as vozes daqueles que estavam perto da floresta de Vocluti que fica perto do mar ocidental, e ainda exclamavam como se fosse uma só voz: “Nós te rogamos, santo jovem, venha e caminhe novamente entre nós” e eu estava tão profundamente tocado no meu coração que nem pude ler mais e assim despertei. Graças a Deus, porque depois de muitos anos, o Senhor atendeu à súplica deles<sup>385</sup>. (*Confessio*: 23).

Patrício pretende demonstrar que seu chamado era especial, pois vinha diretamente de Deus, que lhe falava por meio de mensagens particulares dirigidas à sua pessoa. Por este motivo, ele elenca vários fenômenos oníricos envolvendo audição de vozes, mensagens recebidas, aparições e visões que ele acredita serem capazes de sustentar que ele tinha um relacionamento íntimo com Deus. Sua intenção é caracterizar sua estreita relação com a divindade e, portanto, justificar todas as suas ações, enquanto na Irlanda, como resposta ao chamado divino. O próprio Deus o chamou para divulgar o cristianismo entre os irlandeses. Isto pode ser percebido também em outros trechos de sua carta, como, por exemplo, na leitura dos versículos 24, 25 e 29. A idéia que Patrício pretende passar é a de que ele próprio, pelo menos inicialmente, não tinha interesse em ir para Irlanda, os confins do mundo, terra de bárbaros pagãos, para enfrentar fome, frio, perseguições e problemas diversos, mas não poderia resistir ao chamado de Deus, representado pela aparição de Uictoricus.

Ana Teresa Marques Gonçalves afirma que para os povos da Antiguidade os sonhos tinham grande importância, pois eles eram vistos como comunicações entre os homens e os deuses. Uma mensagem, um sonho, uma visão, ou uma voz podia caracterizar uma pista,

---

<sup>385</sup> “Et iterum post paucos annos in Britanniiis eram cum parentibus meis, qui me ut filium susceperunt et ex fide rogauerunt me ut uel modo ego post tantas tribulationes quas ego pertuli nusquam ab illis discederem, et ibi scilicet uidi in uisu noctis uirum uenientem quasi de Hiberione, cui nomem Uictoricus, cum epistolis innumerabilibus, | et dedit mihi unam ex his et legi pricipium epistolae continentem << Vox Hiberionacum>>, et cum recitabam principium epistolae putabam ipso momento audire uocem ipsorum qui erant iuxta siluam Vocluti quae est prope mare occidentale, et sic exclamauerunt quasi ex unu ore:<< Rogamus te, sancte puer, ut uenias et adhuc ambulas inter nos>>, et ualde compunctus sum corde et amplius non potui legere et sic expertus sum. Deo gratias, quia post plurimos annos praestitit illis Dominus secundum clamorem ilorum”.

uma indicação do desejo divino, algo que na Antiguidade tinha o poder de convencer, pois trata-se da manifestação do transcendental<sup>386</sup>. Segundo Dorothy Africa, os sonhos e visões são importantes nas obras hagiográficas e este fenômeno tem sido comentado por inúmeros autores<sup>387</sup>. No caso de Patrício, em particular, a percepção de um sonho como um contato com a divindade possui profundas raízes na cultura irlandesa do século V. A autora diz que em várias culturas os sonhos são importantes e têm um elevado status, e com relação aos irlandeses eles já faziam parte dos contos tradicionais<sup>388</sup>. Portanto, as descrições feitas por Patrício destes sonhos e visões<sup>389</sup> podem ter atraído imediatamente a atenção dos irlandeses e facilitado a aceitação de seus argumentos. Patrício faz também menções a vários trechos bíblicos para corroborar o que ele está narrando em sua obra, demonstrando assim que o sonho era importante tanto no contexto pagão irlandês, quanto no cristão. Dorothy ainda explica que, tardiamente, por volta do século VII, passagens como *Bene ieiunas*<sup>390</sup>, *Ecce nauis tua*<sup>391</sup> e *Duobus mensibus*<sup>392</sup> são cuidadosamente preservadas como prova do contato divino entre Patrício e a divindade<sup>393</sup>.

A partir desta representação, Patrício não precisará de nenhuma justificativa a mais para convencer seus leitores acerca da necessidade de ir para Irlanda, pois que imagem

---

<sup>386</sup> GONÇALVES, Ana Teresa Marques. “Imagens Oníricas e o Poder Imperial dos Severos na Roma Antiga”. IN: Dulce oliveira Amarante dos Santos; Maria Zaira Turchi. (Org.). *Encruzilhadas do Imaginário: Ensaio de Literatura e História*. Goiânia: Cànone, 2003, v. 1, p. 27-48.

<sup>387</sup> AFRICA, Dorothy. *The uses of the Confession of St. Patrick by Later Hagiographers*. Working Papers in Irish Studies. Irish Studies Program: Northeastern University, 1987.

<sup>388</sup> Até os dias de hoje, antropólogos, linguistas, arqueólogos musicais, filólogos e folcloristas estudam heranças célticas nos contos folclóricos irlandeses, tanto em língua inglesa quanto em gaélico. No fim do século XIX (1892), por exemplo, foi publicada a obra “Celtic Fairy Tales”, de Joseph Jacobs, que se dedicou a este tipo de estudo. JACOBS, Joseph. *Contos de fadas Celtas*. São Paulo: Landy, 2003.

<sup>389</sup> Patrício descreve oito mensagens de caráter onírico em sua *Confessio*: Algumas sobre sua fuga da Irlanda, três encorajando-o a voltar para lá e divulgar o cristianismo entre os irlandeses, e a última menciona um momento específico de sua missão na Irlanda.

<sup>390</sup> *Confessio*: 17.

<sup>391</sup> *Confessio*: 17.

<sup>392</sup> *Confessio*: 20.

<sup>393</sup> AFRICA, Dorothy. *Op., Cit.*

pode ser mais forte na Antiguidade do que conversar diretamente com a divindade, receber dela mensagens com direcionamentos específicos, demonstrar a confirmação destes sonhos, visões e mensagens, e ainda corroborar estes chamados com citações bíblicas, como faz Patrício? Como o próprio Patrício ressalta, quem poderia ousar fazer algo contra “a pupila dos olhos de Deus”<sup>394</sup>?

Quando Patrício faz referência aos irlandeses, ele começa a construir representações mais diretas acerca do paganismo. Passa a abordar o sistema de crenças das pessoas que viviam na Irlanda do século V, falar sobre suas divindades e demarcar certas diferenças identitárias. Patrício acredita estar nos confins da terra, nos lugares mais distantes, onde não há ninguém, para pregar o evangelho<sup>395</sup>, suportando a injúria dos incrédulos<sup>396</sup>. Na visão de um nobre britânico romanizado e cristão, um irlandês era o maior dos bárbaros, pois além de estar vinculado aos grupos que viviam fora dos limites imperiais, considerados agressores e perturbadores da ordem, era também um pagão, desconhecedor da religião verdadeira, que era o Cristianismo. Vamos ver um trecho da *Confessio* no qual estas questões são perceptíveis:

Assim, tal como acontece na Irlanda onde nunca tiveram conhecimento de Deus, mas que até o presente momento, prestaram cultos a ídolos e coisas impuras, de que modo recentemente estão se tornando um povo do Senhor e sendo chamados de filhos de Deus, os filhos dos Escotos, e as filhas dos reis são consideradas como monjas e virgens de Cristo? E ainda havia uma abençoada irlandesa [Scota], nobre, linda e de idade adulta, que eu batizei; poucos dias depois veio a nós e nos informou que tinha recebido a profecia de um mensageiro de Deus, que a aconselhou ser uma virgem de Cristo e aproximar-se de Deus. Dei graças a Deus que, seis dias depois, excelente e avidamente, ela tomou o caminho que todas as virgens de Deus tomam. Todavia, não com o consentimento dos pais delas, mas suportando perseguições e as reprovações imerecidas por parte delas.

---

<sup>394</sup> “...Qui uos tangit quasi qui tangit pupillam oculi mei...” (*Confessio*: 28).

<sup>395</sup> *Confessio*: 34.

<sup>396</sup> *Confessio*: 37.

Apesar disso, o número delas aumenta (a respeito das que são de nossa raça nascidas lá desconhecemos o número), além das viúvas, e aquelas que mantêm a continência. Mas entre elas, as que mais sofrem são as que são mantidas na escravidão. Além do pavor, elas suportam ameaças constantes; mas o Senhor concede graça as suas servas, pois mesmo quando lhes é proibido, elas resolutamente seguem o seu exemplo<sup>397</sup> (*Confessio* 41 e 42).

Como vimos, ao descrever a situação da Irlanda, Patrício a representa como um lugar totalmente pagão, pois nunca tiveram conhecimento de Deus. Isto é o que leva Mario Esposito, por exemplo, a pensar que, então, só pode ser que Patrício tenha chegado lá antes de Paládio, pois, se sua missão fosse posterior, como ele poderia não ter encontrado cristãos? A não ser que tenha ido para uma região diferente, possivelmente um lugar mais remoto e afastado, ou então, trata-se de uma ênfase na sua atividade, Patrício está exagerando para criar uma imagem com maior poder de impressionar os seus ouvintes, preferimos esta última interpretação. De qualquer forma, este trecho cria sérias dificuldades, por exemplo, à teoria de Zimmer, de que Patrício era, na verdade, Paládio, pois como alguém enviado aos irlandeses que acreditam em Cristo poderia se referir à Irlanda como um lugar onde nunca tiveram o conhecimento de Deus? Para nós, importa como Patrício quer ser visto, como ele se representa. Assim, o importante nesta passagem é que, no discurso de Patrício, quando ele chega à ilha para divulgar o cristianismo, os irlandeses só conheciam coisas impuras. É somente a partir dele e de sua missão que a situação começa a mudar, pessoas antes

---

<sup>397</sup> Vnde autem Hiberione qui numquam notitiam Dei habuerunt nisi idola et inmundi usque nunc semper coluerunt quo modo nuper perfecta est plebs Domini et filii Dei nuncupantur, filii Scotorum et filiae regulorum monachi et uirgines Christi esse uidentur? Et etiam una benedicta Scotta genetiua nobilis pulcherrima adulta erat, quam ego baptizauit; et post paucos dies una causa uenit ad nos, insinuauit nobis responsum accepisse a nuntio Dei et monuit eam ut esset uirgo Christi et ipsa Deo proximaret: Deo ! gratias, sexta ab hac die optime et audissime arripuit illud quod etiam omnes uirgines Dei ita hoc faciunt - non sponte patrum earum, sed et persecutiones patiuntur et impropria falsa a parentibus suis et nihilominus plus augetur numerus (et de genere nostro qui ibi nati sunt nescimus numerum eorum) praeter uiduas et continentes. Sed ex illis maxime laborant quae seruitio detinentur: usque ad terrores et minas assidue perferunt; sed Dominus gratiam dedit multis ex ancillis suis, nam etisi uetantur tamen fortiter imitantur .

consideradas bárbaras estão se tornando povo do Senhor, começam a participar de uma nova categoria, a de filhos de Deus.

A seguir, Patrício cita o exemplo de uma abençoada irlandesa, que ele batizou, tornando-se virgem de Cristo. Patrício aqui está mostrando aos receptores de sua *Confessio* exemplos de suas atuações como missionário na Irlanda. Além dele se justificar por meio de palavras, tanto pelo fato de Deus falar-lhe diretamente em aparições, visões, e sonhos, quanto pelas corroborações com as escrituras, como vimos anteriormente, ele ainda apresenta os resultados práticos de sua jornada missionária, mostrando que ela não foi em vão. Patrício diz que ela se converteu ao cristianismo, tornando-se uma virgem de Cristo, contra a vontade dos pais, provavelmente pagãos e, por isso, teve que enfrentar perseguições e reprovações imerecidas de seus familiares, mas que mesmo assim o número delas aumenta cada vez mais. Ou seja, apesar das dificuldades, com a ajuda de Deus e a intervenção apropriada de Patrício, o Cristianismo estava gerando frutos.

Após fornecer exemplo de seu trabalho missionário na Irlanda, Patrício diz que, mesmo que sua vontade fosse esta, não poderia abandonar sua jornada para voltar à Britânia para ficar junto de seus pais e parentes. Ele conta que, se fizesse isso, sentiria-se culpado e que temia perder o trabalho que começou, ou seja, que os cristãos recém convertidos se dispersassem. Depois de apresentar estes resultados de sua atividade como divulgador do Cristianismo na Irlanda, mostrando que sua obra estava prosperando e demonstrar sua abdição, a dificuldade em ficar longe da família, sofrendo perseguições em um lugar hostil, Patrício encaminha a defesa para a principal acusação que estava sofrendo, vamos ver como ele apresenta seu argumento:

Pois embora eu seja ignorante em todas as coisas, ainda assim me esforcei para me conservar e ainda aos meus irmãos cristãos, as virgens de Cristo e as mulheres religiosas, que me davam

espontaneamente alguns pequenos presentes e costumavam jogar ao altar seus adornos. Eu os devolvia e se escandalizavam comigo por causa disso e me perguntavam por que eu agia assim; mas eu, na esperança da eternidade, para me proteger de todas as coisas, de forma que não pudessem lesar-me no meu ministério alegando qualquer desonestidade e que nem mesmo esse mínimo detalhe desse qualquer margem para difamação ou depreciação por parte dos incrédulos<sup>398</sup> (*Confessio* 49).

Patrício está tentando demonstrar que de forma alguma aceitava compensações financeiras pelo seu trabalho. Conforme sua narrativa, ele jamais pediu qualquer tipo de ajuda para sua comunidade de fiéis, eram eles que resolviam colaborar. As mulheres religiosas que ele cita costumavam oferecer presentes espontaneamente. Patrício diz que elas jogavam seus adornos ao altar e ele recusava tudo, claro. Ele estava sendo acusado de usar a sua religião para ganhar dinheiro ilicitamente na Irlanda. Por isso, era muito importante se livrar de qualquer indício que possa corroborar com esta idéia, ele precisava acabar com qualquer suspeita desta natureza. Patrício nos conta que quando devolvia os adornos para aquelas mulheres, elas se escandalizavam, parece, então, que se tratava de um costume irlandês, ou pelo menos Patrício deseja passar esta mensagem. Por algum motivo, aquelas pessoas acreditavam que deviam recompensar o missionário por alguma coisa que ele estaria fazendo, esta era a razão dos presentes. De qualquer forma, nem assim Patrício os aceita. Ou seja, se ele não recebe nem aquilo que lhe é jogado ao altar, que lhe é dado, com certeza não aceitaria dinheiro ilícito.

O que Patrício cita vai de encontro às palavras dos homens que denegriam sua imagem. Ele não queria ser acusado nem no mínimo detalhe, não queria dar qualquer

---

<sup>398</sup> “Nam etsi imperitus sum in omnibus tamem conatus sum quippiam seruare me etiam et fratibus Christianis et uirginibus Christi et mulieribus religiosis, quae mihi ultronea munuscula donabant et super altare iactabant ex ornamentis suis et iterum reddebam illis et aduersus me scandalizabantur cur hoc faciebam; sed ego propter spem perennitatis, ut me in omnibus caute propterea conseruarem, ita ut < non > me in aliquo titulo infideli caperent uel ministerium seruitutis meae nec etiam in minimo incredulis locum darem infamare siue detractare”.

margem para difamação, depreciação, ou que seus acusadores apontassem qualquer desonestidade em seu ministério. O versículo 50 da *Confessio* é uma complementação destas idéias:

Por acaso quando batizei tantos milhares de pessoas esperava mesmo nem que fosse metade de qualquer coisa deles? Se assim foi, digam-me e eu vos restituirei. E quando o Senhor ordenou clérigos em todas as partes por intermédio da minha humilde pessoa eu lhes conferi o ministério gratuitamente, se pedi de alguém qualquer recompensa, ou um valor que seja de um par de sapatos, digam-me na minha frente e os restituirei<sup>399</sup> (*Confessio*, 50).

Patrício começa a fazer perguntas retóricas aos que leriam sua carta. Observemos que novamente ele utiliza um argumento baseado em um número não matemático, mas hiperbólico, querendo dizer que batizou várias pessoas. Não importa quantas pessoas exatamente ele batizou, e sim que foram muitas. O que ele está fazendo é acentuando a importância de seu trabalho e, o principal, de ter feito isso sem esperar nada em troca, atendendo única e exclusivamente ao chamado divino. Patrício faz um desafio aos seus acusadores, se por acaso ele recebeu qualquer coisa da parte dos irlandeses, qualquer tipo de recompensa financeira, mesmo que seja um par de sapatos, digam na frente dele e ele restituirá tudo que lhe fora dado, caso isso seja verdadeiro.

No mesmo trecho, Patrício diz também que ordenou clérigos por todas as partes. Assim, ele não somente divulgou o cristianismo entre os bárbaros pagãos irlandeses, como ensinou com cuidado a doutrina cristã, batizou inúmeras pessoas e deu continuidade ao seu trabalho, prosseguiu ensinando estas pessoas até que alguns pudessem se tornar clérigos e, o mais importante, conferiu a eles o ministério gratuitamente. Continuando com a leitura do

---

<sup>399</sup>Forte autem quando baptizavi tot milia hominum sperauerim ab aliquo illorum uel dimidio scriptulae? Dicite mihi et reddam uobis, aut quando ordinauit ubique Dominus clericos per modicitatem meam et ministerium gratis distribui illis, si poposci ab aliquo l illorum uel pretium uel calciamenti mei, dicite aduersus me et reddam uobis.

documento, poderemos observar que Patrício apresenta mais dificuldades ainda aos seus opositores:

De vez em quando, dei presentes aos reis e também dei recompensas aos seus filhos que viajavam comigo; todavia me prenderam com meus companheiros e naquele dia desejavam com muita avidez matar-me, mas minha hora ainda não havia chegado, e tudo que puderam encontrar conosco eles saquearam e me prenderam a ferros; e no décimo quarto dia o Senhor me libertou do poder deles e tudo o que era nosso nos foi devolvido por Deus e por conta dos amigos imprescindíveis que antes fizemos<sup>400</sup> (*Confessio*, 52).

A passagem acima indica que Patrício não somente deixou de receber recompensas financeiras, mas que ele foi além disso, deu presentes aos reis dos irlandeses e aos seus filhos para que viajassem em sua companhia. Desta forma, se a acusação é de que ele recebeu dinheiro, sua resposta a seus acusadores é uma ironia, pois, ao invés de lucrar com o Cristianismo, ele teve que pagar para ter o direito de divulgar suas idéias na Irlanda, assim, sofria o mínimo de ameaça possível e ainda contava com alguma colaboração que facilitasse sua empreitada.

Pouco a pouco, Patrício foi construindo uma rede argumentativa que envolveu seus leitores e/ou ouvintes, de modo a deixar-lhes sem palavras e tendo a única reação possível: aceitar sua *Confessio* e reconhecê-lo como um homem de Deus, íntegro e honesto, que está falando a verdade, justificando seu ministério tanto com palavras quanto com exemplos, o que significa que Patrício conseguiu elaborar uma imagem positiva e eficaz, adequada para uma defesa de si mesmo. Tendo compreendido isto, vamos passar agora à análise de sua *Epistola*, na qual Patrício continua se manifestando com autoridade acerca da Irlanda e dos

---

<sup>400</sup> Interim praemia dabam regibus praeter quod dabam mercedem filiis ipsorum qui mecum ambulant, et nihilominus comprehenderunt me cum comitibus meis et illa die audissime cupiebant interficere me, sed tempus nondum uenerat, et omnia quaecumque nobiscum inuenerunt rapuerunt illud et me ipsum ferro uinxerunt et quartodecimo die absoluit me Dominus de potestate eorum et quicquid nostrum fuit redditum est nobis propter Deum et necessarios amicos quos ante praeuidimus.

irlandeses, fala um pouco mais sobre si mesmo e acrescenta algumas minúcias sobre sua fé, enfocando eventos como *parousia* e juízo final, transmitindo uma visão mais detalhada sobre escatologia.

Máire de Paor fez com a *Epistola* um trabalho semelhante ao de Howlett com a *Confessio*. Vamos ver, então, como ela sistematizou este documento em uma estrutura concêntrica, que exhibe os temas abordados por Patrício<sup>401</sup>.

#### Primeiro parágrafo

(1:1-12)	A	O chamado divino de Patrício às missões
(1:1)	1	Um bispo na Irlanda
(1:2)	2	Presente de Deus
(1:3-8)	3	Quando permanente e quando refugiado
(1:9)	4	Exilado por Cristo
(1:10)	5	Eu vivo por meu Deus
(1:10)	6	Para ensinar os pagãos
(1:11)	7	Eu sou desprezado
(2:12-16)	B	Amigo de cidadãos de demônios
(2:17)	C	Companheiro de Scotos, Pictos e apóstatas
(2:18)	D	Banhando-se no sangue de cristãos inocentes
(2:19)	E	Inumeráveis
(3:20-25)	F	De neófitos martirizados
(4-5:26-36)	G	1-3 O pesar dos cativos, mártirs, assassinos
(5:37)	H	O injusto destrói sua lei, oh Senhor.
(5:38)	L	Uma frutífera missão na Irlanda (destruída)
(5:39)	M	Uma frutífera missão na Irlanda

#### Segundo parágrafo

(6:40:49)	N	A divina herança de Patrício
(7:50-53)	O	Excomunhão de Coroticus e seus seguidores
(7:54)	P	Até eles se arrependerem e fazerem penitência
(7:55-56)	Q	Libertação de escravos e mulheres cristãs cativas

#### Terceiro parágrafo

(10:79-110)	A'	O chamado divino de Patrício para missões
(10:79)	1'	Eu vim para Irlanda

<sup>401</sup> DE PAOR, Máire. Op. Cit. 1998.

(10:82-83)	3'	Misericórdia do povo pagão que foi meu captor
(10:84)	4'	Escravos e criados da casa de meu pai assassinados
(10:85-89)	5'	Eu vendi minha nobre posição por causa dos outros
(10:90-92)	6'	Um escravo em Cristo em uma nação estrangeira
(11-12:93-110)	7'	Os meus não me reconhecem
(12:111-112) B'		Traidor de Cristo e dos cristãos
(12:113-115) C'		Lobos vorazes
(12:116-117) D'		Martírio branco
(12-15:118-141)E'		Uma incontável multidão
(15: 142-147) F'		Dos neófitos martirizados e cristãos escravizados
(15:16:148-160)G'		O pesar dos cativos, mártires, assassinos
(16:161-164) H'		A injustiça dos homens injustos tem prevalecido
(16:165) L'		Dezprezíveis cristãos irlandeses
(16:166-167) M'		Abandonado pela Igreja Bretã

#### Quarto Parágrafo

(18:188-190) N'	A herança dos assassinos
(19-20:191-208)O'	Rebeldes contra Cristo, pecadores fraudulentos
(20-21:209-217)P'	Arrependimento
(21:218-222) Q'	Libertação de cativos, mulheres cristãs

Não havia um plano da Igreja Cristã para cristianizar pagãos fora dos limites imperiais, assim não foi por este motivo que Patrício foi para a Irlanda. Esta questão não era nem levada em consideração. Basta lembrar que Paládio foi enviado aos cristãos irlandeses. Assim como Patrício, Coroticus, que provavelmente era um britânico romanizado, considerava os irlandeses como perigosos bárbaros. Para ele, mesmo depois de batizado, um irlandês nunca poderia ser considerado um cidadão de Roma. Patrício diz que a Igreja Bretã não acreditava que os irlandeses poderiam receber o mesmo batismo e ter o mesmo Deus em comum. Patrício também certamente pensava desta maneira e só mudou seu ponto de vista após ter sido escravo na Irlanda durante tanto tempo, ter aprendido o idioma e os costumes dos irlandeses, ao ponto de até já se incluir entre os mesmos<sup>402</sup>.

<sup>402</sup> Para eles é indigno que sejamos irlandeses. *Indignum est illis Hiberionaci sumus (Epistola: 16)*.

Antes de seu tempo de cativo na Irlanda, Patrício compreendia o termo bárbaro relacionado a uma separação territorial, espacial, geográfica. Assim, viver fora das fronteiras do Império Romano significava ser bárbaro. Todavia, quando escreve sua *Epistola*, Patrício estabelece um novo conceito, aplicando-o a Coroticus:

Com minha mão eu escrevi e também formulei estas palavras que devem ser dadas, transmitidas e enviadas aos soldados de Coroticus. Eu não falo aos meus concidadãos, nem aos cidadãos dos santos romanos, mas aos cidadãos dos demônios, por causa de suas próprias obras más. Com um culto inimigo, eles vivem segundo o rito hostil da morte, associados aos Escotos e aos apóstatas Pictos. Sangrentos, eles são ensanguentados com o sangue de cristãos inocentes, aos quais em grande número gerei para Deus e os confirmei em Cristo<sup>403</sup> (*Epistola*, 2).

Cristão ou não, um irlandês era sempre visto como um bárbaro. Patrício precisa, então, elaborar outra estrutura, que permita separar estas duas categorias, que possa fazer com que haja uma desassociação entre irlandicidade e barbárie. Patrício vai construindo uma identidade para si mesmo e para os cristãos irlandeses que ele está representando. Assim, no discurso de Patrício, é somente por meio do cristianismo, que o irlandês é capaz de superar sua condição de barbárie e se tornar concidadão dos romanos, por ser filho do mesmo Deus. É isso que podemos observar a partir da leitura do trecho acima, no qual podemos ver que o bárbaro passa a ser entendido como o outro, o estrangeiro, aquele que não pertence ao mesmo grupo, e, sobretudo, o termo passa a ser aplicado para aquele que não é cristão. Mesmo Coroticus sendo um britânico romano, ele é designado como concidadão do demônio e hostil, pelo fato de perseguir os cristãos irlandeses. Patrício diz que todo aquele que pratica o mal é um co-cidadão das trevas, não tendo nenhuma relação

---

<sup>403</sup> “Manu mea scripsi atque condidi uerba ista danda et tradenda, militibus mittenda Corotici, non dico ciuibus meis neque ciuibus sanctorum Romanorum sed ciuibus daemoniorum, ob mala opera ipsorum. Ritu hostili in morte uiuunt, socii Scottorum atque Pictorum apostatarumque. Sanguilentos sanguinare de sanguine innocentium Christianorum, quos ego in numero Deo genui atque in Christo confirmaui!”

com ele e nem com os santos romanos. Agora, para Patrício, a divisão mais importante não é mais entre romano e bárbaro, mas sim entre cristão e não cristão, filho de Deus e filho do diabo. É com base nesta nova conceituação que Coroticus será julgado.

Este tipo de advertência pode ser lido em toda *Epistola* sendo uma de suas principais características, o versículo oito é um exemplo:

O Altíssimo reprova as ofertas dos iníquos. Aquele que oferece um sacrifício dos bens dos pobres é como aquele que imola um filho na presença de seu pai. Disse: As riquezas acumuladas injustamente serão vomitadas do teu ventre, o anjo da morte o afasta, será atormentado pela ira dos dragões, a língua da serpente o matará, o fogo inextinguível come-o. Por este motivo : Ai daqueles que se enchem de coisas que não são suas, bem como: De que adianta ao homem ganhar o mundo todo e perder a sua alma?<sup>404</sup> (*Epistola*, 8)

Aqui, Patrício apresenta uma série de ameaças, possíveis tormentas no além, caso Coroticus não se arrependa de seus atos e não pare de viver dos lucros obtidos a partir dos ataques aos cristãos. Coroticus será consumido por um fogo que nunca se apaga, será também atormentado pela ira dos dragões e morto pela língua das serpentes, como acabamos de ler. Todas estas imagens usadas por Patrício para caracterizar dor, sofrimento e afastamento divino, são invocadas com o objetivo de amedrontar Coroticus. Tanto o dragão quanto a serpente são associados à figura de Satanás, assim como o fogo.

Toda a *Epistola* é pensada para abarcar estas circunstâncias de perseguição ao Cristianismo. Patrício excomunga<sup>405</sup> Coroticus porque este, junto com seus soldados, vivia

---

<sup>404</sup> Dona iniquorum reprobatur Altissimus. Qui offert sacrificium ex substantia pauperum quasi qui uictimatur filium in conspectu patris sui. Diuitias, inquit, quas congregauit iniuste euamentur de uentre eius, trahit illum angelus mortis, ira draconum mulcabitur, interficiet illum lingua colubris, comedit autem cum ignis inextinguibilis. Ideoque: |Vae qui replent se quae non sunt sua, uel: Quid prodest homini ut totum mundum lucretur et animae suae detrimentum patiatur?

<sup>405</sup> A excomunhão era um ato de grande importância, significava um deslocamento cultural, social e político daquele que recebesse tal penalidade. Quem sofre este processo está, portanto, condenado a viver em um isolamento, pelo menos nos domínios sob autoridade do responsável por proferir a sentença e por parte de determinado grupo social. Um exemplo é o versículo 7 da *Epistola*, no qual Patrício recomenda aos cristãos

da rapina, e os cristãos frequentemente eram alvos destes ataques, ou seja, as ações de Coroticus iam contra os objetivos de Patrício. Vejamos mais uma reclamação que Patrício faz a Coroticus.

Este é o costume dos cristãos Galo-Romanos: Envia homens santos e idôneos aos Francos e outros povos com milhares de sólidos para resgatar os batizados cativos. Você prefere matar e vendê-los a povos estrangeiros que não conhecem a Deus. Engana os membros de Cristo como se estivessem em um lupanar. Que esperança tem em Deus quem pensa como você ou conversa com você com palavras de bajulação? Deus julgará. Pois as escrituras dizem: Serão condenados não somente aqueles que fazem o mal, mas também aqueles que consentem nele<sup>406</sup> (*Epistola*: 14).

Coroticus não aceita o resgate dos cristãos raptados como acontece entre os Francos, diz Patrício. Ao contrário, ele prefere vendê-los aos pictos, povo que habitava a região da atual Escócia, o que contribuiu para aumentar a revolta de Patrício, que então lhe faz uma advertência por meio da citação das escrituras. Um aviso que serve não somente para Coroticus, mas também para os seus soldados e todos aqueles que coperam com eles, pois o mal também é cometido por aquele que consente e este também será condenado. Em todo o documento, Patrício descreve Coroticus com inúmeros adjetivos pejorativos, ele é chamado de “Cidadão do demônio”; “inimigo”; “assassino de cristãos inocentes”; “escarnecedor”; “patricida”; “fraticida”; “tirano”; “iníquo”; “avarento”; “cobiçador”; “homicida”; “miserável”; “cão”; “mentiroso”; “transgressor da lei”; “pecador”, etc.

Com um arsenal de classificações negativas assim, pode parecer que o lugar de Coroticus está reservado no inferno Cristão. Todavia, apesar deste tom de ameaça, Patrício

---

que eles não devem “nem comer, nem beber” com os soldados de Coroticus, ou seja, não tendo qualquer tipo de relação com aquele sofreu a excomunhão.

<sup>406</sup> *Consuetudo Romanorum Gallorum Chistianorum: mittunt uiros sanctos idoneos ad Francos et ceteras gentes cum tot milia solidorum ad redimentos captiuos baptizatos. Tu potius interficis et uendis illos genti exterae ignoranti Deum; quasi in lupanar tradis membra Christi. Qualem spem habes in Deum, uel qui te consentit aut qui te communicat uerbis adulationis? Deus iudicabit. Scriptum est enim: Non solum facientes mala sed etiam consentientes damnandi sunt.*

sempre deixa presente a possibilidade de Coroticus se arrepender e voltar atrás em seus comportamentos. Somente se ele não se arrepender estas ameaças fazem sentido. Se os ataques continuarem, se Coroticus continuar a enganar os membros de Cristo, aí sim, ele estaria excomungado e condenado ao inferno. No entanto, há uma margem de possibilidade para a conversão de Coroticus, o que Patrício compreende como uma reconsideração do caminho seguido, uma recuperação do erro. Isto ocorre porque, no entender de Patrício, o mesmo Deus que possui ira, é também pleno de compaixão, amor e misericórdia.

Coroticus precisa se converter, e, pela graça, entendida como favor imerecido de Deus, receber a salvação da alma. Para Patrício, esta conversão é tal qual pode ser observada na parábola bíblica do filho pródigo, um recuperar da razão. O filho pródigo ao cair em si volta à casa do pai<sup>407</sup>. Da mesma forma como ocorreu com ele, que, na Irlanda, compreendeu os desígnios de Deus e teve os desejos de seu coração incrédulo alterados, Patrício espera que o mesmo ocorra a Coroticus, por meio da inspiração de Deus, conforme podemos ler em sua *Epistola*<sup>408</sup>.

Nesta carta a Coroticus e seus soldados está contido grande parte do pensamento escatológico de Patrício, diretamente associado a este conceito de conversão que ele adotou a partir do texto bíblico, conforme acabamos de mencionar. Sendo a *Confessio* e a *Epistola* os documentos textuais mais antigos da história irlandesa, como vimos no segundo capítulo, quando Patrício menciona a idéia de “inferno”, por exemplo, entendido como um lugar para

---

<sup>407</sup> “In se autem reversus dixit quanti mercennarii patris mei abundant panibus ego autem hic fame pereor”/ “E, caindo em si, disse: Quantos empregados de meu pai têm abundância de pão, e eu aqui pereço de fome!” Lucas 15, 17.

<sup>408</sup> “Que deus possa inspirá-los para que, em algum momento, possam recuperar a razão perante Deus, bem como, mesmo tarde, arrepender-se de seus ímpios atos”. “Quod si Deus inspirat illos ut quandoque Deo respiscant, ita ut uel sero paeniteant quod tam impie gesserunt” (*Epistola*: 21).

onde as almas vão a fim de passarem a eternidade em sofrimento, é a primeira vez que esta noção aparece textualmente na Irlanda.

Os irlandeses não tinham uma idéia que se aproximasse da noção de inferno. O *Síd*, que era o mundo dos mortos, era bem distinto do que seria o inferno cristão. Ainda em vida, podia-se adentrá-lo, viajar até ele e entrar em contato com diversas divindades, heróis e criaturas feéricas lá encontradas. O tempo é distinto, podendo passar lentamente ou de forma mais acelerada ou até mesmo não passar. De qualquer forma, a única idéia que pode se aproximar do *Síd* é a de paraíso, mas, para o cristão, trata-se de um lugar que só pode ser alcançado depois da morte, é o fim da jornada terrena e carnal, ao passo que é possível ir ao *Síd* a qualquer momento, não somente depois da morte. A idéia de inferno não poderia ser compreendida por um irlandês do século V. Mesmo depois de vários séculos de cristianização progressiva e de perpetuação da doutrina e dos ensinamentos cristãos, esta idéia permaneceria mal assimilada, tanto é que no século XII, na Irlanda, surge a noção de *Purgatorium*, um lugar do meio, como uma tentativa de conciliação entre as bênçãos celestiais e os horrores da danação infernal, conforme explica Jacques Le Goff<sup>409</sup>.

Patrício apresenta o inferno como o lugar do fogo que nunca se apaga, do sofrimento, onde os ímpios pagarão por tudo que fizeram durante suas vidas. Haverá uma segunda vinda de Cristo e, quando isto ocorrer, todos aqueles que não trilharam os caminhos do Senhor serão separados e lançados neste lugar para, assim como ocorrerá com Coroticus, ser consumido por fogo inextinguível, ser atormentado pela ira dos dragões e morto pelas línguas das serpentes, conforme mostramos acima. Justamente o oposto do que ocorrerá aos justos:

---

<sup>409</sup> LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.* 1995. P. 230.

Vocês então reinarão junto com os apóstolos e profetas e também os mártires. Vocês tomarão posse de um reino eterno, assim como ele mesmo disse: virão do oriente e do ocidente e sentar-se-ão a mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus. De fora ficarão os cães, os feiticeiros e os homicidas e: Aos mentirosos e aos que dão falso testemunho estarão reservadas suas partes no lago de fogo eterno. Não é sem razão que o apóstolo disse: se o justo foi salvo penosamente, onde se encontrarão o pecador e o ímpio transgressor da lei?<sup>410</sup> (*Epistola*, 18).

De acordo com o fragmento acima, eles virão de várias partes para tomar posse de um reino eterno, o reino dos céus. Isto significa que haverá um juízo final, dia em que todas as pessoas serão julgadas e salvas ou condenadas. A doutrina de Patrício, neste ponto, parece ter sido baseada no que conhecemos como Novo Testamento<sup>411</sup>, principalmente as cartas de Paulo. Esta é a síntese escatológica apresentada por Patrício e que ele pretendia ensinar aos irlandeses, que ele considerava infiéis, pagãos e idólatras, sendo necessária a conversão dos mesmos para que não tivessem o mesmo fim de Coroticus, caso não se arrependesse. Ou seja, tanto na *Confessio*, quanto na *Epistola*, Patrício, quando interessa à elaboração do seu discurso, também faz referências pejorativas aos irlandeses. Por exemplo, ele representa os irlandeses como bárbaros e gentios<sup>412</sup>, que habitam os confins da terra<sup>413</sup>, como sempre é enfatizado por ele, até pelo fato de esta imagem corroborar com a necessidade, em conformidade com o texto bíblico, de sua ida à Irlanda.

---

<sup>410</sup> Vos ergo regnabitis cum apostolis et prophetis atque martyribus. Aeterna regna capietis, sicut ipse testatur inquit: Venient ab oriente et occidente et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno caelorum. Foris canes et ueneficos et homicidae, et: Mendacibus periuris pars eorum in stagnum ignis aeterni. Non immerito ait | apostolus: Vbi iustus uix sallus erit, peccator et impius transgressor legis ubi se recognoscit?

<sup>411</sup> Marcos 16:16; Atos 3:19; Romanos 3:23-24 e outros.

<sup>412</sup> “Inter barbaras itaque gentes habito proselitus et profuga ob amorem Dei; testis est ille si ita est”; “Si dignus sum, uiuo Deo meo docere gentes etsi contempnor aliquibus” (*Epistola*: 1).

<sup>413</sup> “Quanto magis reus est qui manus suas coinquinavit in sanguine filiorum Dei, quos nuper adquisiuit in ultimis terrae per exhortationem paruitatis nostrae?” (*Epistola*: 9).

No versículo 10 da Carta, Patrício usa uma nova série de perguntas retóricas que, se respondidas, justificam seus argumentos de que ele não foi para Irlanda por vontade própria, mas atendendo ao chamado divino.

Acaso eu vim para Irlanda sem Deus ou segundo a Carne? Quem me compeliu? Eu estou ligado ao espírito para não ver nenhum dos meus parentes. Acaso procede de mim ter misericórdia por um povo que outrora me fez cativo e me lançou fora, junto com os servos e criador da casa de meu pai? Eu nasci livre segundo a carne, sou nascido de pai decurião. Mas vendi minha nobre posição - Não tenho vergonha e nem me arrependo - por causa dos bens alheios, porque sou servo em Cristo a uma nação estrangeira, para a glória inefável da vida eterna que está em Jesus cristo nosso Senhor<sup>414</sup> (*Epistola: 10*).

Patrício espera que todas as respostas dos leitores de sua carta sejam negativas e, para sustentar sua argumentação, ele nos lembra que ele nem sempre foi um escravo, mas que era um senhor, que nasceu livre e era um nobre, era filho de pai decurião. Todavia, ele faz questão de afirmar que vendeu sua nobre posição por causa dos outros e que não se arrepende disto. Ou seja, um nobre britânico romano, segundo a maneira que ele deseja ser visto, que desistiu de sua vida de regalias, próximo de seus familiares, em sua pátria, para, por causa da vocação divina, anunciar o evangelho de Cristo entre povos pagãos, inóspitos e bárbaros. Ou seja, Patrício enfatiza que ele não busca os próprios interesses, mas trabalha para atender os desígnios e vontades de Deus.

É interessante o fato de que Patrício ora se apresenta como alguém distante que, cumprindo o que Deus determinou, foi para Irlanda, terra de bárbaros inóspitos, ora se representa como pertencente ao grupo dos irlandeses, santos cristãos, frutos de seu trabalho

---

<sup>414</sup> “Numquid sine Deo uel secundum carnem Hiberione ueni? Quis me compulit? Alligatus sum Spiritu ut non uideam aliquem de cognatione mea. Numquid a me piam misericordiam quod ago erga gentem illam qui me aliquando ceperunt et deuastauerunt seuos et ancillas domus patris mei? Ingenuus fui secundum carnem; decorione patre nascor. Vendidi enim nobilitatem meam – non erubesco neque me paenitet – pro utilitate aliorum; denique seruus sum in Christo genti exterae ob gloriam ineffabilem perennis uitae quae est in Christo Iesu Domino nostro” .

missionário. Geralmente, quando se coloca no primeiro posicionamento, toda sorte de adjetivos pejorativos são relacionados aos irlandeses. Todavia, quando Patrício se dirige aos irlandeses como uma comunidade de cristãos sob seus ensinamentos e cuidados, ele transfere a responsabilidade de acusação aos seus adversários, que se tornam acusadores do povo de Deus, seja Coroticus, na *Epistola*, ou os Seniors, na *Confessio*. Neste caso, os irlandeses são “cristãos”; “povo do Senhor”; “filho de Deus”; “Santos e humildes de coração”; “monges e virgens de Cristo”; “justos”; “co-herdeiros com Cristo” etc, assim, superaram seu estado primeiro, o da barbárie. É neste contexto que Patrício cogita que para eles talvez não acreditem que recebemos o mesmo batismo e que temos o mesmo Pai. Nesta parte que surge a afirmação: “Para eles é indigno que sejamos irlandeses<sup>415</sup>”. Mas quando Patrício não pensa a si mesmo entre os irlandeses, eles são bárbaros que nunca conheceram a Deus, comparáveis aos Pictos, os mais abomináveis.

A imagem que Patrício constrói de si mesmo durante toda a *Confessio* e a *Epistola* é a de um homem nobre, vindo da Bretanha, filho de sacerdotes cristãos romanizados que, atendendo ao chamado de Deus, que lhe falara por meio de sonhos e visões, foi para Irlanda viver entre perigosos e inóspitos bárbaros com a finalidade de cristianizá-los sem nada receber em troca por isso, a não ser o que o próprio Deus lhe dará na eternidade. A forma como Patrício aparece em suas cartas é diminuindo-se, representando-se como humilde servo de Deus. Ele termina sua *Confessio* dizendo que não atribuíssem nada à sua ignorância, ao indouto Patrício e que ele não era merecedor. Esta imagem também aparece na *Epistola*, embora seja possível notar um pouco mais de autoridade investida sobre ele, possivelmente por ser um documento de excomunhão direcionado a alguém visto por ele como um pecador perdido.

---

<sup>415</sup> Indignum est illis Hiberionaci sumus. (*Epistola*: 16).

Tudo que Patrício consegue realizar, segundo seus escritos, é porque Deus o ajuda. Desta maneira, ele tenta se mostrar como é pequeno e argumentar que suas realizações e o sucesso de sua obra missionária na Irlanda são possíveis porque estão relacionados diretamente com Deus, sendo autorizados por ele. Assim, ele mesmo se declara um bispo, recebendo apoio não da Igreja, mas diretamente daquele que tem poder para instituir qualquer coisa, tanto no céu, quanto na terra. E aquele que for contra esta idéia e o perseguir por qualquer motivo que seja, é alguém que está indo contra os desígnios divinos e como se estivesse atacando a pupila dos olhos de Deus. É assim que ele se representa.

No sétimo século, a narrativa relacionada ao nome de Patrício começará a apresentar boa parte das idéias que temos hoje sobre ele. Seu nome é transformado em objeto de culto e em um dos principais símbolos da irlandicidade<sup>416</sup>, sobretudo, a partir da obra de Muirchú. Há uma considerável mudança de interpretação no que diz respeito à imagem de Patrício e suas relações com a cristianização da Irlanda. Como mostramos no segundo capítulo, possivelmente, este fator tem relação com a necessidade de Armagh de se estabelecer como o mosteiro detentor de uma primazia política, cultural e religiosa sobre outras casas monásticas da Irlanda. Patrício é representado como o cristianizador dos irlandeses e relacionado com as origens do cristianismo na Irlanda. Um dos principais responsáveis por isso é Muirchú e, por isso, passamos a analisar a partir de agora sua obra, a *Vita Sancti Patricii*.

---

<sup>416</sup> Irishness.

### 3.2- Representações de Patrício e da cristianização da Irlanda na *Vita Sancti Patricii*<sup>417</sup> de Muirchú Mocu Machteni<sup>418</sup>

Como vimos no segundo capítulo, a *Vita Sancti Patricii* é um documento escrito na Irlanda no século VII, em latim, dedicado ao bispo Aed de Sléibte. Seu autor é Muirchú Mocu Machteni, um importante homem da sociedade irlandesa de seu tempo. A obra de Muirchú nos chegou por meio de vários manuscritos, alguns de forma direta e outros indiretamente. Em todos eles é possível observar uma certa desordem na narrativa, com diferentes prólogos ou até mesmo nenhum. Quando há um prólogo, ele pode aparecer tanto no início quanto no final do documento, com ou sem divisão dos capítulos de forma ordenada, capítulos que contenham ou não os títulos, e várias discrepâncias ortográficas<sup>419</sup>. Também pode acontecer de o manuscrito apresentar o texto dividido em um, dois ou três livros, ou até mesmo sem qualquer divisão explícita<sup>420</sup>.

O documento que consultamos para esta Tese de Doutorado, editado por Howlett, apresenta uma divisão em Grande Prólogo, Livro I e Livro II. O Prólogo menciona as dificuldades de Muirchú em compor sua obra; o Primeiro Livro, que contém 29 capítulos, aborda a vida de Patrício descrevendo fatos como: seu nascimento, seu primeiro cativo, sua fuga navegando com os gentios, sua segunda captura, sua descoberta por São Germano, sobre sua idade quando recebeu a visita do anjo pela primeira vez, a morte de Paládio, seu encontro com Míliucc, o combate entre Patrício e os gentios em Tara, a conversão de

---

<sup>417</sup> Vida de São Patrício. Não existe tradução portuguesa deste documento. As citações da *Vita Sancti Patricii* são baseadas na edição crítica bilíngue, utilizando o sistema *per cola et comata*, restaurada, sistematizada e apresentada por David Howlett (2006) e na proposta de tradução elaborada pelo autor desta tese de doutorado, mas que, necessitando de algumas correções, críticas e revisões, ainda não foi publicada.

<sup>418</sup> Muir chu moccu Machtheni, como aparece no documento, significa “Sea-Hound descendant of Túath Mochtaine”, ou seja: “Cão do mar, descendente da Túath Mochtaine”.

<sup>419</sup> HOWLETT, David. Op. Cit. 2006. P. 8-10.

<sup>420</sup> O’LOUGHLIN, Thomas. Op. Cit. 2005. P. 195.

Loíguire, o oferecimento de Armagh a Patrício, seu conflito contra Coroticus e a transformação do mesmo em uma raposa; o Segundo Livro, que contém 15 capítulos, narra temas como: a diligência da oração de Patrício, uma conversa dele com um homem morto, mais detalhes sobre Armagh, a aparição de um anjo a ele no meio de um arbusto em chamas, como ocorreu com Moisés, a descrição de sua morte e dos acontecimentos que ocorreram em torno deste fato, bem como os detalhes de seu sepultamento.

Muirchú começa sua obra dizendo que está diante de uma difícilíssima missão, que é narrar a vida de São Patrício.

Desde que, na verdade, oh meu senhor Áed, muitos se esforçaram para ordenar esta narrativa certamente de acordo com o que seus pais e aqueles que eram no início servos da palavra transmitiram a eles, mas, por conta do difícilíssimo trabalho de narração, diversas opiniões e um grande número de suspeitas de muitos, eles nunca percorreram por um único e determinado caminho da história, por esta razão, se não estou enganado, segundo este provérbio dos nossos “como meninos somos levados ao anfiteatro”, neste perigoso e profundo mar da santa narração com ondas de redemoinhos desenfreados e agitados entre violentíssimas tormentas através de desconhecidas águas ainda não acalmadas por qualquer barco exceto somente por um de meu pai Cogitosus, eu tenho experimentado, todavia, conduzir o barco pueril do meu pequeno intelecto, mas, para que eu consiga apresentar algo grande de algo pequeno, este pouco dos muitos feitos de São Patrício, com pouco conhecimento, autores incertos, memória fragilizada, sentido atenuado, fala vil, mas com uma piíssima afeição de caridade, obediente ao comando de sua santidade e autoridade, colhendo aqui e ali com muito pesar eu me incubirei de explicar. Estas poucas palavras acerca da habilidade e virtudes de São Patrício foram compostas por Muir chú moccu Machténi sob o comando de Áed, bispo da cidade de Sléibe<sup>421</sup> (*Vita Sancti Patricii*, Grande Prólogo e Pequeno Prefácio).

---

<sup>421</sup> Quoniam quidem mi domine Aido multi conati sunt ordinare narrationem utique istam secundum quod patres eorum et qui ministri ab initio fuerunt Sermonis tradiderunt illis sed propter difficillimum narrationis opus diuersasque opiniones et plurimorum plurimas suspiciones numquam ad unum certumque historiae tramitem peruenerunt ideo ni fallor iuxta hoc nostrorum pouerbium “ut deducuntur pueri in amphitheatrum”, in hoc periculosum et profundum narrationis sanctae pelagus turgentibus proterue gurgitum aggeribus inter acutissimos carubdes per ignota aequora insitos a nullis adhuc lintribus excepto tantum uno patris mei Cogitosi expertum atque occupatum ingenioli mei puerilem remicymbam deduxi sed ne magnum de paruo uidear fingere pauca haec de multis sancti Patricii gestis parua peritia incertis auctoribus memoria labili adrito sensu uili sermone sed adfectu piissimo caritatis sanctitatis tuae et auctoritatis imperio oboediens

Como pode ser lido no trecho acima, no tempo em que a obra foi escrita havia inúmeras versões sobre a vida de Patrício. Parece que o autor do documento não se baseou apenas nas obras escritas as quais tinha acesso, mas também na tradição oral de seu tempo. Segundo ele, tanto esta diversidade de opiniões quanto o grande número de suspeitas fizeram com que as tentativas de fixar uma narrativa dos feitos de Patrício não percorressem um único caminho da história. Assim, por um lado, esta é a dificuldade de se escrever sobre Patrício, por causa destas várias versões, todavia, por outro, Muirchú também enfatiza outro aspecto, ele diz que tem intelecto pueril e pequeno. Fala ainda de seu pouco conhecimento e de sua memória fragilizada.

Muirchú assume a tarefa de colhendo aqui e ali e com muito pesar tentar construir sua *Vita Sancti Patricii*, apesar da dificuldade da narração, que ele considera como “um mar profundo e agitado, repleto de violentíssimas tormentas”<sup>422</sup> e com “ondas de redemoinhos desenfreados através de águas não acalmadas”, de acordo com o trecho supracitado. A partir destas primeiras frases, podemos observar que trata-se do mesmo sistema retórico de Patrício. Ou seja, logo no início da obra, Muirchú parece preocupado em mostrar que conhecia a narrativa de Patrício, pois ele segue os mesmos padrões. Isto, além de garantir a

---

carptim grauatimque explicare adgrediar. Haec pauca de sancti Patricii peritia et uirtutibus Muir chu moccu Machtheni dictante Aiduo Slebtiensis ciuitatis episcopo conscripsit.

<sup>422</sup> O termo utilizado por Muirchú é “acutissimos carubdes”. Trata-se de uma metáfora muito rica, da qual o autor lança mão para se referir à dificuldade de narrar. Esta referência também aparece na Vida de São Columba de St. Adomnan (p.222): “carubdis breani”. Edo Nyland, em sua obra “Odysseus and the sea peoples, a Bronze Age History of Scotland” (2001), cita duas referências para este termo, a primeira diz que pode se tratar de uma palavra basca “karubi”, “ka-arui-ubi”, significando uma morte vulgar em um redemoinho; a segunda reporta-se à Odisséia de Homero, onde o termo grego “Χάρυβδις” refere-se a um monstro marinho, filho de Pontos e de Gaia. Era uma divindade protetora de limites marinhos. Dizia-se que três vezes ao dia a “divina carubdis”, como Homero a chamava, sugava o mar e o cuspiu novamente. Nyland (p. 113) também diz que isto parece demonstrar que Adomnan, possivelmente uma das fontes de Muirchú, teve acesso à Odisséia de Homero e que “Χάρυβδις” em Homero, “Carubdis” na obra de Adomnan e o termo basco “Karubidiz” são variações que se referem ao mesmo fenômeno e caracteriza “agitação”, “tormenta”, “turbilhão” etc. É esta a metáfora que Muirchú, que, ao que parece, era consciente acerca dos usos e variações deste vocábulo, aplica à dificuldade de narrar, comparando a tarefa de escrever sua Vida de São Patrício com um mar agitado por “acutissimos carubdes”.

autoria da obra, sendo uma espécie de característica, de assinatura, também enfatiza que Muirchú pertencia à mesma tradição, o que é importante para seu argumento principal, pois, desta forma, tanto Patrício quanto Muirchú estariam interligados e, mais ainda, ambos estariam relacionados com Armagh. É assim que Muirchú pensa a si mesmo e sua missão de escrever uma Vida de Patrício<sup>423</sup>, tarefa esta que ele diz ter realizado em conjunto com Aéd, bispo da cidade de Sléibe. Conforme o documento, o verbo utilizado é *Conscripsit*. Ou seja, literalmente, eles escreveram juntos.

Não é somente no que diz respeito a esta retórica de se representar como um escritor de intelecto frágil que Muirchú segue Patrício. Apesar de algumas diferenças com relação à grafia de nomes próprios, tanto de pessoas quanto de lugares, a narrativa de Muirchú até o capítulo X segue mais ou menos os mesmos padrões elaborados por Patrício. Trata-se de uma apresentação detalhada do personagem retratado. O autor nos fala do britânico Patrício, também chamado de Sochet, filho do diácono Calfarnio<sup>424</sup>, que era filho de Potitus, um sacerdote de Banna Uenta Burniae<sup>425</sup>, na Bretanha, raptado junto com outros jovens quando tinha 16 anos e levado para Irlanda<sup>426</sup> para ser vendido como escravo a um rei<sup>427</sup> e que depois fugiu.

Com relação à fuga de Patrício, os mesmos termos utilizados na *Confessio* reaparecem: *Bene ieiunas, Ecce nauis tua e Duobus mensibus*. A diferença é que Muirchú indica o local

---

<sup>423</sup> Para acompanhamento do documento na inteireza de suas pertinentes divisões, riqueza de prosa, apresentado no sistema per cola et comata, complexidade e riqueza narrativa e respeitando unidades de recitação e não somente unidades de sentido. Howlett, David. Op. Cit. 2006. O trecho que apresentamos a seguir, assim como os demais que serão mencionados nesta Tese de Doutorado, priorizam o conteúdo do que está sendo dito por Muirchú.

<sup>424</sup> Calpurnius, na *Confessio* de Patrício.

<sup>425</sup> Bannauen Taberniae, na *Confessio*.

<sup>426</sup> Literalmente: “In hanc barbarorum insulam”. Na tradução inglesa de Howlett: “Into this island of barbarians”. Em português: “para esta ilha de bárbaros”.

<sup>427</sup> “apud quemdam gentilem inमितque regem ei seruitute detentus” (Vita Sancti Patricii: I).

exato para onde o navio navegou, a Bretanha<sup>428</sup>. Neste ponto, Muirchú faz sua primeira invocação de uma figura bíblica para estabelecer comparações com Patrício, fato marcante de todo o documento. Neste caso específico, o personagem mencionado é Jonas. Segundo ele, Patrício navegou mais ou menos do mesmo modo que Jonas, junto com iníquos por vários dias no mar<sup>429</sup>. No mesmo trecho, há uma outra comparação, desta vez entre os gentios irlandeses e os judeus, ambos reclamando por causa da fome, uma referência ao que conhecemos como Velho Testamento<sup>430</sup>. No mesmo trecho, Muirchú cita a peregrinação de João, o batista, no deserto, para fazer outra comparação com São Patrício:

Assim como outrora socorreu João, embora, por causa do merecimento dos péssimos gentios, a carne dos porcos foi mudada ao invés do uso dos gafanhotos. Ele, o próprio Patrício, não comeu nada destes alimentos, pois isto era uma imolação<sup>431</sup> (*Vita Sancti Patricii*, II).

Patrício é como João, o Batista. Ele só não teve uma experiência idêntica por causa dos péssimos gentios. Por isso que eles comeram porcos ao invés de gafanhotos. No trecho em questão, Muirchú apresenta uma explicação para o fato de Patrício não comer mel silvestre, fato que é mencionado também na *Confessio*, como vimos. De acordo com o autor da *Vita Patricii*, este alimento era uma “imolação”, um sacrifício pagão, por isso Patrício não se alimentou dele.

Muirchú caracteriza Patrício com a idade de 30 anos, comparando-o a Cristo, quando vai ao encontro do bispo Germanus, líder de Auxerre, de quem Patrício teria aprendido durante certo tempo, assim como Paulo diante de Gamaliel, com toda sujeição e paciência,

---

<sup>428</sup> “Ad Britannias nauigauit” (*Vita Sancti Patricii*: I).

<sup>429</sup> “Ternis itaque diebus totidemque noctibus quasi ad modum Ionae in mari cum iniquis fluctuans” (*Vita Sancti Patricii*: II).

<sup>430</sup> “Murmurantibus gentilibus quasi Iudei fame et siti paene deficientibus compulsus a gubernatore temptatus” (*Vita Sancti Patricii*: II).

<sup>431</sup> “Mel quoque siluestre ut quondam Iohanni subuenti mutatis tamen pessimorum gentilium merito porcinis carnibus pro locustarum usu. Ille autem sanctus Patricius nihil gustans de hiis cibis, immolaticium enim erat”.

ciência e sabedoria<sup>432</sup>. Aos poucos, o autor da *Vita Patricii* vai construindo a imagem de seu personagem, aproximando-o dos modelos bíblicos mais conhecidos. Após isso, Muirchú diz que Patrício decidiu retornar para divulgar o cristianismo aos irlandeses, pelo fato de ter ouvido, por meio de um sonho, a voz de um homem chamado Uictoricus, que lhe disse: “Os filhos e filhas da floresta de Foclute te invocam<sup>433</sup>”.

Ao mencionar o retorno de Patrício à Irlanda, Muirchú lembra Paládio e diz que este tinha sido ordenado e enviado para converter os irlandeses debaixo do rigor do inverno, mas que foi proibido por Deus:

Paládio foi ordenado e enviado para converter esta ilha debaixo do rigor do inverno, mas Deus proibiu aquele homem porque ninguém pode aceitar qualquer coisa da terra que não lhe seja dado do céu. Na verdade, nenhum destes ferozes e violentos homens recebeu sua doutrina facilmente. Tendo cruzado o primeiro mar e tendo começado a viagem por terra, nas fronteiras dos pictos terminou sua vida<sup>434</sup> (*Vita Sancti Patricii*: VIII).

Patrício é apresentado como o sucessor de Paládio, em cumprimento à vontade divina. Para Muirchú, era preciso justificar as atividades de Patrício na Irlanda e criar um motivo pelo qual ele seria superior a Paládio. Como podemos ler no trecho acima, o motivo é que enquanto Paládio foi enviado pela Igreja, portanto pelos homens, cumprindo desígnios terrestres, Patrício foi designado cristianizador da Irlanda pelo próprio Deus. Paládio desistiu, não conseguiu realizar sua tarefa, pois Deus não queria que isto acontecesse, por isso, ele terminou sua vida nas fronteiras dos Pictos. Ou seja, Paládio falhou. Em outras palavras, Muirchú apresenta um Paládio que não conseguiu suportar a tarefa de viver em

---

<sup>432</sup> *Vita Sancti Patricii*: VI.

<sup>433</sup> “Uocant te filii et filiae Siluae Foelutae” (*Vita Sancti Patricii*: VII).

<sup>434</sup> (...) ille Palladius ordinatus et missus fuerat ad hanc insolam sub brumali rigore possitam conuertendam. Sed prohibuit illum quia nemo potest accipere quicquam de terra nissi datum ei fuerit de caelo. Nam neque hii fieri et inmites homines facile recipiunt doctrinam eius (...) Primo mari transito coeptoque terrarum itinere. In Pictorum finibus uita functus est.

uma terra que não era a dele, evangelizando ferozes e cruéis bárbaros, não cumprindo o objetivo de torná-los cristãos, já Patrício é um missionário que obteve sucesso em sua jornada. Muirchú constrói a representação de um Patrício poderoso, que faz diversos milagres, que combate o paganismo com todo o seu vigor, repleto de força e autoridade.

Binchy compara o Patrício de Muirchú com os heróis irlandeses Cu chulain e Finn, dos quais ele nada mais é que um avatar cristão<sup>435</sup>. Quando se refere ao *Livro de Armagh* e o fato de que neste livro há uma completa omissão da *Epistola* e de trechos da *Confessio* de Patrício, D.A. Binchy explica que se fizermos uma análise apurada das partes da *Confessio* que estão faltando, ou seja, os versículos 26-29; 32-34; 36-37; 42-53 e 55-61, podemos constatar que a maneira que Patrício se representa nestes trechos é inaceitável para a forma de pensar dos hagiógrafos medievais, pois eles abordam humilhações sofridas por ele. Assim, o autor insiste na idéia de que os escritores das vidas de Patrício durante o período medieval, baseados na tradição folclórica dos contos heróicos irlandeses, o apresentam como em uma saga. E então ele se pergunta como este Patrício glorificado, não só de Muirchú, mas também de Tirechán, poderia confessar as coisas descritas nos trechos omitidos<sup>436</sup>.

Para Binchy, não se trata de um problema apenas da obra de Muirchú, ao contrário, isto consistia em um problema para todos os hagiógrafos de Patrício que escreveram no século VII e nos seguintes. Estes trechos da *Confessio* e também toda a *Epistola* não tinham espaço nestas alusões a Patrício, pois ele deveria ser representado como um herói, sem

---

<sup>435</sup> BINCHY, Daniel. Op. Cit. P. 58.

<sup>436</sup> Censurado e rejeitado por seus superiores (Conf. 26-28); ridicularizado e desprezado por muitos (Conf. 45-46); traído por um amigo, que revelou um pecado de sua juventude (Conf. 27; 32); sofrendo acusações (Conf. 37; 50); enfrentado oposições e hostilidades durante sua missão na Irlanda (Conf. 42); forçado a fazer pagamentos que garantissem sua segurança (Conf. 51; 52); ter sido preso (Conf. 52); esperar ser morto ou escravizado diariamente (Conf. 55); frases como: ignobilitate mea (Conf. 56) e quia nihil ualeo (Conf. 57). Cf. BINCHY, Op. Cit.

qualquer defeito<sup>437</sup>. Consonante a Binchy, Dorothy Ann Bray afirma que quando se trata de hagiografia, o principal objetivo de uma *Vita* é glorificar o santo e acrescentar veneração ao seu culto, o que pode explicar o fato de Muirchú não fazer menção aos trechos retirados<sup>438</sup>.

No Capítulo X do documento, é mencionado pela primeira vez Loiguire, que, segundo Muirchú, é um rei gentio e violento, imperador dos bárbaros de Tara, capital dos scotos:

Naqueles dias, no entanto, em que estas coisas ocorreram nas regiões já mencionadas, havia certo rei, grande, violento e gentio. Um imperador dos bárbaros reinando em Tara, que era a capital dos scotos. Era chamado Loíguire, filho de Niall, a origem da linhagem real de quase todos desta ilha. Este homem, no entanto, tinha sábios, magos, adivinhadores, encantadores e inventores de todas as artes do mal, que podiam saber todas as coisas antes que elas viessem a ocorrer e prognosticar a partir dos costumes dos gentios e da idolatria (...) <sup>439</sup>(*Vita Sancti Patricii*: X).

Ou seja, Muirchú conhece mais sobre Coroticus do que o próprio Patrício menciona em seus textos. Como podemos ler acima, até mesmo dos detalhes daqueles que eram submissos a Coroticus o autor da *Vita Patricii* tinha ciência. O cenário que Muirchú passa a descrever é uma preparação para o que é conhecido como o evento de Tara, um dos acontecimentos literários mais estudados na hagiografia irlandesa desde então. A forma de realza a qual Muirchú se refere e utiliza para introduzir Loiguire é o sistema irlandês de divisão por *túatha*, conforme mencionamos no capítulo anterior. Apesar de Bury reconhecer Loiguire como um rei geral (*high-king*) na Irlanda, Hanson diz que este é o

---

<sup>437</sup> BINCHY, Op. Cit. p. 41 e 42.

<sup>438</sup> ANN BRAY, Dorothy. "Miracles and Wonders in the composition of the Lives of the early Irish Saints". IN: CARTWRIGHT, Jane. *Celtic Hagiography and Saints' cults*. Cardiff: University of Wales Press, 2003. P. 137.

<sup>439</sup> "In illis autem diebus quibus haec gesta sunt in praedictis regionibus fuit rex quidam magnus ferox gentilisque imperator barbarorum regnans in Temoria quae erat caput Scotorum. Loiguire nomine filius Neill origo stirpis regiae huius paene insulae Hic autem sciuis, et magos, et aruspices, et incantatores et omnis malae artis inuectores habuerat, qui poterant omnia scire et prouidere ex more gentilitatis et idolatriae antequam essent"

maior anacronismo da obra de Muirchú, pois nunca houve um alto-rei na Irlanda no tempo de Patrício<sup>440</sup>.

Há muitas razões, segundo Hanson, para duvidarmos desta reconstrução apresentada por Muirchú. A título de exemplo, nós citamos duas delas. A primeira, seria o fato de Patrício jamais ter mencionado um grande rei em suas obras. Se ele tivesse mesmo encontrado um rei da natureza de Loiguire, isto seria um evento importante demais para ter ficado de fora de sua *Confessio*. Este título é um uso indevido, explica o autor, se aplicado a qualquer rei irlandês antecedente a Brian Boru, no século XI, pois até mesmo os reis irlandeses que viveram antes deste período e tiveram a ambição de aspirar tal signo de poder se declaravam no máximo como Reis da Irlanda, jamais como “Imperador dos Scoti”<sup>441</sup>. Como vimos, na obra de Muirchú, que viveu quatro séculos antes de Brian Boru, quando este se refere a Loiguire, que em sua *Vita Sancti Patricii* é uma figura do século V, ele usa a construção: *imperator barbarorum regnans in Temoria*. Apesar desta semelhança (*imperator barbarorum-imperatoris scotorum*), pode ser que Muirchú queria dizer apenas que Loiguire era o rei mais poderoso da Irlanda naquele período. A segunda razão é que se houve um rei geral na Irlanda durante a jornada de Patrício, ele era da dinastia Uí Néill com sede em Tara. Por que então Patrício não fundou, levando em consideração o contexto apresentado por Muirchú, sua principal Igreja lá, lugar símbolo de sua luta contra o paganismo, e sim em Armagh? Pergunta Hanson. Por isso, o autor recusa-se totalmente a aceitar a idéia de que existiu na Irlanda do século V a instituição de uma poderosa

---

<sup>440</sup> HANSON. Op. Cit., 1968. P. 26-28.

<sup>441</sup> “imperatoris Scotorum”.

monarquia, que Loiguire/Loeghaire ocupou esta posição ou que Patrício tenha encontrado qualquer alto rei<sup>442</sup>.

É neste contexto descritivo da corte de Tara, que Muirchú apresenta dois dos mais considerados druidas do rei Loiguire, Lothroch, também chamado de Lochru, e Luctemafl, que também era chamado Ronal. A partir de suas artes mágicas, profetizaram que certo costume estava vindo de longe, trazendo uma doutrina desagradável, pregada por poucos, mas recebida por muitos e que, se aceita, poderia destruir tudo quanto fosse gentio. O que de fato mais tarde ocorre, diz Muirchú. Ainda estamos falando do capítulo número X da *Vita*, é nele que aparece um termo relacionado a esta profecia, e que tem gerado várias discussões. Trata-se do vocábulo *ascicaput*<sup>443</sup>, que, no inglês, Howlett traduz por *Adze-head*<sup>444</sup>.

Daniel Mc Carthy também fornece uma interpretação para o significado do termo. Segundo o autor, *ascicaput*, uma combinação de *ascia* + *caput*, que ele traduz em inglês por *axe-head*, é provável que faça referência à tonsura de Patrício, em forma de machado<sup>445</sup>. Hoje em dia, os machados são feitos em diferentes formas e para diferentes propósitos, mas o tipo de machado ao qual possivelmente Muirchú estava se referindo é o machado de batalha, que era o mais difundido na época. Sua lâmina apresentava uma curva convexa, enquanto que os outros dois lados apresentavam um par de curvas convexas, o que significa uma analogia com a letra grega delta “Δ” projetada no topo da cabeça humana (ver figura abaixo), diz Mac Carthy. Ou seja, segundo ele, Muirchú sugere que a tonsura de Patrício tinha uma forma triangular. Patrício era o “ascicaput”, que vinha para destruir o paganismo

---

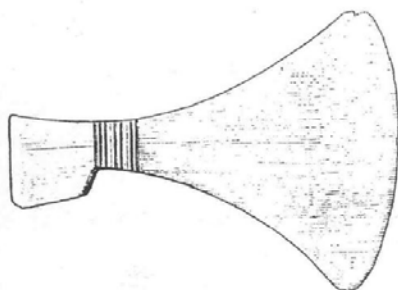
<sup>442</sup> HANSON. Op. Cit. 1968. P. 225-229.

<sup>443</sup> (...) “Adueniet ascicaput cum suo ligno curuicapite (...)” *Vita Sancti Patricii*, X.

<sup>444</sup> HOWLETT. Op. Cit. P. 61.

<sup>445</sup> MC CARTHY, Daniel. *On the shape of the Insular Tonsure*. Dublin, *Celta* (24), 2003.

irlandês. Por isso, o autor sustenta que estas evidências corroboram a hipótese de que a tonsura insular tinha a forma de  $\Delta$ <sup>446</sup>.



Um machado de batalha medieval, que provém um gráfico análogo do plano delta de um triângulo. Imagem e descrição retirada de: MC CARTHY, Daniel. *On the shape of the Insular Tonsure*. Dublin, *Celta* (24), 2003. p. 161.

No capítulo XV da *Vita Sancti Patricii*, intitulado: “Acerca da festividade dos gentios em Tara na mesma noite em que São Patrício celebrava a páscoa<sup>447</sup>”, Muirchú menciona vários atributos dos gentios e começa a descrever o evento de Tara em sua inteireza. Ele fala acerca de uma solenidade pagã na qual os gentios estavam todos reunidos, com muitos encantamentos e criações mágicas e muitas supertições de idolatria. Segundo ele, estavam reunidos para este evento reis, sátrapas, chefes, príncipes e os melhores homens do povo. Além disso, magos, encantadores, advinhos, conjuradores e professores de toda sorte de arte e dons chamados a Loíguire, da mesma forma como tinham sido chamados ao rei Nabucodonozor, em Tara, a Babilônia daqueles homens, onde costumavam adorar e praticar aquela festividade gentílica. Isto aconteceria, segundo afirma Muirchú, na mesma noite em que Patrício celebraria a páscoa<sup>448</sup>. No desenrolar deste

---

<sup>446</sup> Op. Cit. P. 160-161; 166.

<sup>447</sup> “De festiuitate gentili in Temoria eadem nocte qua sanctus Patricius pasca adorauit”.

<sup>448</sup> “Contigt uero in illo anno ut aliam idolatriae sollemnitatem, quam gentiles incantationibus multis et magicis inuentionibus, nonnullisque aliis idolatriae superstitionibus. Congregatis etiam regibus satrapis, ducibus, principibus et optimatibus populi. Insuper et magis, incantatoribus aruspibus et omnis artis omnisque doni inuentoribus doctoribusue uocatis ad Loiguireum uelut quodam ad Nabuchodonosor regem in

evento, Patrício acende um fogo, em sua celebração da páscoa, tão brilhante que foi visto em Tara e logo chegando ao conhecimento de Loíguire. Neste momento, os magos do rei fazem uma nova profecia: “este fogo que vemos, ao menos que seja extinto nesta noite, nunca mais será apagado para todo o sempre<sup>449</sup>”. Muirchú narra que quando Loíguire ouviu estas coisas ficou especialmente perturbado, tal como Herodes, outra invocação das escrituras para corroborar sua narrativa, e mandou seus magos até o local em que o fogo brilhava. Então temos uma batalha espiritual entre Patrício e eles, descrita assim por Muirchú:

E com aqueles homens começando a discutir entre eles de forma alternada, outro mago, de nome Lochru, foi insolente na presença do santo detratando a fé católica com palavras arrogantes, olhando fixadamente este homem, todavia, com olhar intimidador, aparecendo tais coisas, São Patrício, assim como Pedro fez com Simão, com certo poder e grande clamor, confiando no Senhor, disse: “Oh senhor que tudo pode e que tudo constitui pelo teu poder e que tem me enviado aqui, que este ímpio que blasfema seu nome seja arremessado agora e morra rapidamente”. E dito isto, o mago foi arremessado ao ar e novamente lançado ao chão de cabeça para baixo contra uma pedra e foi morto diante deles e os gentios ficaram apavorados<sup>450</sup>,” (*Vita Sancti Patricii*: XVII).

O termo mago é usado aqui para estabelecer uma ligação com o contexto babilônico, jamais houve qualquer mago, na Irlanda, mas sim druídas. Os de Loíguire, não conseguem vencer Patrício. Basta que este ore a Deus e a vitória vem rapidamente. Muirchú em sua obra constrói uma narrativa triunfante de Patrício, como o herói de uma saga, lutando contra o

---

Temoria istorum Babylone exercere consueuerant eadem nocte qua sanctus Patricius pasca illi illam adorarent, exercerentque festiuitatem gentilem” (*Vita Sancti Patricii*: XV).

<sup>449</sup> “Hic ignis quem uidemus, quique in hc nocte accensus est, antequam succenderetur in domu tua nisi extinctus fueris in nocte hac qua accensus est, numquam extingueretur in aeternum”.

<sup>450</sup> Incipientibusque illis sermocinari ad inuicem, alter magus nomine Lochru, procax erat in conspectu sancti audens detrahare fidei catholicae tumultentis uerbis, hunc autem intuens turuo oculo talia promentem sanctus Patricius ut quondam Petrus de Simone cum quandam potentia et magno clamore, confidenter ad Dominum dixit: Domine qui omnia potes et in tua potestate consistunt, quique me misisti huc hic impius qui blasphemmat nomen tuum eleuetur nunc foras, et cito moriatur. Et hiis dictis eleuatus est in aethera magus, et iterum demissus desuper uerso ad lapidem cerebro conminutus, et mortuus fuit coram eis, et ualde timuerunt gentiles.

paganismo, vencendo-o e libertando a Irlanda da escuridão e da idolatria. Na passagem acima, podemos notar mais uma citação das escrituras. Desta vez, Muirchú invoca Pedro e Simão, o mago, personagens que aparecem na narrativa bíblica em situação semelhante. O fato de o druída ter sido morto de forma violenta e por meio de uma simples oração de Patrício faz os pagãos temerem.

Aideen O’Leary faz uma importante consideração sobre este entrave ocorrido durante o festival de Tara, comparando a *Vita Patricii* com textos apócrifos, que, segundo ele, também teriam influenciado Muirchú<sup>451</sup>. Trata-se das obras *Actus Petri cum Simone* e *Passio apostolorum Petri et Pauli*, já mencionadas no segundo capítulo. Embora Ludwig Bieler acredite que a primeira destas duas obras teria sido a que inspirou Muirchú na constituição do capítulo sobre Tara<sup>452</sup>, para O’Leary, a segunda é muito mais próxima do trecho descrito por Muirchú. O autor explica que além da glorificação de Patrício, o objetivo da *Vita Sancti Patricii* era conclamar a preeminência de Armagh na Irlanda, e uma das maneiras que Muirchú encontrou para fazer isso foi vincular Patrício aos apóstolos, fazendo dele um equivalente de Pedro e elaborando uma representação da Igreja de Armagh como sendo a Roma do povo irlandês. Patrício seria o representante da *romanitas* de Armagh e Lochru o bárbaro que se colocava como um empecilho a esta *romanitas*, por isto o paralelo com este documento apócrifo, pois a narrativa presente no mesmo vai ao encontro dos interesses de Muirchú<sup>453</sup>. Thomas O’Loughlin acrescenta que o modelo no

---

<sup>451</sup> O’LEARY, Aideen. Op. Cit. 1996. P. 287-301.

<sup>452</sup> “O conflito de São Patrício com os druídas de Laogaire é modelado não somente no conflito de Moisés com o faraó, mas, principalmente, no texto apócrifo *Actus Petri cum Simone*. A morte de Lochru (I.17) é deliberadamente uma imitação de Simão; Muirchú admite isso, dizendo que Patrício pediu pelo punimento de Lochru, assim como Pedro um dia fez com Simão. Isto é a forma tradicional de referência para um modelo hagiográfico. O apócrifo *Atos de São Pedro* (que, entre outras coisas, contém a famosa estória *Quo vadis*) era lido por cristãos tanto na Irlanda quanto em outros lugares” (Bieler, Ludwig: *The Life and Legend of St. Patrick*. Dublin, 1949: p. 115).

<sup>453</sup> O’LEARY, Aideen. Op. Cit. P. 5.

qual Muirchú se baseia para construir sua imagem de Patrício é também inspirado em personagens como Moisés, Samuel, João, o batista, e todos os apóstolos<sup>454</sup>.

Nos trechos seguintes, ao tentarem matar Patrício, este faz com que a escuridão caia sobre a planície de Tara e os ímpios então lutam uns contra os outros, matando-se. Na mesma ocasião, há um grande terremoto que fez com que os eixos dos carros de guerras daqueles homens colidissem. Podemos interpretar que Patrício está atuando não somente sobre certos acontecimentos específicos, mas mostrando sua compreensão dos fenômenos naturais e, mais que isso, seu controle sobre os mesmos. Neste contexto<sup>455</sup>, a natureza é vista como um impedimento, um desafio. Raios, trovões, inundações, terremotos são manifestações do poder do Criador. A natureza é algo hostil, é preciso saber relacionar-se com ela, observá-la para compreender os desígnios divinos. Somente assim é possível garantir que as colheitas não serão desastrosas, que as mortes por epidemia possam ser evitadas, diminuindo o sentimento de insegurança diante do desconhecido. Por isso a necessidade do milagre, da intervenção do divino<sup>456</sup>. Agindo desta maneira, Patrício está tornando evidente aos seus opositores que ele participa do sagrado, que conhece suas manifestações.

Diante de tal demonstração de poder, seus adversários precisam mudar de estratégia.

Assim, como estas investidas não conseguiram acabar com Patrício, o convidaram para

---

<sup>454</sup> O'LOUGHLIN. Op. Cit. 2005. P. 80.

<sup>455</sup> Trata-se do período da História da Irlanda denominado como *Early Christian Ireland*, que ora é interpretado como uma etapa da chamada História Antiga ou até mesmo o começo da História da Irlanda, ora como História Medieval. FARRELL, Elaine; SANTOS, Dominique. *Early Christian Ireland- "Uma reflexão sobre o problema da periodização na escrita da História da Irlanda"*. IN: BAPTISTA, L. V. (Org.) ; SANT'ANNA, Henrique Modanez de (Org.) ; SANTOS, D. V. C. (Org.). *História antiga: estudos, revisões e diálogos*. Rio de Janeiro: Publit, 2011.

<sup>456</sup> LE GOFF, Jaques. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1990; BARROS, Carlos. *La humanización de la naturaleza en la Edad Media*. IN: *Rev. História*, v. 19. Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2000, p.79-108; VAUCHEZ, A., *A espiritualidade na Idade Média ocidental, séculos VIII a XIII*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995; FRANCO JÚNIOR, H.. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

comer com eles, para que tentassem envenená-lo. O druída Lucetmaíl, coloca algo dentro de copo de Patrício, que logo percebeu a artimanha, orou abençoando o copo e, desta maneira, o licor que havia sido colocado pelo druída se transformou em gelo, menos a gota que tinha sido colocada pelo mágico com a finalidade de envenenar Patrício e, uma vez que o copo foi virado, caiu. Após isso, ele abençoou o copo novamente e o licor foi convertido ao seu estado natural (*Vita Sanctii Patricii*: XX). Depois disso, Patrício disse ao rei que, ao menos que ele acreditasse e recebesse o cristianismo, morreria rapidamente e, então, por causa do medo, ele decidiu se converter, pois disse: “é melhor acreditar do que morrer”<sup>457</sup>.

Binchy diz que não há nenhum documento apontando para este ritual pagão em que se deveria ascender fogos por toda a planície de Tara assim que fosse visto o fogo iluminando a partir do Palácio do rei Loíguire, como diz Muirchú, e que, possivelmente, o modelo para a narração deste evento e da configuração dos atributos deste rei pode ter relação com o que Muirchú conhecia do festival irlandês de *Beltaine*, uma das quatro festas mais importantes, atividade pagã em homenagem a Bel, divindade irlandesa, no dia primeiro de maio<sup>458</sup>.

Uma convincente interpretação deste evento foi apresentada por O’Loughlin<sup>459</sup>. Ele acredita que, para Muirchú, os eventos narrados por ele no episódio de Tara eram uma repetição daqueles ocorridos no livro de Daniel (1-4). Na *Vita Patricii* há várias imagens relacionadas à realeza que ajudam a construir este cenário. O modelo para Loíguire, além da disputa entre Faraó e os magos, no Egito, é principalmente Nabucodonosor e Heródes. O palácio de Tara é representado como o babilônico e o tema principal do evento é o choque de dois cultos, tal qual Daniel apresenta, diz o autor. Segundo O’Loughlin, podemos

---

<sup>457</sup> “Melius est credere me quam mori”.

<sup>458</sup> BINCHY, Daniel A. The Fair of Tairtiu and the Feast of Tara. *Ériu*. 18, p. 128-31, 1958:.

<sup>459</sup> O’LOUGHLIN, Thomas. *Op. Cit.* 2003. P. 126.

observar claramente um paralelo entre o livro de Daniel e a *Vita Patricii* de Muirchú se analisarmos alguns trechos das duas obras lado a lado. Por isso, o autor nos apresenta a seguinte estrutura, para efeitos de comparação:

Daniel 3:1 Nabuchodonosor Rex	Muirchú I, 10, 1. Lóegaire Rex
In campo Duram provuiciae Babylonis	In campo Brega
3.2 Itaque Nab. Rex misit ad congregados	Uocatis ad Loigaireum uelut quondam ad Nab. Regem.
3.3 Tunc congregate sunt satrapae magistratus et iudices duces et tyranny et optimates qui errant in potestatibus constitute et universi principes regionum	Congregates etiam regibus, satrapis, ducibus, principibus et optimatibus populi Insuper et magis, incantatoribus, auruspicibus et omnis artis omnisque doni inuentoribus doctoribusque.
3.4 et praeco clamabat ualenter uobis dicitur populis tribubus et linguis in hora qua audieritis sonitum tubae cadentes adorete statuam auream quam constituit Nabuchodonosor rex	Erat quoque quidam mos apud illos per edictum omnibus intimatus ut
3.8 rex, in aeternum uiue!	Rex, in aternenum uiue! (I, 15, 5).

A partir do modelo acima, podemos observar que Muirchú fez uso do livro de Daniel na composição de sua obra. Em Daniel, temos Nabucodonosor como rei; em Muirchú, Loíguire. A seguir observamos que na *Vita Patricii* há uma descrição semelhante a do versículo 2, do terceiro capítulo de Daniel. A citação seguinte (3.3) mostra uma reunião das personalidades importantes de ambos os reinos. É interessante notar a presença da palavra *satrapis*, na *Vita* de Muirchú. Assim como não havia magos, também jamais houve qualquer sátrapa na Irlanda. No próximo trecho temos uma convocação, uma intimação a fazer algo. E, por fim, a mesma estrutura aplicada ao rei Nabucodonosor, em Daniel 3.8, é também utilizada para se referir a Loíguire: “Oh rei, que vive eternamente!”.

O' Loughlin ainda apresenta uma delimitação para a palavra *magus*, da forma como ela é utilizada por Muirchú para nomear os druídas irlandeses. Segundo ele, ela é encontrada em Cícero (*De diuinatione* 1, 23, 46), no qual é mencionada como um nome persa para homens sábios e professores. O termo aparece dezenove vezes na *Vulgata*: em oito ocasiões significando um mago (*Lev.* 19.31; 20.36; *1 Sam.* 28.3 e 9; *2 Cr.* 33:6, uma frase que ecoa na obra de Muirchú I, 10, 2 e I, 15, 2; e também no livro de *Atos* 8:9; 13:6 e 8); e em onze ocasiões a palavra faz referência a um homem sábio (*Dan.* 1:20; 2:2; 2:10; 2:27; 4:4; 5:7; 5:11; 5:15; *Mat.* 2:1; 2:7; 2:16). Segundo o autor, é este sentido mais restrito, de Daniel e Mateus, que corresponde de forma mais precisa ao uso que Muirchú faz do termo<sup>460</sup>.

Mais adiante, Muirchú descreve um homem chamado Macc Cuill Moccu Greccae, que costuma sentar-se no alto de uma montanha e exercer suas maldades, matando, por exemplo, hóspedes que estavam de passagem, de forma cruel. Vamos ver o trecho:

(...) Macc Cuill Moccu Greccae era muito ímpio, um terrível tirano, de tal modo que ele era chamado de Ciclope, de pensamentos errôneos, destemperado nas palavras, feitos malignos, espírito amargo, alma iracunda, corpo ímpio, mente cruel, vida gentílica e consciência vazia<sup>461</sup> (...) (*Vita Sancti Patricii*: XXIII).

Novamente, o sistema é o mesmo utilizado por Patrício. Macc Cuill Moccu Greccae é descrito com inúmeros adjetivos pejorativos. O restante deste relato conta que ao ver Patrício passar, Macc Cuill desejou matá-lo. Muirchú conta que a seguinte provação foi apresentada a Patrício: colocaram um homem são em sua frente simulando fraqueza de morte. Quando Patrício veio até eles, estes lhe disseram: Veja, um dos nossos está enfermo,

---

<sup>460</sup> O'Loughlin. Op. Cit. 2003: p.126-134.

<sup>461</sup> Macuil moccu Greccae, et erat hic homo ualde impius saeuus tyrannus, ut cyclops nominaretur, cogitationibus prauus, uerbis intemperatus, factis malignus, spiritu amarus, anima iracundus, corpore scelestus, mente crudelis, uita gentilis, conscientia inanis.

aproxima-te e cure-o. Todavia, quando eles descobriram o rosto do homem viram que agora estava mesmo morto. Muirchú diz então que Patrício, virando-se para Macc Cuill pergunta: Por que você desejou me tentar<sup>462</sup>? E então o tirano se arrepende, crê no Deus de Patrício, é batizado<sup>463</sup> e ainda se coloca a serviço divino em terra que ainda lhe seria indicada, tal qual foi com Abraão. Quanto ao homem morto, quando lhe perguntado por Macc Cuill, Patrício disse: “Viva e ressurja sem dor<sup>464</sup>” e então ele foi ressuscitado naquela hora. Muirchú termina este trecho dizendo que Macc Cuill, atendendo às instruções de Patrício, se lançou ao mar, deixando a Irlanda e foi parar na Ilha de Mann, onde converteu os homens daquela ilha ao cristianismo<sup>465</sup> e ainda se tornou Macc Cuill, bispo de Mann<sup>466</sup>.

A partir deste relato podemos observar algo muito importante. Trata-se da ampliação geográfica da divulgação cristã que Patrício faz ou é indiretamente responsável, na obra de Muirchú. Ele está vinculado à evangelização não somente de várias regiões da Irlanda, mas em contatos com a Bretanha, com os Pictos da atual Escócia, indiretamente, por meio de Coroticus e os cristãos que ele vende nos mercados de escravos daqueles povos, e agora, segundo acabamos de ler, com a Ilha de Man. Assim, a importância de Patrício neste documento, pouco a pouco, vai ganhando contornos muito mais significativos do que aqueles que o próprio Patrício atribuía a si mesmo em suas obras.

Como vimos, o próprio Patrício é o operador deste milagre, diferindo de suas descrições, nas quais ele só é o veículo da atuação divina. O trecho também o mostra ampliando geograficamente sua área de atuação e sua influência. O fato da atividade de

---

<sup>462</sup> “Quare temptare me uoluisti?” (Vita Sancti Patricii, XXIII: 45).

<sup>463</sup> “Crede ergo in Deo meo Domino Iesu et confitere peccata tua et baptizare in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et conuersus in illa hora, crediti Deo aeterno” (Vita Sancti Patricii, XXIII: 51-55).

<sup>464</sup> “Uiuert et exsurget sine dolore” (Vita Sancti Patricii, XXIII: 80).

<sup>465</sup> “Et conuersi sunt homines insulae in doctrina eorum ad fidem catholicam” (Vita Sancti Patricii, XXIII: 95).

<sup>466</sup> “Hic est Macc Cuill ‘di’ Mane episcopus” (Vita Sancti Patricii, XXIII: 104).

Patrício não se restringir à Irlanda é muito importante, por isso, este conto ocupa lugar de destaque na obra. David Howlett nos lembra que este Capítulo XXIII do Livro I da *Vita Sancti Patricii*, relatando a história de Macc Cuill, homem monstruoso, mas que Patrício, em Cristo, consegue superar, é o capítulo mais longo da obra (105 linhas). Somente o Capítulo XXIV (102 linhas), em que Patrício recebe de Dáire a terra onde será fundada Armagh, pode ser comparado a ele em extensão<sup>467</sup>. Vamos, então, analisar as partes mais significativas deste trecho.

Segundo o que é apresentado no documento, havia um homem chamado Dáire muito rico e honrado e, devido a esta reputação, Patrício foi até ele e pediu-lhe algum lugar para praticar sua religião<sup>468</sup>. Apesar de não ter recebido diretamente o lugar que escolhera, Patrício recebeu um lugar nas terras baixas onde, segundo o relato de Muirchú, está localizado o sepulcro dos mártires, perto de Armagh, onde Patrício habitou<sup>469</sup>. A seguir, ainda no mesmo capítulo, o servo de Dáire vai passear com seu cavalo no lugar em que Patrício tinha se estabelecido e o animal come algumas ervas que foram plantadas lá pelos cristãos. No outro dia, o cavalo aparece morto. O servo imediatamente conta para Dáire<sup>470</sup>, que considera isto uma agressão e manda matar Patrício, mas assim que os homens deixam a casa de Dáire, uma morte repentina veio sobre ele, e sua mulher disse: “esta morte é responsabilidade do cristão<sup>471</sup>”. Quando os homens vieram a Patrício, ele lhes deu uma

---

<sup>467</sup> HOWLETT. Op. Cit. 2006. P. 53-54.

<sup>468</sup> “Fuit quidam homo diues et honorabilis in regionibus Orientalium cui nomen erat Daire. Hung autem rogauit Patricius, ut aliquem locum ad exercendam religionem daret ei” (Vita Sancti Patricii, XXIV: 1-4).

<sup>469</sup> “Dixitque diues ad sanctum: Quem locum petis? “Peto”, inquit sanctus, “ut illam altitudinem terrae quae nominatur Dorsum Salicis dones mihi et construam ibi locum”. At ille noluit sancto terram illam dare altam, sed dedit illi locum alium in inferiori terra ubi nunc est “ferte” martyrum iuxta Ardd Machae et habitauit ibi sanctus Patricius cum suis” Vita Sancti Patricii, XXIV: 5-13).

<sup>470</sup> “Ecce Xristianus ille occidit equum tuum offendit enim illum turbatio loci sui” (Vita Sancti Patricii, XXIV: 29-30).

<sup>471</sup> “Causa Xristiani est hae mors, eat quis cito et portentur nobis beneficia eius, et saluus eris, et prohibentur, et reuocentur qui exierunt ad Xristianum occidere eum” Vita Sancti Patricii, XXIV: 37-42).

água abençoada e no momento em que eles aspergiram esta água sobre o cavalo, imediatamente o animal reviveu, o mesmo ocorrendo com Dáire, que recuperou-se de sua enfermidade<sup>472</sup>. Novamente, Patrício demonstrando seu poder sobre um fenômeno natural, a morte. Em agradecimento e devido às atitudes de Patrício, Dáire se convence de que está diante de um homem justo e constante e então vai até ele e diz que lhe dá o campo que antes ele tinha lhe pedido tão logo ele o desocupe<sup>473</sup>. Muirchú encerra o capítulo dizendo: “e aquela é a cidade que agora é chamada Armagh<sup>474</sup>”. Ao chegarem no lugar indicado, os homens de Patrício encontraram uma corsa com seu filhote deitados no lugar “onde agora é o altar do lado esquerdo da Igreja de Armagh<sup>475</sup>”. Eles queriam matá-los, mas Patrício não permitiu, pegou o pequeno filhote em seus próprios ombros e a corsa o acompanhou “doce e amavelmente, como se fosse uma ovelha<sup>476</sup>”, levando-os a outro vale, do lado norte de Armagh, onde “até hoje é um lugar de certos sinais de virtude<sup>477</sup>”.

Uma vez apresentado o que há de principal neste capítulo, vamos tentar compreender o que Muirchú está tentando expor aqui. Além do cavalo de Dáire, é o segundo homem que Patrício livra de uma morte que seria causada como uma espécie de rompimento de um interdito entre a pessoa e o santo. O primeiro foi trazido de volta, pelo poder de sua palavra, este, por meio de uma água abençoada por ele. Muirchú mostra que também conhece muito bem a tradição irlandesa pagã, para a qual o interdito é uma questão muito importante, a palavra não pode ser quebrada. Por causa destes sinais e de seu

---

<sup>472</sup> “Ecce infirmatus est Daire, portetur illi aliquid a te si forte sanari possit”. Sanctus autem Patricius sciens quae facta sunt dixit “Nimirum”, benedixitque aquam et dedit eis dicens: “Ite aspergite equum uestrum ex aqua ista et portate illam uobiscum”. Et fecerunt sic et reuixit equus et portauerunt secum sanatusque est Daire aspersione aquae sanctae” (Vita Sancti Patricii, XXIV: 45-57).

<sup>473</sup> “Et partem illam agri quam olim petisti do tibi nunc quantum habeo et inhabita ibi” (Vita Sancti Patricii, XXIV: 87-89).

<sup>474</sup> “Et illa est ciuitas quae nunc Ardd Machae nominatur” (Vita Sancti Patricii, XXIV: 90).

<sup>475</sup> “In quo nunc altare est sinistralis ecclesiae in Ardd Machae” (Vita Sancti Patricii, XXIV: 95).

<sup>476</sup> “Et secuta illum cerua uelut mitissima amantissimaque ouis” (Vita Sancti Patricii, XXIV: 100).

<sup>477</sup> “Ubi usque hodie signa quaedam uirtutis esse manentia periti dicunt” (Vita Sancti Patricii, XXIV: 102).

comportamento, Patrício consegue obter exatamente o lugar que havia pedido, que era considerado melhor.

Narrado desta maneira, não foi apenas Dáire que deu as terras para Patrício, mas o próprio Deus, que foi quem o ajudou a operar estes sinais. Assim, este trecho serve para mostrar que tudo que Patrício toca se torna abençoado, onde quer que ele vá, as coisas acontecem a seu favor, tudo que ele fala se confirma, indicando que Deus está com ele e corrobora com seus feitos pelas terras irlandesas e até mesmo os animais, caso da corsa, apresentam comportamento surpreendente diante de sua presença. É importante observar que Patrício viveu provavelmente no século V e que Muirchú escreveu sua obra no século VII, por isso, quando ele constrói referências como: “onde agora” ou “até hoje”, ele está apontando para a permanência dos atos santos iniciados por Patrício. Ou seja, o que ele começou, no século V, segundo a narrativa construída por Muirchú, ainda continua ocorrendo e manifestando sua sacralidade. A causa está dois séculos distante do efeito. Patrício realizou algo na Irlanda em período anterior e o resultado do seu agir, de suas missões e peregrinações continua, no presente de Muirchú, a afetar a vida das pessoas. Estes são os acontecimentos que giram em torno da doação de Armagh a Patrício da parte de Deus por intermédio de Dáire. Todos estes milagres descritos e apresentados por Muirchú estão em conformidade com as afirmações de Ann Bray e mostram que a autora estava certa quando disse que: “talvez o mais impressionante elemento da historiografia irlandesa seja a quantidade de milagres e maravilhas atribuídas aos Santos, que são vistos como os mais poderosos druídas”<sup>478</sup>.

No diálogo ocorrido entre Patrício e Dáire, no trecho da *Vita Patricii* que mencionamos acima, em um dos momentos, quando aquele homem, em sinal de gratidão,

---

<sup>478</sup> ANN BRAY, Op. Cit. p. 137.

lhe dá um presente, ele agradece dizendo-lhe “eu agradeço”, usando em latim o termo *Grazacham*. Ao retornar para casa, Dáire, pensando consigo, conclui que Patrício era um idiota por não dizer nada além de “eu agradeço”<sup>479</sup>” e então ordena que seus homens tomem o presente dado de volta. Quando eles chegam a Patrício e dizem que pegarão o presente e o devolverão para Dáire, Patrício novamente diz: “levem, eu agradeço”<sup>480</sup>”. Esta situação então foi narrada a Dáire, que disse: “Eu agradeço, quando recebi, eu agradeço, quando lhe foi tirado”<sup>481</sup>”. Ele achou isto ponderado e considerou Patrício sensato e constante, que não pode ser mudado, e, por isso, como abordamos, Dáire deu a Patrício o território onde fica Armagh, tudo isto, claro, segundo o relato de Muirchú. Decidimos apresentar este trecho do diálogo de forma separada para dar-lhe a ênfase necessária.

Joseph Falaky Nagy explica que é mais provável que esta expressão seja uma transcrição fonética da forma como os irlandeses contemporâneos de Muirchú pronunciavam *gratias agimus*<sup>482</sup>. A palavra devia ser um aborrecimento para o entendimento do leitor erudito, mas de difícil compreensão para Dáire e seus servos, que não sabiam latim. Apesar disso, diz o autor, Patrício tem o poder da persuasão e pode mudar circunstâncias. Ao usar o termo *grazacham*, torna-o repleto de significado, depois de seu uso dramático de forma perpetuada. Ou seja, a palavra se torna uma projeção da autoridade do falante, já que o termo caracteriza inconsistências comunicativas, tanto para os pagãos quanto para os leitores/ouvintes da obra.

---

<sup>479</sup> “Grazacham”.

<sup>480</sup> “Grazacham, portate” (Vita Sancti Patricii: XXIV, 71).

<sup>481</sup> “‘Grazacham’ in dato, ‘grazacham’ in ablato” (Vita Sancti Patricii: XXIV, 79-80). Em inglês, David Howlett traduz este trecho como: “‘I shall give thanks’, in the giving, ‘I shall give thanks’, in the taking away”.

<sup>482</sup> NAGY, Joseph Falaky. *Conversing with angels and ancients*. Literary Myths of Medieval Ireland. USA: Cornell University Press, 1997.

Nagy diz que a única explicação plausível que ele pode apresentar para este episódio é que o poder não está na palavra, escrita ou falada, não é o termo que faz Patrício poderoso e sim sua performance, pois ele pode lançar mão até mesmo de um vocábulo considerado, ao mesmo tempo, um barbarismo para os leitores cristãos da época, que eram capazes de ler latim, e uma palavra desconhecida para aqueles homens gentios. O que confere autoridade a Patrício é o poder sobrenatural que inspira sua atuação verbal, fazendo de suas palavras instrumentos necessários à sua missão divina. Neste sentido, o Patrício da lenda não estaria distante do Patrício da *Confessio*<sup>483</sup>. Ele triunfou por manter sua constância, sua voz, mesmo por meio de uma palavra que não era nem latim e nem gaélico, mas ambos, transformando a voz irlandesa em voz cristã e a voz latina do cristianismo em voz irlandesa.

Os acontecimentos que Muirchú narra nos capítulos seguintes continuam abordando a temática da autoridade da palavra de Patrício. O primeiro destes acontecimentos, presente no capítulo XXV, conta a história de alguns homens pagãos que estavam trabalhando em uma fortificação no dia do Senhor. São Patrício então os chamou e os proibiu que continuassem executando a obra, pois deveriam respeitar este dia, que não deveria ser um dia de trabalho. Aqueles homens não levaram em consideração o que Patrício disse e começaram a rir e a debochar dele. Muirchú conta então que Patrício disse: “pelo Deus do julgamento, por mais que tenham trabalhado, ainda assim não terão progresso<sup>484</sup>”. Isto logo se concretizou, pois veio um vento, provocou o mar e gerou uma grande tempestade que destruiu toda a obra dos gentios, “conforme a palavra do santo<sup>485</sup>”. No capítulo XXVI, Patrício encontra-se com um homem que Muirchú chama de muito violento, insensível e

---

<sup>483</sup> NAGY, Joseph Falaky. Op. Cit. P. 114-115.

<sup>484</sup> “Mu De broth, quamuis laboraueritis nec tamen proficiat” (Vita Sancti Patricii, XXV).

<sup>485</sup> “Iuxta uerbum sancti” (Vita Sancti Patricii, XXV: 17).

avarento. A este homem Patrício diz: “pelo Deus do julgamento, porque você tem feito o mal, seu campo nunca será proveitoso para você e nem para seus descendentes, será inútil<sup>486</sup>”. E então, “assim foi feito<sup>487</sup>”. Veio uma inundação bastante grande do mar e cobriu todo o campo com água. Muirchú diz que “conforme a palavra do profeta a terra frutífera foi transformada em um pântano salgado, devido à malícia de seus habitantes<sup>488</sup>” e que aquela terra se tornou “arenosa, logo infrutífera, desde o dia que Patrício a amaldiçoou até o dia de hoje<sup>489</sup>”.

Nos dois casos, há um desacordo entre os pagãos e Patrício, por algo que estes primeiros fizeram, depois há um julgamento das ações dos mesmos e Patrício chega à conclusão de que merecem ser punidos por elas. Desta maneira, ele diz certas palavras e, por meio de algo feito por Deus, em conformidade com o que foi dito por ele, algum fenômeno contra os pagãos ocorre. É o poder da autoridade de Patrício. O fim é sempre semelhante, é descrito com termos como: “e assim foi feito”, ou “conforme a palavra do profeta”, e ainda “desde que Patrício a amaldiçoou”. Assim, podemos interpretar que há uma completa relação entre o desejo de Deus e sua manifestação por meio de algum fenômeno transcendental ocorrente, as palavras proferidas por Patrício e a justificativa para tais atos, geralmente por merecimento dos pagãos. Da mesma forma como o próprio Patrício, quando explicou porque tinha sido feito cativo na Irlanda junto com outras pessoas que viviam nas terras de seu pai, na Bretanha: “por nosso merecimento”. Muirchú, vez ou outra, faz questão de mencionar uma passagem das escrituras sagradas que corrobore com o

---

<sup>486</sup> “Mu De broth, male fecisti, nusquam proficiat tibi ager hic tuus neque semini tuo in aeternum iam inutilis erit” (Vita Sancti Patricii: XXVI).

<sup>487</sup> “Et factum est sic” (Vita Sancti Patricii, XXVI:12).

<sup>488</sup> “Iuxta prophetae uerbum terra fructifera in salsuginem a malitia inhabitantis in ea” (Vita Sancti Patricii, XXVI: 14-15).

<sup>489</sup> “Arenosa ergo et infructuosa haec a die qua maledixit eam sanctus Patricius usque in hodiernam diem” (Vita Sancti Patricii, XXVI: 16-17).

modo de Patrício agir com relação aos pagãos, como no caso do segundo exemplo “conforme a palavra do profeta”.

Muirchú termina o primeiro livro de sua *Vita Sancti Patricii* falando sobre Coroticus (Corictc). Na obra, ele é mencionado como um rei britânico e, assim como na carta de Patrício, também um Tirano muito cruel. Como mostramos, na *Epistola* há uma tentativa de que Coroticus “recuperasse a razão” ou, se isto não fosse possível, parasse de perseguir os irlandeses, ainda que por temor. Muirchú também interpretou desta maneira, pois, como ele diz, Patrício tentou “chamá-lo de volta ao caminho da verdade<sup>490</sup>”. Ao que parece, Coroticus era um cristão afastado dos caminhos de Deus, que precisava apenas “retonar”, “voltar” ao estilo de vida e à fé anterior. É importante ressaltar que, segundo o contexto que o próprio Patrício nos relata, é perfeitamente aceitável o fato de que Coroticus fosse um cristão e, mesmo assim, perseguir seus discípulos, não por serem cristãos, mas por serem irlandeses. Sendo eles irlandeses, logo também eram bárbaros e, nos termos do documento patriciano, segundo a Igreja Bretã, não poderiam receber o mesmo batismo e o mesmo Deus, pois era um absurdo aceitar a idéia que um bárbaro irlandês pudesse ser também cristão, algo associado à *romanitas*. Assim sendo, nada impede que Coroticus fosse cristão e sequer considerasse a hipótese de que estivesse fazendo algo errado, afinal, ele só estaria perseguindo bárbaros irlandeses e vendendo-os, segundo o texto de Patrício, como escravos, aos Pictos e isto era uma atividade comum, considerando as relações entre romanos e não-romanos nesta parte do mundo no século V.

Embora a interpretação de Muirchú neste trecho também concorde com a hipótese de que Coroticus pudesse se converter, há uma diferença significativa: ele já conhece o resultado dos esforços de Patrício e a falha desta tentativa. Assim sendo, ele cria um final

---

<sup>490</sup> “Patricius autem per epistolam ad uiam ueritatis reuocare temptauit” (*Vita Sancti Patricii*: XXIX).

para esta trama. Muirchú diz que o tirano, mesmo apesar das salutares censuras de Patrício, apenas escarneceu, zombou dele<sup>491</sup>. Por este motivo, Muirchú relata no fim do primeiro livro de sua *Vita Sancti Patricii* que Patrício novamente faz uma espécie de oração, proferindo suas poderosas palavras e diz: “Senhor, se podes fazer isto, expulsa este homem pérfido do tempo presente e futuro<sup>492</sup>”. Não muito tempo depois disto, segundo narra Muirchú, “Coroticus, estando no meio da assembléia, na presença daqueles homens, foi transformado em uma raposa e fugiu imediatamente. Desde aquele dia e hora ele desapareceu para sempre, como um fluxo de água<sup>493</sup>”.

Leslie Ellen Jones diz que a raposa significa para a cultura céltica um animal marginalizado, integrado, mas vivendo na periferia da sociedade humana, nem totalmente domesticado e nem totalmente selvagem, às vezes odiado pelos problemas que causa, em outros momentos admirado por sua astúcia<sup>494</sup>. Segundo a autora, na narrativa de Muirchú, Coroticus é, enquanto raposa, ao mesmo tempo, um rei e alguém que está à margem, que fez a transição do centro à periferia. Outra explicação apresentada por ela é que se trata de uma imagem mítica relacionada aos sacrifícios humanos, um fenômeno religioso presente entre os celtas. Frequentemente os mitos relacionados aos sacrifícios humanos sugerem esta troca de um humano por um animal, como no conto bíblico de Abraão e Isaque, lembra a autora.

Nagy pergunta se Coroticus então é, finalmente, humano ou animal. O autor ressalta que este não seria o primeiro caso em que Muirchú estabelece uma demarcação sobre um

---

<sup>491</sup> “Cuius salutaria deridebat monita” (*Vita Patricii*, XXIX: 5).

<sup>492</sup> “Domine si fieri potest expelle hunc perfidum de praesenti saeculoque futuro” (*Vita Patricii*, XXIX: 7).

<sup>493</sup> “Tunc ille cum esset in medio foro ilico uulpeculi miserabiliter adrepta forma profectus in suorum praesentia ex illa die. Illaque hora uelut fluxus aquae transiens nusquam comparuit” (*Vita Patricii*, XXIX: 11-15).

<sup>494</sup> Apresentação feita por Leslie Ellen na Conferência céltica da University of California, em Santa Mônica, Califórnia, Estados Unidos (19 de março de 2000).

inimigo de Patrício e que Mac Cuill, por exemplo, como uma maneira de ter a monstruosidade de seu comportamento sublinhada, é mencionado como ciclope, que também figura na categoria de marginalizado, entre o humano e o não-humano, o disforme. A metamorfose de Coroticus também é um símbolo da autoridade do Santo, afirma o autor. Trata-se de mais uma manifestação do poder de Patrício sobre a natureza. O autor explica que Coroticus está agora entre o humano e o animal, entre o cristão e o pagão e Patrício é o responsável por compreender e administrar esta ambiguidade, pois ele está diretamente relacionado a este acontecimento<sup>495</sup>.

O segundo livro da *Vita Sancti Patricii* começa com mais um de seus prodígios.

Vamos ver como Muirchú o descreve:

Depois disso, em um certo dia caminhando passou e não viu uma cruz, que tinha sido colocada perto do caminho. Isto, todavia, o condutor do carro viu e aquele homem disse. Quando eles vieram a um certo aposento em que pararam e começaram a orar antes da refeição, o condutor do carro, eu digo, disse: “eu vi a cruz colocada perto do caminho pelo qual passamos”. Mas aquele Patrício, deixando o aposento para trás, pelo caminho em que tinha vindo, orou avançando até a cruz e onde viu o sepulcro e perguntou ao morto sepultado naquela tumba que morte tivera e se vivera sob a fé. O morto respondeu: “vivi como um gentio e aqui fui sepultado. Uma certa mulher também vivendo em outra província teve um filho morto que tinha longamente se separado dela e com aquela mulher estranha ele foi sepultado. Mas depois de alguns dias a mãe lamentou chorando em luto o filho perdido e que por um erro indiscriminado pensando ser o sepulcro daquele homem gentio a tumba do seu próprio filho colocou a cruz ao lado do gentio”. E por esta causa, como Patrício disse, não viu a cruz, pois isto foi o lugar de sepultura de um gentio. E depois disso aconteceu uma virtude maior do que o morto falar e que ele debaixo da fé de cristo falecido pudesse conhecer e perto daquela alma o mérito da cruz pudesse ser colocado como um verdadeiro sinal de demarcação<sup>496</sup> (*Vita Sancti Patricii*, Segundo livro: II).

---

<sup>495</sup> NAGY. Op. Cit. P. 108-109.

<sup>496</sup> Inde etiam in die quadam ingrediens crucem quae erat iuxta uiam sitam non uidens praetergressus est Hanc tamen auriga uidit et ille dixit cum ad hospitium quoddam quo tenderat peruenissent et orare ante prandium coepissent dixit inquam auriga “Uidi crucem iuxta uiam per quam uenimus positam”. At ille Patricius dimisso

Esta parte da *Vita Sancti Patricii* também está relacionada com a autoridade de Patrício e o apresenta como aquele que coloca as coisas em seu devido lugar, que porta a justiça até mesmo aos mortos. O cristão estava morto e ninguém poderia saber que ali jazia alguém que durante a vida acreditou em Cristo, nem mesmo Patrício, quando passou por lá a primeira vez, o soube. E isto por falta de demarcação, por causa de um engano, que precisava ser corrigido, pois, somente assim, o cristão estaria devidamente enterrado. Desta forma, o pagão morto por alguns minutos falou, teve tempo de contar toda sua história, respondendo ao questionamento de Patrício. É importante observar que, segundo a forma que Muirchú constrói a apresenta a imagem de Patrício, a obra estando já perto de seu fim, o fato dele conversar com o morto já pode ser colocado em segundo plano, afinal, antes deste trecho Patrício já trouxe à vida dois homens e um cavalo. Assim sendo, recebe maior destaque o fato de que, porque o pagão fez o seu relato, agora a cruz estará na posição adequada, em cima da sepultura do cristão.

Outra referência que este trecho estabelece é o relacionamento entre pagão, cristão e missionário. Patrício é como um embaixador, um elo e juiz entre os dois grupos. Quando o homem descrito como um Ciclope apareceu, ele estava lá. Da mesma maneira, quando Coroticus foi transformado em uma raposa, perambulando entre a humanidade e a bestialidade, isso ocorreu por intermédio de Patrício e, por fim, o santo é apresentado neste trecho como o meio de comunicação entre a religião irlandesa que era e a que é, o passado pré-cristão e o cristianismo triunfante introduzido por ele. O personagem de Muirchú é

---

hospito per uiam quam uenerat ad crucem pergens orauit et sepulchrum ibi uiderat et mortuum in illo busto sepultum interrogauit qua morte abierat et si sub fide uixerat. Respondit mortuus: “Gentilis uixi et hic sepultus fui quaedam etiam mulier in alia poruincia degens mortuum filium qui se longe separatus erat habuit et illa absente sepultus est, at post aliquot dies lugens mater omissum filium planxit et indiscreto errore sepulchrum gentilis hominis sui filii bustum esse putans crucem iuxta gentilem possuit”. Et ob hanc causam ut Patricius dixit crucem non uiderat quia sepulturae gentilis locus fuit et uirtus maior inde surrexerat ut mortuus loqueretur et qui sub fide defunctus erat Xristi sciretur et iuxta illum almae crucis fieret meritum signo in uero terminio posito.

aquele que conhece os símbolos e seus específicos lugares, o homem que é capaz de demarcar e estabelecer todos os índices culturais e gerir o relacionamento entre eles, neste período de apresentação, transmissão e sistematização dos valores cristãos. É a transição da idolatria à religião da verdade, da escuridão à luz, da ignorância ao conhecimento, do pagão ao cristão e Patrício é o responsável por este ordenamento. Esta é a imagem construída e apresentada por Muirchú.

O'Loughlin explica que Muirchú vê a religião pré-cristã na Irlanda como um momento de preparação para o cristianismo, tendo como ápice a chegada de Patrício e sua pregação do evangelho na Ilha. Desta maneira, o cristianismo não seria um rompimento com esta religião irlandesa do passado, mas uma continuidade. Esta idéia que Muirchú faz desta relação paganismo-cristianismo, diz o autor, tem um importante impacto em sua obra, o que pode ser percebido na passagem que analisamos acima. A conversão de um povo, para Muirchú, é como o ato do batismo, diz O'Loughlin. Ele tem três estágios: primeiro, há um período de preparação, que pode ser caracterizado pelas palavras dos pagãos irlandeses e suas relações com Patrício; depois há o encontro com o ministro do batismo, que apresenta uma série de questionamentos que provoca a decisão de rejeitar Satanás e se tornar um cristão. A disputa entre Patrício e os druídas representa este segundo momento; e, por fim, o ritual da água, que tem relação com o maior momento da obra de Muirchú, a vigília da Páscoa, quando a Irlanda seria batizada por um apóstolo perfeito. A cristianização da Irlanda então pode ser entendida como um processo e a conversão é uma performance<sup>497</sup>.

A seguir, Patrício recebe a visita de um anjo que lhe fala acerca de sua própria morte e então ele decidiu tomar o rumo de Armagh, terra que, segundo Muirchú, ele amava

---

<sup>497</sup> O'LOUGHLIN. Op. Cit., 2005. P. 123-129.

mais que todas as outras<sup>498</sup>. Novamente vemos duas imagens que estão presentes em outros lugares da obra, a primeira, mostrando Patrício em contato direto com a divindade, que lhe narra fatos particulares, e a segunda, reforçando o vínculo do santo com Armagh. Na sequência, aparece uma outra menção às escrituras, justificando sua autoridade por meio de sua semelhança com outros profetas de Deus. Patrício vê próximo do caminho um arbusto que, apesar de incendeado, não se queimava “assim como tinha acontecido com Moisés<sup>499</sup>”.

As duas justificativas da autoridade de Patrício agora aparecem juntas, pois, além de lhe acontecer o mesmo fenômeno que tinha se apresentado a Moisés no passado, de dentro do arbusto em chamas, Uictor, que segundo a narrativa é um anjo que costumava visitar Patrício frequentemente, lhe dá outras direções, pois ainda não era hora de ir para Armagh. Se ele fizesse isso, poderia pedir quatro coisas e estas lhe seriam dadas. E estas quatro petições atendidas são: 1) que em Armagh sua ordenação seja feita; 2) qualquer um que cantar o hino composto sobre você no dia em que estiver deixando o corpo terá a penitência de seus pecados julgada por você; 3) que os descendentes de Díchu que te aceitarem de bom grado sejam dignos de receber a misericórdia e não pereçam; 4) Que todos os irlandeses no dia do juízo sejam julgados por você assim como foi dito sobre os apóstolos: “sentando-vos julgarão as doze tribos de Israel”, assim como você deve “julgar aqueles dos quais foi apóstolo”<sup>500</sup>.

Desta forma, podemos notar que, para Muirchú, a voz que Patrício diz ter ouvido em sua *Confessio*, que foi fundamental para sua decisão de deixar a Britânia e voltar à

---

<sup>498</sup> “Ideo ad Ardd Machae misit quam prae omnibus terris dilexit” (Vita Patricii, Liber II: IV).

<sup>499</sup> “Sicut antea Moysi poruenerat” (Vita Patricii, Liber II: V).

<sup>500</sup> “Prima petitio ut in Ardd Machae fiat ordinatio tua. Secunda petition ut quicumque ymnum qui de te conpositus est in die exitus de corpora cantauerit tu iudicabis poenitentiam eius de suis peccatis. Tertia petitio ut nepotes Dichoin qui te benigne susceperunt misericordiam mereantur et non pereant. Quarta petitio ut Hibernenses omnes in die iudicii a te iudicentur sicut dicitur ad apostolos: “Et uos sedentes iudicabitis duodecim tribubus Israel” ut eos quibus apostolus fuisti iudices” (Vita Sancti Patricii, Liber II: VI).

Irlanda, se dedicando à cristianização de povos que ele antes considerava bárbaros e que o tinham colocado em cativeiro, era a de um anjo e não a de um irlandês. Este Uictor, do qual Muirchú fala, parece ser o mesmo Uictoricus que apareceu no sonho de Patrício. Na *Confessio*, ele é mencionado aparecendo uma vez para dar uma mensagem específica. Já no texto de Muirchú ele diz que Uictor lhe aparecia frequentemente e o guiava, lhe dando direções e conselhos, era um elo de comunicação entre ele e Deus. Outro ponto importante deste trecho é que agora o vínculo de Patrício com Armagh e com a Irlanda é definitivo. Agora, o personagem de Muirchú é apresentado como o apóstolo eterno dos irlandeses, bispo de Armagh. Todos os irlandeses deverão ser julgados por Patrício, todos deverão “comparecer diante dele no dia do juízo final”<sup>501</sup>, pois ele, pelo fato de os ter cristianizado, é responsável pelos mesmos. Assim sendo, Patrício é o homem de maior autoridade quando o assunto é o cristianismo na Irlanda. Finalmente, temos a imagem do Apóstolo dos irlandeses que irá influenciar uma série de obras posteriores e que para sempre será motivo de análise e debate, ocupando as páginas dos livros relacionados aos estudos patriciológicos.

No capítulo VII do segundo livro da *Vita Patricii*, Muirchú apresenta a data que será até os dias atuais considerada o dia da morte de São Patrício. No dia 17 de Março, Patrício morre, com a idade de 120 anos, o que, segundo Muirchú, é celebrado todos os anos em toda a Irlanda<sup>502</sup>. Mais uma vez ocorre a comparação entre Patrício e a figura bíblica de Moisés, que também morreu com esta idade. A continuação do texto diz que no dia da morte de Patrício não houve noite e durante os doze dias seguintes naquela província onde

---

<sup>501</sup> Vita Sancti Patricii, Liber II: VI.

<sup>502</sup> No documento lê-se: “in die XUI kalendas Aprilis”. Bieler traduziu por: “On the seventeenth day of March”. David Howlett, por sua vez, traduziu o trecho de forma mais literal, acrescentando “17 de Março” entre parênteses: “On the sixteenth day of the Kalends of April (I.e. 17 March). XUI Kalendas Aprilis/16 do calendário de Abril equivale ao dia 17 de março. Muirchú conta os dias de forma reversa a partir do calendário do mês seguinte. Assim, o 16º dia do calendário de Abril é o 16º dia antes do dia primeiro de Abril, o que equivale a 17 de Março.

as suas exéquias eram completadas o mesmo aconteceu, tamanha a grandiosidade daquele homem. A partir daí Muirchú passa a narrar suas exéquias. Anjos ficaram vigiando o corpo do santo e diversos homens oraram e cantaram salmos. Novamente, as escrituras são mencionadas para corroborarem com o que está sendo dito. Assim que os anjos que vigiavam o corpo de Patrício ascenderam ao céu, enviaram um odor muito suave, como se fosse mel e uma fragância como a do vinho, para que se cumprisse o que tinha sido dito nas consagrações de Jacó<sup>503</sup>. O lugar onde Patrício seria enterrado foi escolhido pegando-se dois bois e deixando-os partir para onde quisessem e onde quer que parassem lá deveria ser construído uma igreja em homenagem a ele e este lugar é DownPatrick, onde, segundo Muirchú, está o corpo de Patrício. Quando cavaram sobre o lugar onde o corpo estava, para lá construírem uma igreja, havia fogo em erupção da sepultura, diz Muirchú.

Até mesmo depois de sua morte, sinais e maravilhas continuam ocorrendo em torno de Patrício, demonstrando a todos que ele era um escolhido por Deus para o trabalho missionário na Irlanda e que os sinais divinos que lhe acompanharam durante toda sua vida ainda poderiam ser notados, assim como o efeito de seu trabalho de cristianização também poderia ser observado por todas as partes. Thomas O'Loughlin afirma que quando Muirchú escreve sobre Patrício, ele se vê inserido na tradição bíblica, em continuação com os escritores bíblicos, o hagiógrafo acredita estar fazendo por Patrício o mesmo que os evangelistas fizeram por Jesus, mostrando que ele era o Cristo<sup>504</sup>.

Muirchú constrói em sua *Vita Sancti Patricii* a imagem de um Patrício poderoso, envolto em grandes feitos, sob a proteção de Deus, suas mensagens e acompanhamentos, operando inúmeros sinais, maravilhas e prodígios, sendo representante divino na Irlanda,

---

<sup>503</sup> “Ecce odor filli mei tamquam odor agri pleni quem benedixit Dominus” (*Vita Patricii*, Liber II: X).

<sup>504</sup> O'LOUGHLIN, Thomas. Op. Cit. 2005. P. 13.

repleto de autoridade, geralmente manifesta por meio de sua palavra e de suas ações. Ele é comparado a Jonas, em Nínive. Ele é como João Batista no deserto, que só não se alimenta somente de gafanhotos e mel silvestre por causa dos pagãos. Ele é como Paulo, recebendo ensinamentos aos pés de Gamaliel. Patrício tem a mesma idade de Cristo quando começa seu sacerdócio e morre com a mesma idade de Moisés. Patrício recebe a visita constante do anjo Uictor/Uictoricus. Ele é muito maior que Paládio, pois este falhou, morreu nas fronteiras dos Pictos. Ele supera os druidas do rei Loiguire, que, na obra de Muirchú, é uma espécie de rei geral, ou alto rei (*high king*), na Irlanda. Patrício celebra a páscoa em território pagão, apagando para sempre o fogo do paganismo, vencendo o equivalente irlandês de Nabucodonozor e Herodes. Assim, ele é como Moisés, Samuel e todos os apóstolos. Patrício também é como Daniel.

O santo supera Macc Cuill, conduz à morte e traz novamente à vida um de seus homens, faz o mesmo com o cavalo de Dáire e estabelece a vida deste também, recebe Armagh como herança, vence Coroticus transformando-o em uma raposa, condenando-o a viver à margem da sociedade, figurando como uma besta, não mais humano e nem rei, figura metamorfa, assim como o Cíclope, transitando entre dois mundos possíveis, como uma representação desta mescla entre paganismo e cristianismo. Patrício conversa com o pagão morto, conhece sua história e dá paz ao cristão enterrado ao seu lado, colocando, finalmente, a cruz em lugar apropriado, ele conversa com o anjo no meio do arbusto em chamas. Patrício tem anjos vigiando seu corpo, que quando vão embora fazem sentir um cheiro suave, assim como ocorreu com Jacó. Patrício será o responsável por todos os irlandeses no dia do juízo final.

Ou seja, todas as representações que a mente de Muirchú conseguiu conceber, ele colocou em sua obra para fazer de Patrício o cristianizador dos irlandeses, aquele que veio

para libertar a Irlanda do reino da escuridão do paganismo trazendo a luz, atendendo aos desígnios divinos, fixando sua sede em Armagh, a Roma da Irlanda e se tornando o Apóstolo dos Irlandeses, assim como Pedro. Esta é a imagem que Muirchú elabora, sistematiza e apresenta da cristianização dos irlandeses e de Patrício. Passamos agora à análise do *Tractatus de Purgatorium*.

### 3.3- Patrício de acordo com o *Tractatus de Purgatorium Sancti Patricii*

#### *Apostoli Hibernensis*<sup>505</sup>

Como vimos no segundo capítulo, o *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* é uma obra do século XII, produzida no contexto de interação política, religiosa e cultural entre irlandeses e normandos. A edição que utilizamos aqui é a publicada por Robert Easting, que até o momento da redação desta Tese de Doutorado é a mais recente<sup>506</sup>. Na obra de Easting há três traduções em inglês médio do Purgatório de São Patrício. A mais antiga delas tem o título de *St Patrick*, pode ser encontrada em uma obra chamada *South English*

---

<sup>505</sup> Tratado do Purgatório de São Patrício apóstolo dos irlandeses.

<sup>506</sup> EASTING, Robert. *Op. Cit.* 1991. Nossa idéia inicial era utilizar o manuscrito contido no *Florilegium Insulae Sanctorum Hiberniae*, editado por Thomas Messingham (1624). Foi o próprio Easting, professor de língua e literatura inglesa na Victoria University, em Wellington, Nova Zelândia, que nos aconselhou a utilizar sua edição. Ele nos explicou que Messingham não apresenta o *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis* em sua totalidade, tal qual o documento aparece nos melhores manuscritos anteriores. Antes da edição de Easting ser publicada, tínhamos as seguintes edições do *Tractatus*: “Messingham, Thomas. *Florilegium insulae sanctorum seu vitae et actae sanctorum Hiberniae* (Paris, 1624: 86-109)”; “Colgan, John. *Triadis thaumaturgae seu diuorum Patricii Columbae et Brigidae, trium veteris et maioris Scotiae, seu Hiberniae sanctorum insulae...acta...*, II (Louvain, 1647: 273-81)”; “Migne, J. -P., PL, clxxx, 971-1004”; “Mall, E.. *Zur Geschichte der Legende von Purgatorium des heil. Patricius*. RF, vi (1889: 139-97)”; “Jenkins, T.A.. *The Espurgatoire Saint Patriz of Marie de France, with a Text of the Latin Original*. The Decennial Publications of the University of Chicago, ist series, vii (1903: 235-327)”; “Zanden, C.M. Van der. *Etude sur le Purgatoire de Saint Patrice, accompagnée du texte latin d’Utrecht et du texte anglo-normand de Cambridge* (Amsterdam, 1927)”; “Warnke, Karl. *Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice der Marie de France und seine Quelle* (Bibliotheca Normannica 9, Halle/Saale, 1938)” e “Caerwyn Williams, J.E.. *Welsh Versions of Purgatorium S. Patricii*, *Studia Celtica*, viii-ix (1973-74: 121-94).

*Legendary*, um manuscrito hagiográfico anglo-saxão publicado no século XIII. As duas traduções posteriores, conhecidas como *Owayne Miles*, podem ser encontradas, a primeira, no *Auchinlek manuscript*, um codex de narrativas medievais que contém vidas de santos e contos sobre histórias de conversões, e a segunda, fim do século XIV ou início do XV, está disponível na coleção de *manuscritos de Cotton*<sup>507</sup> e no *Livro de Brome*, biblioteca da Universidade de Yale. O autor apresenta ainda um texto em prosa, do século XV, chamado *The Vision of William of Stranton*, que narra outra visão do purgatório de São Patrício por William de Straton (1406 ou 1409) e, por fim, a edição completa do *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*<sup>508</sup>.

H. de Saltrey começa sua narrativa dizendo que tem conhecimento de que o “abençoado Papa Gregório”<sup>509</sup> relatou muitas coisas sobre o que acontece com as almas depois que elas deixam seu corpo terreno, entre elas, que anjos, bons ou ruins, estão presentes no momento que as almas partem e que elas recebem tratamento adequado cada uma de acordo com seu

---

<sup>507</sup> A coleção de manuscritos chamada em inglês de Cotton Collection tem este nome porque pertencia originalmente a um antiquário inglês, que colecionava livros, documentos, moedas etc, chamado Sir Robert Cotton (1571-1631). Em 1700 estes manuscritos foram doados pelo neto de Cotton para formação de um arquivo público. Em 1753 eles foram transferidos para o British Museum, em Londres. Sua biblioteca de documentos históricos se tornou a base da coleção de manuscritos da British Library. Esta coleção apresenta uma série de fontes primárias relacionadas à história e à literatura inglesa, datadas da metade do século XII até o fim do século XV. Cotton marcava os livros de sua biblioteca colocando no topo de cada grupo de impressões o busto de um imperador romano ou uma figura imperial feminina e estabelecia demarcações com letras e números, gerando títulos como “Tiberius B.III” ou “Cleopatra F.VI”. A primeira publicação deste catálogo apareceu em 1802 e em 1986 foi publicada em Londres uma edição microfilmada da coleção de Cotton dividida em 7 partes: 1) Julius, Augustus e Tiberius; 2) Caligula e Claudius; 3) Nero, Galba e Otho; 4) Vitellius; 5) Vespasianus; 6) Titus; 7) Domitian, Cleopatra, Faustina e Appendix. A primeira sessão da segunda parte, chamada então de “Cotton Caligula”, apresenta o manuscrito do Tratado do Purgatório de São Patrício. Cf. Harvey, Paul. “Medieval Literary and Historical Manuscripts in the Cotton Collection”. London: British Library, 1985.

<sup>508</sup> EASTING. Op. Cit. 1991. P. 19-20.

<sup>509</sup> “Beatum papam Gregorium” (*Tractatus*: 13;14). Tal qual sistematizado por Easting, o documento é dividido em linhas, somente algumas partes apresentam título. Por este motivo, sempre citaremos a obra como “*Tractatus*”, para “*Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*”, acompanhado do número da linha ou das linhas correspondentes a o trecho mencionado.

mérito<sup>510</sup>. Se devem algo, há uma punição após a morte, uma pena purgatorial. Elas são fisicamente atormentadas de acordo com as punições preparadas por Deus. A este pensamento, o autor compara as idéias do “abençoado Agostinho”<sup>511</sup>, para quem as almas dos mortos são contidas em receptáculos e ficam aguardando desde o período da morte até a ressurreição final, descansando ou sofrendo, de acordo com o mérito de cada uma<sup>512</sup>. Todavia, tanto Gregório quanto Agostinho dizem que os espíritos imateriais, ou incorpóreos, são “torturados pela tormenta do fogo”<sup>513</sup>. Segundo o autor do *Tractatus*, a história que ele contará confirma isso.

O autor precisa garantir que sua narrativa é verídica, que ela tem fundamento e merece credibilidade. Por isso, ele começa mostrando que sua obra está amparada por dois nomes bastante conhecidos dos Cristãos, Agostinho e Gregório. Ou seja, ele recorre a dois grandes personagens da tradição cristã para justificar sua história. Sua intenção é fundamentar a narrativa em uma tradição pré-existente. Do início ao fim do *Tractatus*, esta questão da autoridade garantidora da integridade da narrativa é importante. Isto faz com que o Purgatório seja apresentado aos leitores da obra como um lugar conhecido, mencionado por cristãos importantes, o que não somente confirma sua existência, mas também mostra aos possíveis interessados em fazer peregrinações ao local, que uma jornada desta natureza seria abençoada pela Igreja.

A primeira vez em que o nome de Patrício aparece no interior da obra, ele é apresentado acompanhado de um problema, pois H. de Saltrey se refere a ele como “o

---

<sup>510</sup> “In multis enim exemplis que proponit ad exitum animarum angelorum bonorum siue malorum presentiam adesse dicit, qui animas pro meritis uel ad tormenta pertrahant uel ad requiem perducant (*Tractatus*: 18-20).

<sup>511</sup> “Beatus Augustinus” (*Tractatus*: 58).

<sup>512</sup> “Dicti uero beatus Augustinus animas defunctorum post mortem usque ad ultimam resurrectionem abditis receptaculis contineri, sicut unaqueque digna est, uel in requiem uel in erumpnam” (*Tractatus*: 58-60).

<sup>513</sup> Quod et beatus Augustinus et beatus Gregorius incorporeos spiritus dicunt pena corporalis ignis posse cruciari, ista uidentur etiam affirmari narratione (*Tractatus*: 60-62).

grande São Patrício”, que é “o segundo depois do primeiro<sup>514</sup>”. Isto significa que, de acordo com esta interpretação, existiram dois Patrícios. Por isso, a distinção feita nesta parte do *Tractatus* entre *primus* e *secundus*. Easting afirma que, possivelmente, o autor do documento está se referindo à tradição irlandesa que relaciona Paládio e Patrício<sup>515</sup>. Mas, diferente de Zimmer, ele entende que se trata de duas pessoas que tinham o mesmo nome. Assim, teríamos o “velho Patrício” (*Sén-Patric*, em irlandês) e o “segundo Patrício”. Michel Picard também se refere a este problema<sup>516</sup>. Todavia, a questão dos “dois patrícios” é até hoje uma problemática não resolvida, conforme abordamos<sup>517</sup>.

Para o trabalho desenvolvido nesta Tese de Doutorado importa que H. de Saltrey estava se referindo ao Patrício da *Confessio* e *Epistola*, o mesmo que foi retratado por Muirchú na *Vita Sancti Patricii* e que, neste período, era considerado o cristianizador dos irlandeses. Isto pode ser facilmente confirmado se lermos as duas primeiras frases deste trecho do *Tractatus* em sequência, deixando de lado a informação que foi colocada por H. de Saltrey somente para que ele se certificasse de que os receptores da obra entenderiam que ele estava falando do *Magnus Patricius* (São Patrício) e não do *primus Patricius* (Paládio). Assim temos: “Foi nos dito que o grande São Patrício, quando ele estava pregando a palavra de Deus na Irlanda...<sup>518</sup>”. Definitivamente, é do autor da *Confessio* e da *Epistola* que H. de Saltrey está falando. Além do mais, o restante do trecho (acompanhado por milagres, ansioso por convencer os homens bestiais desta terra a deixar o mal, etc) só pode se referir ao famoso São Patrício, pois Paládio, segundo as narrativas irlandesas que

---

<sup>514</sup> “Dictur ‘Magnus’ sanctus Patricius, qui a primo est secundus” (*Tractatus*: 78).

<sup>515</sup> EASTING. Op. Cit. 1991. P. 237.

<sup>516</sup> PICARD; PONTFARCY. Op. Cit. 1985. P. 45-46.

<sup>517</sup> Cf. Primeiro Capítulo; T.F. O’Rahilly. Op. Cit. 1942; BIELER; Ludwig. Was Palladius surnamed Patricius? *Studies* 32, p. 323-326, 1943; e CARNEY, J. The problem of Saint Patrick, Dublin: 1961.

<sup>518</sup> “Dictur ‘Magnus’ sanctus Patricius (...) qui dum in Hybernia uerbum Dei predicaret atque miraculis gloriosis chorus/-caret, studuit bestiales hominum illius patrie animos terrore tormentorum infernalium a malo reuocare et paradysi gaudiorum promissione in bonum confirmare” (*Tractatus*: 78-82)

circulavam no tempo do autor do *Tractatus*, principalmente a *Vita Sancti Patricii* de Muirchú, teria falhado em fazer a obra de Deus e morrido na fronteira dos Pictos, conforme vimos no tópico anterior.

No trecho a seguir, o narrador diz que ele mesmo tem um conhecimento sobre a bestialidade dos irlandeses<sup>519</sup>, uma vez que já havia visitado o país. Ele conta uma história para exemplificar o que está dizendo, fala sobre um homem que já em idade avançada, ao perceber que estava diante de um monge, um sacerdote, resolve confessar, dizendo que nunca tinha recebido os sacramentos de Cristo e que queria recebê-los estando eles perto da páscoa<sup>520</sup>. Vamos ver como esta história se desenvolve:

Quando ele terminou de fazer sua confissão, eu lhe perguntei, por meio do intérprete, se alguma vez ele tinha matado um homem. Ele respondeu que não sabia ao certo se tinha matado somente cinco ou mais que isso. E ele contou isso como se ele de certa forma fosse inocente, tendo matado tão pouco. Além do mais, ele também contou que tinha ferido a muitos e que não sabia se eles tinham morrido ou não. Ele não sabia que o homicídio era um pecado abominável. Quando eu contei a ele que isto era um pecado gravíssimo e que ele havia ofendido seu criador com risco de condenação, ele respondeu que estava disposto a sofrer e cumprir, sem a menor resistência, o que eu lhe prescrevesse como meio de absolver seus pecados. De fato, os homens deste país têm uma espécie de disposição natural de forma que eles estão mais inclinados a fazer o mal por causa da ignorância do que pessoas de outro país, eles também são mais firmes e mais rápidos em arrepender-se, uma vez que aprendem seu erro. Por isso, eu apresentei esta história de modo a mostrar sua bestialidade<sup>521</sup> (*Tractatus*: 92-105).

---

<sup>519</sup> “Eos uero, inquit relator horum, bestiales esse, ueraciter et ipse comperi” (*Tractatus*: 82-84).

<sup>520</sup> Cum enim essem in patria illa, accessit ad me uir quidam ante Pascha cano quidem capite et etate decrepita, dicens se corporis et sanguinis Christi nunquam percepisse sacramentum et in illo die proximo Pasche se tanti sacramenti uelle fieri participem (*Tractatus*: 84-88).

<sup>521</sup> Qui cum finem confessionis sue faceret, ipsum per interpretem interrogauit, si hominem umquam interfecisset. Qui respondit se pro certo nescire si plures quam quinque tantum homines interfecisset. Ita dixit paruipendens et quasi satis innocens esset in eo quod tam paucos occidisset. Multos uero a se uulneratos asseruit, de quibus ignorauit si inde obierint an non. Putabat enim homicidium esse non peccatum dampnabile. Cui cum dicerem grauissimum hoc esse peccatum et in hoc creatorem suum dampnabiliter offendisse, quicquid illi pro peccatorum suorum absolute preciperem, gratanter suscipere et absque ulla retractacione uelle se perficere respondit. Habent enim hoc quae naturaliter homines illius patrie ut, sicut sunt alterius gentis hominibus per ignorantiam proniores ad malum, ita, dum se errare cognouerint, promptiores et stabiliores sunt ad penitendum. Hec ideo proposui ut eorum ostenderem bestialitatem.

Michel Picard interpreta este relato como uma invenção Anglo-Normanda, pois não é possível que aquele homem não soubesse que matar era um pecado uma vez que já há bastante tempo a Irlanda havia sido cristianizada<sup>522</sup>. O autor apresenta esta abordagem, pois a Irlanda é considerada cristã pela historiografia por volta do século VIII, até mesmo os povos invasores, como os Vikings, já são cristãos mais ou menos pelo século X. Uma tabela irlandesa antiga de penitenciais composta por volta do ano 800 diz que assassinato de parentes, homicídios e assassinos secretos não tem qualquer direito à remissão. Ou seja, quando o *Tractatus* foi composto, sabia-se bem que matar era pecado.

Acreditamos que esta história é narrada para abrir caminho ao Purgatório. O irlandês é apresentado como um ignorante das coisas básicas do cristianismo, um pagão. Ele é alguém que mata apenas por desconhecer que isto é errado, como se fosse algo natural. Ou seja, é preciso instruir os homens deste país sobre a doutrina cristã. Uma vez que o irlandês é em sua essência alguém inocente, que matou apenas por ignorância do mal que isso representava e que isso ofendia seu criador, ele não merece ir para o inferno. Mas, por outro lado, um assassino também não pode ir para o céu. Assim, o purgatório se faz necessário, podendo resolver uma problemática como esta. Tão logo a conversação entre os dois se desenvolve, o irlandês revela que está disposto a fazer o que o sacerdote lhe apresentar, como uma forma de se redimir do erro. A idéia que o autor pretende apresentar é de que, embora bestiais, os irlandeses eram suscetíveis à conversão, precisando apenas de instrução.

A divulgação desta imagem dos irlandeses como pessoas afastadas de Deus, ignorantes, bestiais e difíceis de serem convertidas maximiza os atos de Patrício, que teve muito trabalho para conseguir persuadi-los, valorizando sua obra. A partir destas explicações, o narrador da história pretende caracterizar a necessidade de algo mais para que Patrício

---

<sup>522</sup> PICARD; PONTFARCY. Op. Cit. 1985. p. 47.

pudesse converter os irlandeses ao cristianismo. Diferente da representação feita por Muirchú, somente a palavra de Patrício não adiantava mais, pois, segundo o documento, aquele povo era tão relutante que precisava de sinais para acreditar em Cristo, assim, exemplos eram necessários. Deste modo, a forma como o narrador conduz o seu relato abre passagem para a apresentação de uma solução para este problema. Este algo mais é um lugar onde os irlandeses finalmente podem ver o que tanto queriam e ter uma prova de como as coisas funcionam após a morte, ou seja, o Purgatório. Quem indica esta possibilidade é o próprio Cristo. Desta maneira, os irlandeses têm acesso não somente a um lugar para purgarem seus pecados, mas também um lugar de contemplação das hierarquias do além. Eles podem observar não somente o que ocorre com os ímpios, mas também o que acontece com os justos, cada um no lugar que merece. O Purgatório poderia ser o meio para que estes inocentes pecadores atingissem o paraíso. O contexto para apresentação deste lugar apropriado para purgação de pecados está então preparado.

Segundo o documento, quando Patrício tentava converter os irlandeses, falando-lhes sobre os tormentos do inferno e as alegrias do paraíso, eles lhe disseram que não se converteriam a Cristo a não ser que pudessem ver estas coisas exemplificadas, para que pudessem acreditar e ver como eram as promessas<sup>523</sup>. Então, o abençoado Patrício, devoto a Deus, se empenhou ao máximo e conseguiu a salvação dos irlandeses; fez vigílias, jejuns e orações. Quando estas coisas estavam acontecendo, Jesus Cristo, o próprio, apareceu, ao seu amado Patrício, e lhe deu o texto dos evangelhos e um báculo que, segundo o narrador da história, até estes dias são venerados na Irlanda como grandes e preciosas relíquias, e

---

<sup>523</sup> “Igitur, cum beatus Patricius, ut predixi, gentem pefatam et terrore tormentorum et amore gaudiorum ab errore conuertere uoluisset, dicebant se ad Christum numquam conuersuros nec pro miraculis que/ per eum uidebant fieri nec per eius predicationem, nisi aliquis eorum et tormenta illa malorum et gaudia bonorum posset intueri, quatinus rebus uisis certiores fierent quam promissis” (Tractatus: 110-116).

que este báculo é chamado de o báculo de Jesus. E qualquer um que seja o supremo arcebispo desta terra terá o texto e o báculo como símbolos máximos de seu poder<sup>524</sup>.

Segundo o que lemos no documento, Patrício recebeu um báculo diretamente de Cristo, assim como um livro dos evangelhos. A narrativa não diz que seriam símbolos exclusivos de Patrício, mas para qualquer um que ocupasse o sumo sacerdócio na Irlanda. Todavia, Patrício é o iniciador desta tradição, é ele quem recebe o báculo diretamente das mãos de Cristo. Esta é uma representação importante, pois ela aparecerá mais tarde em outras obras. Um exemplo disto é a *Legendae sanctorum, vulgo historia lombardica dicta*, ou, como é amplamente conhecida: *Legenda Aurea*. Esta obra, que foi escrita no século XIII pelo arcebispo de Gênova, Jacopo, foi produzida baseada em textos apócrifos, relatos hagiográficos e na tradição oral, tendo como objetivo oferecer os recursos necessários para preparação das homilias que usavam vidas de santos como exemplos para encorajar, repreender, congratular ou dizer aos fiéis qual era o caminho correto a ser seguido. A obra é dividida em vários capítulos e em um deles Jacopo cita Patrício como exemplo.

A imagem que aparece é justamente a do Santo portando um báculo. Segundo o que o autor da *Legenda Aurea* nos conta, Patrício, que, segundo ele, viveu por volta do ano 280, estava de pé pregando a paixão de Cristo ao rei dos Scotos (irlandeses) e estava apoiado em seu báculo, que, sem querer, furou o pé do rei. A narrativa prossegue relatando que o rei acreditou que aquilo estava sendo feito de propósito por São Patrício como uma forma de punição, pois, segundo ele, não era possível receber a fé em Cristo sem sofrer. Jacopo nos conta que o rei suportou pacientemente a dor. Por fim, o santo percebeu o equívoco e ficou

---

<sup>524</sup> “Pius dominus Ihesus Christus ei uisibiliter apparuit, dans ei textum ewangeliorum et baculum unum, que hucusque pro magnis de pretiosis reliquiis in Hybernia, ut dignum est, uenerantur. Idem autem baculus pro eo, quod illum dominus Ihesus dilecto suo Patricio contulit, baculus Ihesu cognominatus est. Quicumque uero in patria illa summus fuerit archiepiscopus, hec habebit, id est textum et baculum, quasi pro signo summi presulatus illius patrie” (*Tractatus*: 119-127).

estupefato pelo que tinha feito. Logo em seguida então ele fez uma oração para curar o rei e também obteve o privilégio de nenhum animal venenoso poder ali viver. Além disso, segundo se diz, relata Jacopo, esta não foi a única coisa obtida, pois a casca das árvores daquela região servem de remédio contra venenos<sup>525</sup>. Patrício passa a ser representado sempre acompanhado de um báculo. Esta é mais uma obra em que podemos observar a influência do *Tractatus*, confirmando sua importância na imaginação medieval. Vamos ver como o relato sobre o Purgatório continua:

Então o Senhor conduziu Patrício até um lugar deserto e lá mostrou a ele um fosso redondo e muito escuro por dentro. Disse-lhe que qualquer um que fosse verdadeiramente penitente e estivesse armado firmemente com a verdadeira fé, que entrasse no fosso e lá permanecesse por um dia e uma noite, seria purgado por todos os pecados que tivesse cometido durante a vida. Mas, enquanto estivesse fazendo a jornada, veria não somente os tormentos dos perversos, mas também, se permanecesse na fé, a alegria dos santos. Assim, depois que o Senhor desapareceu diante de seus olhos, o abençoado Patrício alegrou-se espiritualmente não somente por que o Senhor lhe apareceu mas também por causa do fosso que ele lhe mostrou, pelo qual esperava que o povo se convertesse de seus erros. Imediatamente ele construiu uma igreja neste lugar e lá instalou cônegos do abençoado pai Agostinho que estavam levando uma vida apostólica. Quanto ao fosso, que está no cemitério fora da parede oriental da igreja, ele o cercou com um muro, colocou portas diante dele e trancou de forma que ninguém ousasse entrar lá sem pedir permissão. Além do mais, ele confiou a chave ao prior/líder desta mesma igreja para que este a mantivesse sob sua custódia. Nos dias deste abençoado pai, muitos ingressaram no fosso impelidos pelo arrependimento, testificando após retornar que viram as alegrias e os grandes suplícios. O abençoado Patrício ordenou que os relatos deles fossem registrados na mesma igreja. Então, por causa do testemunho destas pessoas, os outros começaram a aceitar os ensinamentos de São Patrício. E uma vez que os homens eram purgados de seus pecados lá, aquele lugar foi chamado Purgatório de São Patrício. Mas o lugar da igreja recebeu o nome de *Reglis*<sup>526</sup> (*Tractatus*: 127-150).

---

<sup>525</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legendae Sanctorum, vulgo historia lombardica dicta*. Traduzido por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 307.

<sup>526</sup> “Sanctum uero Patricium Dominus in locum desertum eduxit, et unam fossam rotundam et intrinsecus obscuram ibidem ei ostendit, dicens, quia quisquis ueraciter penitens uera fide armatus fossam eandem ingressus unius diei ac noctis spacio moram in ea faceret, ab omnibus purgaretur tocius uite sue peccatis, sed et per illam transiens non solum uisurus esset tormenta malorum uerum etiam, si in fide constanter egisset,

O trecho que mencionamos acima apresenta Patrício como alguém que é sinônimo da fé cristã irlandesa e tem relacionamento íntimo com a divindade, ele é repleto de autoridade. Ele é chamado de abençoado, devoto a Deus, amado de Jesus Cristo, dele é dito que se empenhou ao máximo e, para completar, ainda viu Cristo. Por mais que Patrício tentasse, ainda não tinha obtido sucesso em converter os irlandeses. Consciente disso, ele se esforça para conseguir apresentar algo que pudesse convencer os irlandeses do erro. O próprio Cristo é quem lhe indica o caminho, o método a ser usado e que prova será demonstrada aos irlandeses. É importante observar que Patrício só consegue cumprir sua tarefa de cristianizar os irlandeses porque Cristo o ajuda nesta missão. Agora não é mais um homem que aparece para Patrício por meio de um sonho, como acontece em sua *Confessio*, ou anjos que chegam até ele para trazerem mensagens divinas ou que até cuidam do seu corpo após estar morto, como ocorre na *Vita Sancti Patricii* de Muirchú, mas é a autoridade máxima da fé Cristã, em pessoa, que vem à terra e tem com ele uma conversa particular para lhe apresentar algo que será fundamental na conversão dos irlandeses e também para toda a Cristandade, afinal, trata-se de um lugar onde o funcionamento de toda a organização celestial pode ser observada. Jesus aparece para Patrício assim como apareceu para Paulo no caminho de Damasco.

---

gaudia beatorum. Sicque ab oculis eius Domino disparente iocunditate spirituali repletus est beatus Patricius tam pro Domini sui apparitione quam pro fosse illius ostensione, per quam sperabat populum ab errore conuersurum. Statimque in eodem loco ecclesiam construxit et beati patris Avgustini canonicos uitam apostolicam sectantes in ea constituit. Fossam autem predictam, que in cimiterio est extra frontem ecclesie orientalem, muro circumdedit et ianuas serasque apposuit, ne quis eam ausu temerario et sine licentia ingredi presumeret. Clauem uero custodiendam commendauit priori eiusdem ecclesie. Ipsius autem beati patris tempore multi penitentia ducti fossam ingressi sunt, qui regredientes et tormenta se maxima perpeccos et gaudia se uidisse testati sunt. Quorum relationes iussit beatus Patricius in eadem ecclesia notari. Eorum ergo attestacione ceperunt alii beati Patricii predicationem suscipere. Et quoniam ibidem homo a peccatis purgatur, locus ille Purgatorium Sancti Patricii nominatur. Locus autem ecclesie Reglis dicitur” (*Tractatus*: 127-150).

Como pudemos observar no trecho do *Tractatus* que estamos analisando, o narrador nos conta que assim que Jesus se retirou, Patrício ficou duplamente feliz, tanto por ter visto Cristo, quanto por ter um argumento para conversão dos irlandeses. Assim, a autoridade de Patrício aumenta cada vez mais. Agora ele faz parte de um grupo seletivo daqueles que tiveram uma experiência direta com a pessoa máxima da religião cristã. Além do mais, Patrício agora tem algo a mostrar para aqueles que apresentaram relutância em aceitar o cristianismo somente pelas palavras de sua pregação, tem o testemunho daqueles que já foram ao purgatório e podem voltar para contar sua experiência<sup>527</sup>, o que auxilia na conversão de muitos, e também o báculo, relíquia que, segundo o *Tractatus*, até os dias em que a obra foi escrita poderia ser vista na Irlanda. Jesus, então, mostra para Patrício o lugar onde há uma entrada para o Purgatório. Este fica *In locum desertum*. Na tradição irlandesa na qual o *Tractatus* está inserido este lugar é associado com Lough Dergh, no condado de Donegal, próximo da fronteira com a Irlanda do Norte, conforme vimos no capítulo anterior.

Neste lugar, segundo o trecho mencionado do *Tractatus*, Patrício construiu uma igreja e confiou-a aos cônegos agostinianos, o que caracteriza a intenção de H. de Sautreuil em ligar o nome de Patrício ao do “Pai Agostinho” (*Patris Avgustini*), possivelmente, uma tentativa de justificar a presença dos agostinianos na Irlanda. Apesar de um lugar conhecido da cristandade, só se entrava lá com autorização, sendo Patrício e seus descendentes espirituais os responsáveis por administrar estas peregrinações. Ou seja, Patrício e aqueles que se associavam ao seu nome detinham o poder de ida e vinda sobre a entrada do Purgatório. Eilenn Gardiner afirma que uma das características desta obra, que a distingue da maioria

---

<sup>527</sup> Não basta só ter ido ao purgatório, é necessário voltar, pois muitos morrem lá. É importante pois retornar para contar aos outros as experiências. É como explica o mitólogo Joseph Campbell, o herói precisa retornar para compartilhar das experiências que teve em um mundo fantástico e diferente. CAMPBELL, Joseph. O Herói de Mil Faces. São Paulo: Editora Cultrix/Pensamento, 1995.

das outras visões sobre o Purgatório, é que o lugar pode ser presenciado fisicamente. Não há separação do corpo, todas as experiências são assumidas enquanto experiências corporais<sup>528</sup>. Jacques Le Goff também concorda que esta caracterização do Purgatório como um lugar geograficamente localizável, que possui uma entrada terrestre, é algo totalmente novo na história do além cristão<sup>529</sup>. O autor considera que, com o *Tractatus* de H. de Saltrey, vemos acontecer o nascimento literário do Purgatório, um fenômeno pertencente à época da passagem do século XII para o século XIII.

Le Goff diz que o importante com relação a este culto ligado ao nome de São Patrício e ao *Tractatus de Purgatorio* é que daí em diante passa a existir um nome que descreve este novo lugar no além. Assim, passa a existir um terceiro lugar, chamado *Purgatorium*, ao lado do Inferno e do Paraíso. O autor pergunta: O que poderia haver de mais conforme com as crenças daquele tempo, em que a cartografia localizar o Paraíso em continuidade com o mundo dos vivos? À medida que este processo de espacialização do Purgatório vai se desenvolvendo, diz Le Goff, os vivos têm que encontrar estas entradas e estabelecer comunicação com a terra. É importante observar que o grande êxito do Purgatório de São Patrício reforçará a imagem de que para se adentrar o Purgatório é necessário ir até este poço.

O autor sustenta a tese de que até o fim do século XII o substantivo *Purgatorium* não existe, logo, não há purgatório. Só é possível encontrar nos textos adjetivos como *purgatorius* e *purgatoria* em algumas famosas expressões: *ignis purgatorius*, *poena purgatoria* e *poenae purgatoriae*. Também podemos localizar termos como: *flamma*, *forna*,

---

<sup>528</sup> GARDINER, Eileen. *Medieval visions of heaven and hell: a sourcebook*. USA: Taylor & Francis Inc., 1993. P 152.

<sup>529</sup> LE GOFF, Jacques. Op. Cit. 1995.

*locus e flumen*. Mas não *Purgatorium*. Por este motivo, o autor diz que o aparecimento deste substantivo representa a “tomada de consciência do Purgatório como um lugar” e isto é o que caracteriza o ato de nascimento do Purgatório. Le Goff afirma que os clérigos medievais sabiam bem que existe uma ligação entre as palavras e as coisas, assim como entre a alma e o corpo. Pensamento que aplica-se à origem do termo *Purgatorium*. Para que o purgatório nasça é necessário que vários elementos ganhem consistência, como a noção de ponto intermédio, por exemplo, diz o autor. Assim sendo, ele acredita que houve uma formação secular de vários elementos e que os mesmos foram estruturados para se transformarem no Purgatório no século XII<sup>530</sup>.

Tom Sjöblom, em seu artigo *The irish origins of Purgatory*, concorda com Le Goff acerca da necessidade desta materialização espacial do pensamento, evocando a obra do filósofo inglês David Hume, para quem as idéias e conceitos tornam-se mais concretos quando lhes são dadas características espaço-temporais, para fundamentar suas idéias<sup>531</sup>. Todavia, o autor discorda veementemente do historiador francês sobre o termo nascimento do Purgatório. Para ele, é melhor pensar que antes do Concílio de Florença o que nós temos é um processo envolvendo diferentes idéias, crenças e tradições que juntos entram em um diálogo que proporcionará o surgimento de um complexo de idéias que hoje chamamos de Purgatório. Para Sjöblom, Le Goff é um nominalista e que por isso ele acredita que para que uma coisa mental/conceitual exista, ela precise ter um nome, uma palavra para isso. No entanto, na opinião do autor, obviamente isto não é o caso. Talvez fosse melhor pensar

---

<sup>530</sup> LE GOFF. Op. Cit. P. 15-29; 229-236.

<sup>531</sup> SJÖBLOM, Tom. The Irish origins of Purgatory. *Studia Celtica Fennica*. Helsinki, no. II, p. 152-165, 2005.

sobre a ampliação da noção de Purgatório no século XII, ao invés de falar em um nascimento<sup>532</sup>.

A afirmação que Jacques Le Goff faz em sua obra sobre o nascimento do Purgatório, de que antes da integração de civilizações bárbaras de origem indo-européia ao cristianismo costumava-se pensar por meio de binarismos (Deus e diabo; céu e inferno, etc) e que esta situação muda lentamente, permitindo o surgimento de um pensamento mais plural, que é o que vai dar origem ao Purgatório como um terceiro lugar, também é duramente criticada por Sjöblom, que diz que esta noção de sociedade, a mesma que permite sustentar a idéia das famosas três ordens medievais (*oratores, bellatores e laboratores*) foi construída pelo autor francês, tendo por base a obra de George Dumézil, a partir de suas reflexões sobre as tradições indo-européias e sua forma de pensar por meio de tríades, e que esta forma de divisão tem se mostrado bastante simplista. Além do mais, o autor também afirma que estudos mais recentes apontam que o substantivo *Purgatorium* já havia sido utilizado antes do século XII. Assim sendo, o nascimento do Purgatório, como refere Le Goff, não pode ser explicado apenas no contexto da teologia escolástica, como ele faz, mas precisa recorrer a outras fontes. O autor ainda afirma que a importância do *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* não é esta e que nesta obra, H. de Saltrey não se refere ao purgatório em geral, mas a um lugar específico, a caverna ou buraco descrito na obra como a entrada para o outro mundo e chamada de Purgatório de São Patrício<sup>533</sup>.

---

<sup>532</sup> Para outras críticas à explanação feita por Jacques le Goff em "O nascimento do Purgatório", Cf. Edward, Graham. "Purgatory: 'Birth' or Evolution?". *Journal of Ecclesiastical History*, 36, p. 634-46, 1985; Mégier, E.. "Deux exemples de 'prépurgatoire' chez les historiens: A propos de La naissance du Purgatoire de Jacques Le Goff". *Cahiers de civilisation Médiévale*, 28, p. 45-62, 1985; Atwell, R. R.. "From Augustine to Gregory the Great: An Evaluation of the Emergence of the Doctrine of Purgatory." *Journal of Ecclesiastical History*, 38 p. 173-86, 1987.

<sup>533</sup> SJÖBLOM. Op. Cit. P.154-161.

Mais do que estas discussões específicas em torno do Purgatório, o que nos interessa é a imagem de São Patrício presente no *Tractatus*. Acreditamos que esta vinculação entre Purgatório e São Patrício, aliada com a importância que a obra de H. de Saltrey teve no mundo medieval, colaborou para a divulgação do culto ao santo, que se tornou famoso também fora da Irlanda, por meio da perpetuação de narrativas que contam sobre um Patrício poderoso, fazedor de milagres e repleto de autoridade, provavelmente uma influência da imagem elaborada por Muirchú na *Vita Sancti Patricii*. Como afirmam Adrian Keogh e Brian Stone<sup>534</sup>, depois da divulgação do *Tractatus*, a reputação do Purgatório e da Irlanda como um lugar de milagres estava difundida na Europa. Ao que podemos acrescentar: e o nome de Patrício também.

Claudia di Fonzo, por exemplo, explica que esta obra, que teve divulgação em diversos idiomas, inglês médio, anglo-normando, provençal, francês antigo e espanhol, foi a inspiração do poeta Dante Alighieri para a composição do trecho do Purgatório de sua (Divina) Comédia, nas décadas iniciais do século XIV, que, utilizando-se da ideia apresentada na história contada por Owen, estabelece uma divisão definitiva dos três lugares do além cristão, fazendo do Purgatório um lugar distinto do Inferno, operando assim uma revolução na *imago mundi* de seu tempo<sup>535</sup>. Como exemplo desta influência, Jacques Le Goff cita o cisterciense alemão César de Heisterbach, autor do *Dialogus miraculorum*, que escreveu que “quem duvide do Purgatório que vá à Irlanda e entre no Purgatório de Patrício; daí em diante não duvidará mais das penas do Purgatório”<sup>536</sup>.

---

<sup>534</sup>STONE, Brian; KEOGH, Adrian. *Medieval Ireland: the enduring tradition*. Dublin: Gill & Macmillan Ltda, 1996. P. 179.

<sup>535</sup>DI FONZO, Claudia. La leggenda del “Purgatorio di S. Patrizio” nella tradizione di commento trecentesco, Comunicação no Departamento di Italianistica della Sapienza di Roma em 10 de Junho de 1997.

<sup>536</sup>LE GOFF. Op. Cit., P. 236.

F.W. Locke diz que no século 13 é possível encontrar menções ao *Tractatus* no *Speculum Historiale* de Vicent de Beauvais; também faz referência a Dante dizendo que o poeta italiano tinha indubitavelmente conhecimento íntimo da obra em uma de suas muitas versões literárias. No século XIV, Froissart faz alusões à obra, e no XVI, Rabelais e Ariosto a conheciam. Calderón escreveu uma peça baseada no *Tractatus* e Shakespeare mostra que também teve contato com a obra, em Hamlet. Segundo o autor, o grande número de manuscritos disponíveis nas bibliotecas européias da versão literária desta lenda, tanto em latim quanto em línguas vernáculas, é uma confirmação da influência que a obra exercia na imaginação medieval<sup>537</sup>. A mesma opinião é compartilhada por Yolande de Pontfarcy, que escreveu a introdução para a tradução inglesa do *Tractatus* feita por Jean-Michel Picard. A autora localizou cerca de 150 manuscritos contendo a obra ou partes dela. Segundo ela, estes textos foram escritos entre o século XII e XVII tanto na Irlanda quanto fora dela, espalhados por todos os lugares entre Dublin e Moscow<sup>538</sup>.

O narrador do *Tractatus* diz que no tempo de São Patrício e nas épocas subsequentes, muitos entraram no Purgatório, alguns voltaram e outros morreram lá. As histórias dos que voltaram foram escritas pelos cônegos daquele lugar, assim como H. de Saltrey escreveu a história contada pelo cavaleiro Owein. Segundo o documento, havia um costume instituído tanto por Patrício quanto por seus seguidores, ninguém poderia entrar no Purgatório sem pedir autorização do bispo responsável. Quando o pretendente vinha até o prior agostiniano daquela canônica solicitar sua entrada, ele deveria procurar fazê-lo desistir desta tentativa e fazia isso dizendo-lhe que muitos que se propuseram a realizar a mesma jornada não voltaram. Se mesmo assim a pessoa insistisse, chegando ao lugar do Purgatório, seria

---

<sup>537</sup> LOCKE, F.W.. *Op. Cit.* 1965. P. 641-646.

<sup>538</sup> PICARD; PONTFARCY. *Op. Cit.* 1985. P. 33.

convencido a desistir pelo responsável pela admissão, que lhe aconselhava outra pena. Se o pretendente continuasse insistindo, então ele era aceito na igreja e deveria passar por um período de devoção, preparação para a complicada jornada. Somente depois de cumprir todas as tarefas e ser abençoado pelos sacerdotes, a pessoa era conduzida até a porta do purgatório e deixada lá. No outro dia, na mesma hora, iriam até o local, e se não houvesse sinal da pessoa, a consideravam morta. Seguindo estes costumes, o cavaleiro Owein se apresenta para cumprir a mesma jornada. Só que ele, por ter ofendido gravemente o criador, quis cumprir uma pena mais árdua que todas as penas já cumpridas. Então, ao entrar no purgatório foi-lhe dito que ele andaria até uma caverna subterrânea até emergir em um campo onde encontraria mensageiros de Deus, que lhe explicariam como proceder. Eles partiriam e Owein ficaria sozinho lá e os demônios viriam tentá-lo (*Tractatus*: 174-245).

Este trecho do documento praticamente não menciona Patrício<sup>539</sup>, o que é também uma característica geral da obra, já que o objetivo da mesma é descrever o próprio purgatório e relatar a experiência que o cavaleiro irlandês teve quando fez sua peregrinação. No entanto, esta introdução ao purgatório é importante para a compreensão do sistema que está sendo apresentado por H. de Saltrey, esta estruturação deste novo lugar no além, mostrado a Patrício pelo próprio Cristo. Esta imagem criada neste trecho é a que será levada aos quatro cantos do mundo medieval toda vez que o Purgatório for divulgado e mencionado, tanto pela tradição oral quanto nas obras escritas, como as que já elencamos. Isto fará com que, a cada vez que o *Tractatus* for mencionado o nome de Patrício se torne paralelamente mais conhecido. Sempre que a obra era citada para explicar aos cristãos como é que se entrava

---

<sup>539</sup> Em todo o *Tractatus*, o nome de Patrício aparece 38 vezes, sendo que em 24 delas são subtítulos encontrados na edição do manuscrito feita por Easting. Ou seja, somente em 14 oportunidades o nome de Patrício aparece no interior da obra. A palavra Irlanda aparece 5 vezes.

no Purgatório, eles estavam cientes de que este era o Purgatório de São Patrício e que ficava na Irlanda.

A seguir, Owen tem seu primeiro encontro com os demônios e é submetido a uma série de provações. Antes de chegar ao paraíso terrestre, ele tem que enfrentar várias situações adversas e, sempre invocando o nome de Jesus, vencê-las. Todas as descrições que ele faz do Purgatório e do paraíso terrestre possuem um caráter pedagógico. Elas têm a intenção de admoestar e ensinar os vivos qual é o tipo de conduta que devem ter aqui na Terra para evitar os sofrimentos vistos pelo cavaleiro irlandês no purgatório e terem o direito de gozar das coisas boas que poderão receber no paraíso terrestre e, depois, no paraíso celestial.

No total são dez grandes tormentas que ele enfrentará percorrendo todo o espaço do purgatório antes de chegar ao paraíso terrestre. H. de Saltrey caracteriza Owen em sua narrativa como o cavaleiro de Cristo, aquele que tem todo o aparato necessário para entrar em uma guerra espiritual contra os demônios e vencê-los. Por meio de metáforas, Owen, que era um cavaleiro aqui na terra, é descrito como possuindo equipamentos espirituais necessários para este tipo de batalha. Ou seja, são por meios espirituais que se pode ter acesso à vitória contra os adversários que ele encontra naquele terrível lugar, somente por meio da fé em Cristo isto é possível, de nada adiantaria sua força física e suas armas e armadura de cavaleiro terreno. Agora ele está equipado com couraça da justiça<sup>540</sup>, o escudo da fé<sup>541</sup>, a espada do espírito, que é a palavra de Deus<sup>542</sup>, e outros armamentos mais, todos da mesma natureza<sup>543</sup>. Podemos ver que o que ocorre no além tem relação com o que ocorre aqui na terra. Assim, o *Tractatus* é uma advertência aos que apresentam um

---

<sup>540</sup> Justice lorica inditur (*Tractatus*: 299).

<sup>541</sup> Scuto fidei protegitur (*Tractatus*: 300).

<sup>542</sup> Habet etiam gladium spiritus, quod est uerbum Dei (*Tractatus*: 301-302).

<sup>543</sup> Possivelmente um eco de Efésios 6:11-17.

comportamento ruim e, ao mesmo tempo, um incentivo para que aqueles que mantêm uma vida de acordo com os preceitos cristãos, ensinados e divulgados pela Igreja, continuem no caminho correto.

Na primeira tormenta, Owen, assim que entrou neste espaço do Purgatório, ouviu um grande tumulto, como se a terra tremesse, um barulho tão assustador que todos os homens e animais juntos não poderiam fazê-lo. Então, os demônios vieram até ele tentando capturá-lo tanto o corpo quanto a alma, fazendo-o desistir de sua jornada. Mas o cavaleiro seguiu seu caminho. Vamos ver como o relato descrito pelo narrador do *Tractatus* segue:

Assim, quando os demônios viram que estavam sendo desprezados pelo cavaleiro, rosnaram para ele de uma maneira terrível. Então eles construíram a pira de uma enorme fogueira bem no salão e empurram o cavaleiro de mãos e pés amarrados para o fogo e, gritando, eles o arrastaram com ganchos de ferro para trás e para frente pelas chamas. A primeira vez que foi lançado no fogo ele sentiu um tormento profundo. Mas o homem de Deus, protegido tanto pelos muros de seu rei como também previamente instruído pelos homens já mencionados, não se esqueceu das armas da cavalaria espiritual. Com seus adversários torrando-o no fogo, ele invocou o nome do piedoso Jesus e foi imediatamente liberado daquele fogo, o primeiro ataque. Quando o nome do mais piedoso salvador foi invocado, a pira ardente foi extinta de tal forma que não restou nem a menor centelha. Quando o cavaleiro viu isto ele se tornou mais ousado e decidiu que não mais os temeria porque viu que poderia facilmente vencê-los invocando o Santo nome<sup>544</sup> (*Tractatus*: 340-353).

Como lemos acima, os demônios tentam de todas as maneiras destruir a vida do cavaleiro, mas este consegue se salvar com a ajuda de Cristo, seguindo sempre as

---

<sup>544</sup> “Demones igitur, a milite se contempni cernentes, horribiliter fremebant in eum struxeruntque in eadem domo maximi incendii rogam, ligatisque manibus ac pedibus militem in ignem proiecerunt uncisque ferreis huc illucque per incendium clamantes traxerunt. Primo igitur missus in ignem graue sensit tormentum. Sed uir Dei, tam regis sui munimine septus quam a prefatis uiris nuper instructus, arm (a) militie spiritalis nequaquam oblitus est. / Cum enim aduersarii eum in incendio torrerent, pii Ihesu nomem inuocauit statimque de illo incendio utpote de primo eorum assultu liberatus est. Inuocato enim piissimi saluatoris nomine dicto citius ita extinctus est tocuis rogam incendii, ut nec scintilla inueniretur ipsius. Quod dum miles cerneret, audatior effectus est, constanter animo proponens eos deinceps non formidare, quos ad inuocationem sancti nominis tam facile conspicit se posse euincere” (*Tractatus*: 340-353).

recomendações dos sacerdotes que haviam lhe ensinado a como proceder. Certamente, trata-se de uma sugestão que os leitores ou ouvintes da obra deveriam seguir caso decidissem realizar uma jornada até o Purgatório. Mas não é só aos possíveis peregrinos que este discurso é endereçado, a lição presente no *Tractatus* é de que os fiéis devem prestar bastante atenção aos ensinamentos dos sacerdotes, pois são eles que conhecem as regras e o ordenamento das coisas celestiais. Caso decida não seguir estas recomendações, o fiel pode correr o risco de não conseguir vencer suas batalhas espirituais e sofrer as tormentas infernais.

As outras tormentas possuem o mesmo caráter pedagógico. Depois desta primeira tentação, os demônios levam o cavaleiro Owen até uma vasta região onde soprava um vento cortante, uma terra tão escura e tenebrosa que não conseguia ver nada além dos demônios que estavam com ele. Quando estava saindo deste lugar, ouviu choro e grandes clamores. Foi então levado para outro campo, pleno de dor. Este campo estava cheio de seres humanos de todas as idades e sexos, que estavam deitados nus presos no chão com pregos incandescentes nas mãos e nos pés. Era possível de tempos em tempos vê-los comendo a terra por causa da dor ou então clamando por misericórdia. Mas não havia pessoa alguma lá para dar-lhes misericórdia. Então, novamente os demônios o ameaçaram dizendo para ele que se não concordasse em regressar, o próprio Owen experimentaria estes sofrimentos que tinha visto. Quando ele recusou, os demônios tentaram prendê-lo lá como os outros, mas, invocando novamente o nome de Jesus, ele conseguiu se livrar (*Tractatus*: 354-388).

Em seu próximo tormento, o cavaleiro foi levado até outro lugar de uma miséria maior ainda. Lá os homens, deitados de costas ou de frente, eram presas de dragões, serpentes, sapos de fogo e também dos demônios. Novamente eles tentaram persuadí-lo com o mesmo

argumento e, mais uma vez, Owen escapou falando o nome de Jesus. Depois o cavaleiro passa por outro campo onde as pessoas são furadas com pregos por todo o corpo e chicoteadas pelos demônios. Como antes, basta falar as palavras adequadas e ele se vê livre deles. Os demônios, então, o tiram de lá e o conduzem a um quarto campo cheio de fogos e todo tipo de torturas. Neste lugar, algumas pessoas são suspensas por correntes de ferro colocados nos olhos, orelhas, pescoço, mãos, seios, pernas ou nos órgãos genitais. Vários homens, mulheres, velhos e crianças poderiam ser vistos mergulhados, em parte ou inteiramente, em metais ferventes. O narrador diz que não há palavra humana para descrever tais sofrimentos. Owen escapa destas torturas clamando por Jesus (*Tractatus*: 390-447). A seguir é levado até uma montanha por onde corre um rio de fogo. No topo da montanha ventava fortemente e este vento derrubava as pessoas no rio, quando elas tentavam sair eram impedidas por demônios com varas de ferro. Owen livra-se deste tormento da mesma maneira. Depois os demônios o acompanham até uma porta que dizem ser a entrada do inferno, o cavaleiro pronuncia o nome de Cristo e se mantém distante deste lugar, todavia de frente para um rio de fogo contendo apenas uma ponte muito estreita e escorregadia, praticamente intransponível, mas, invocando o nome de Jesus, ele consegue passar. H. de Saltrey vai descrevendo as tormentas uma por uma até a linha número 585 do *Tractatus*, onde o narrador encerra estas descrições. Após vencer estas etapas, Owen está apto a visitar o paraíso terrestre, que começa a ser narrado na linha 752.

A descrição da entrada do paraíso terrestre apresenta um muro com uma maravilhosa ornamentação feita de metais e de pedras preciosas. Contrapondo-se ao fétido purgatório, no paraíso sente-se um aroma suave. Este é o lugar onde Owen é recompensado por suportar todas as tormentas sofridas no Purgatório e ter visto tanta coisa desagradável. É o lugar da luz que é mais forte que o próprio sol. Assim que entra, ele vê uma procissão com

cruzes e outros símbolos sagrados. O narrador diz que Owen nunca tinha visto uma procissão como esta sobre a face da terra. Neste trecho, ele faz questão de apontar que participando desta procissão estavam várias pessoas organizadas hierarquicamente: arcebispos, bispos, abades, cônegos, monges, sacerdotes e eclesiásticos de todas as ordens da Santa Igreja<sup>545</sup>. Estas pessoas saudaram o cavaleiro com grande alegria e o som de um harmonioso coro jamais visto sobre a terra foi ouvido.

A nossa interpretação para a passagem é de que H. de Saltrey reproduz a mesma ordem existente aqui na terra lá no além. As pessoas estão organizadas segundo a hierarquia da Igreja, de forma que os leitores ou ouvintes da obra possam ver que esta forma de divisão tem fundamento divino. Trata-se de uma maneira de ensinar os fiéis a respeitarem as hierarquias da Igreja, mantendo a ordem tal qual ela se apresenta, pois esta forma de poder foi planejada e instituída pelo próprio Deus e se alguém duvida que se trata de uma verdade, que vá ao Purgatório e veja com seus próprios olhos, adentrando a porta do paraíso celeste, após passar por provações semelhantes a que Owen passou no Purgatório de São Patrício. Da mesma maneira, a confirmação das diversas ordens religiosas do tempo em que a obra foi escrita também se faz presente, mostrando assim que isto também é uma instituição divina. O narrador apenas lembra que, apesar das ordens terem suas próprias regras e maneiras de agir, no paraíso terrestre elas estão todas juntas, fazendo a mesma coisa e submissas à outra hierarquia, que é a divisão de poder por cargos dentro da Igreja.

Quando a procissão termina, duas pessoas que parecem ser arcebispos se dirigem a Owen e começam a lhe explicar o sentido das coisas vistas por ele. Ou seja, o cavaleiro irlandês não poderia entender por si só o funcionamento das complexidades celestiais,

---

<sup>545</sup> “Tibi uidit homines [unius]cuiusque ordinis ac religionis diuerse etatis et utriusque sexus. Alios quasi archiepiscopos, alios ut episcopos, alios ut abbates, canonicos, monachos, presbiteros et singulorum graduum sancte ecclesie ministros, sacris uestibus ordini suo ocongruentibus indutos” (*Tractatus*: 770-775)

sendo necessária uma explicação detalhada, dada pelos religiosos. Aqueles homens então lhe dizem onde ele estava, no paraíso terrestre, de onde o primeiro homem, Adão, foi expulso por ter desobedecido a Deus. Antes, quando ele vivia em companhia de Deus, ele era apto a ver as mesmas coisas que Owen tinha diante de seus olhos<sup>546</sup>. Segundo a explicação que é dada a Owen, aqueles homens estavam lá após suportarem as tormentas do Purgatório. É então dito a ele que existe a possibilidade de passagem. Aqueles homens lhe explicam que há como abreviar a tormenta dos que estão no purgatório sofrendo por meio de missas, salmos, preces e esmolas oferecidas a esta causa<sup>547</sup>. Certamente, um comportamento a ser incentivado. O autor ressalta a importância do mesmo para chamar a atenção dos fiéis para este detalhe. Por isso, não se sabe ao certo quantas pessoas estão no paraíso terrestre, pois a cada dia chegam mais delas vindas do Purgatório e outras, que estão no paraíso terrestre, vão ao paraíso celeste<sup>548</sup>. Após receber todas estas explicações Owen deixa o paraíso terrestre.

O *Tractatus* tem uma introdução, na qual a necessidade do Purgatório, sua origem e instituição por Cristo a Patrício são narradas. Depois H. de Saltrey apresenta Owen em contato com os demônios, onde sofre uma verdadeira provação e tem que enfrentar dez suplícios. Dando sequência à sua jornada, ele visita o Paraíso terrestre e depois tem que voltar pelo mesmo caminho no tempo certo para que encontre a porta de saída aberta. Em termos de quantidade de parágrafos, frases, palavras e situações mencionadas, a parte dedicada a narrar as tormentas do Purgatório é maior do que a que pretende contar as

---

<sup>546</sup> “Patria igitur ista terrestris est paradysus, de qua propter inobedientie culpam eiectus est Adam prothoplastus. Postquam enim inobediens Deo subici contempsit, ultra uidere que uides, immo incomparabiliter maiora gaudia non potuit” (*Tractatus*: 837-839)

<sup>547</sup> “Per missas autem et psalmos et orationes et elemosinas, quotiens pro eis fiunt, aut eorum tormenta mitigantur aut in minora et tolerabiliora transferuntur, donec omnino per talia beneficia liberentur” (*Tractatus*: 868-871).

<sup>548</sup> “Cotidie enim societas nostra quodammodo crescit et decrescit, dum singulis diebus et a penis ad nos et a nobis in celestem paradysum ascendunt” (*Tractatus*: 882-884).

alegrias dos justos no paraíso terrestre. Há um caminho a ser percorrido a partir da entrada do Purgatório. Este caminho termina no paraíso terrestre, mas, por meio dele, podemos observar como funciona o além, quais são suas hierarquias e sistematizações, pois a alma que está no Purgatório pode ascender ao paraíso terrestre e, a partir de lá, ter acesso ao paraíso celestial. Somente do inferno não se pode escapar. A hierarquia dos lugares criados por Deus envolve, então, estes lugares no além, mas todos eles estão conectados com a terra. Por meio do Purgatório de São Patrício é possível atingir todos eles. Da terra, pode-se ir ao Purgatório, onde o peregrino, se não conseguir vencer seus desafios e ceder às tentações demoníacas, pode terminar no inferno. E do Purgatório também pode-se ir ao paraíso terrestre e, de onde também atinge-se o céu.

Após ter visto o que ele desejava, Owen é convidado a se retirar do paraíso terrestre e retornar pelo mesmo caminho pelo qual veio. Ele consegue fazer isso sem medo, pois agora são os demônios que o temem. O narrador diz que eles diante da simples visão de Owen se dispersam como pássaros aterrorizados<sup>549</sup>. Por fim, ele consegue atingir seu caminho e, quando o prior vêm para abrir a porta, o avista e o recebe com grande alegria na igreja, onde ele fica outros quinze dias orando<sup>550</sup>. Após isto, H. de Saltrey conta como Gilbert encontrou Owen. Este tinha vindo pra Irlanda construir um mosteiro e, para esta finalidade, recebeu a terra de um rei irlandês. Gilbert disse ao rei que não sabia irlandês e o rei lhe propôs seu melhor intérprete, Owen. Tão logo foi ordenado pelo rei, o cavaleiro aceitou a tarefa, contanto que lhe atendesse um pedido em troca.

---

<sup>549</sup> “Quem redeuntem quidem demones undique discurrentes terrere conati sunt, sed ad eius aspectum ut auicule territi per aera diffugerunt” (*Tractatus*: 1047-1050).

<sup>550</sup> “Eadem uero hora qua prior portam aperuit, miles de intro ueniens apparuit. Quem cum gaudio magno prior suscipiens in ecclesiam introduxit, in qua eum aliis quindecim diebus orationibus insistere constituit” (*Tractatus*: 1062-1065).

Este é um ponto muito importante do *Tractatus*, pois o pedido que Owen faz ao rei, segundo H. de Saltrey, é que todos os monges da ordem cisterciense deveriam ser aceitos de bom grado naquele reino. O argumento de Owen foi que no lugar de descanso dos santos as pessoas com maior glória eram os homens desta ordem<sup>551</sup>. Podemos notar mais uma referência de H. de Saltrey estabelecendo uma ligação entre o que existe aqui na terra e o que, segundo ele, Owen lhe contou que vira no além. A ordem a qual o autor da obra pertence, por exemplo, é a que goza de maior privilégio. Os cistercienses eram os mais honrados.

Este é mais um elemento da época em que o *Tractatus* foi escrito que aparece na obra, sendo justificado por ter uma equivalência celestial, estando assim de acordo com os desígnios divinos. O nome de Patrício funciona como um garantidor identitário, qualquer um que deseje fazer algo na Irlanda precisa ter algum tipo de relação com ele, pode ser que por este motivo que os cistercienses, ordem introduzida na Irlanda mais ou menos no período em que o *Tractatus* foi escrito, podem ser vistos no além desfrutando de tais honrarias. Além do que, como vimos no segundo capítulo, os cistercienses eram os mais entusiásticos adéptos da nova doutrina do Purgatório. O fato de ser o Purgatório de São Patrício a permitir este encontro promove a associação direta da ordem com o padroeiro irlandês, um sinal de que as bênçãos de Patrício estão sobre estes monges e que eles são bem vindos à Irlanda, uma vez que tudo que ocorre em torno do Purgatório tem a permissão

---

<sup>551</sup> “Eodem autem tempore pie memorie Geruasius, abbas cenobii Ludensis, qui a prefato rege locum ad construendum monasterium inpetrauerat, monachum suum nomine Gilebertum de Luda cum quisbusdam aliis (qui scilicet Gilebertus fuit postea abbas de Basingewerch) ad eundem regem in Hyberniam misit, ut et locum susciperet et monasterium fundaret. Qui cum ueniens ad regem susceptus esset, conquestus est quod illius patrie linguam ignoraret. Quod audiens rex ait, ‘Optimum interpretem tibi commendabo’. Et accito prefato milite, iussit ut cum monacho maneret. Quam iussionem libentissime miles suscipiens ait ad dominum suum, ‘Gratanter ei seruire debeo. Sed et uos cum magna gratiarum actione monachos Cysterni ordinis in regno uestro susci/-pere debetis, quoniam, ut uerum fatear, in sanctorum requie non uidi homines tanta gloria preditos ut hius religionis uiros” (*Tractatus* 1070- 1085).

do próprio filho de Deus, que foi quem mostrou este lugar para Patrício. Assim, podemos ver mais uma confirmação de que no além há estruturas hierárquicas, há divisões, as mesmas referências as quais os cristãos daquele tempo estavam habituados. Desta maneira, o *Tractatus* contribui para que os vivos continuem aceitando e mantendo as ordens hierárquicas e o poder estabelecido.

Se analisarmos as referências diretas, ou seja, quantas vezes o autor do documento se refere a Patrício ou à Irlanda, como já mencionamos, veremos que são citações esporádicas. No entanto, esta história escrita por H. de Saltrey foi fundamental para a divulgação do culto de São Patrício fora da Irlanda. As dimensões que a obra alcançou, atingindo diversos círculos culturais na Idade Média, fizeram o nome do padroeiro irlandês ainda mais conhecido. A forma como o *Tractatus* apresenta a possibilidade de o pecador se redimir de seus atos pecaminosos, visitando o Purgatório de São Patrício, é um convite à peregrinação ao local. Cada vez que a obra é citada, copiada, difundida, não somente o nome de Patrício é divulgado, mas também a imagem da Irlanda como um lugar de milagres. O Purgatório de São Patrício não é um ponto de peregrinação qualquer, pois ele pode conduzir o cristão a, após suportar as provações necessárias, entrar em contato com todo o ordenamento simbólico relacionado à religião cristã, tal qual era imaginada na época. O cristão poderia, desta maneira, além de se redimir dos seus pecados, confirmar sua fé e ver com seus próprios olhos como funcionavam as coisas celestiais. Assim, se alguém estivesse em dúvida quanto à fé, agora tinha diante de si a possibilidade de ver para crer. Da mesma maneira que os incrédulos irlandeses, difíceis de serem convertidos, como ressalta H. de Saltrey, no início do *Tractatus*, precisaram de uma prova para acreditarem no Deus de São Patrício, esta alternativa agora estava disponível a qualquer um. Bastava ir à Irlanda e visitar o Purgatório de São Patrício.

## Considerações finais

Vimos que a imagem de Patrício é construída e reconstruída passo a passo ao longo dos séculos. Há divergências entre as representações que Patrício faz acerca de sua própria pessoa e também sobre a temática da cristianização da Irlanda e as encontradas em documentos posteriores. Para percebermos estas ressignificações, selecionamos três imagens principais. Na primeira delas, Patrício aparece como um humilde servo de Deus, que vai para a Irlanda viver entre perigosos bárbaros por amor à obra missionária. Lá ele enfrenta sofrimentos, perigos, perseguições, prisões, etc, mas continua persistente em seu trabalho sempre recebendo ajuda divina. Tudo que ele consegue fazer na Irlanda é devido a isto. Patrício, embora se trate de uma estratégia retórica, representa-se como um pobre pecador, o menor de todos os cristãos e imperfeito em muitas coisas. Esta é a maneira pela qual Patrício deseja ser visto. Sua autoridade vem do fato dele ter sido escolhido por Deus e não por ser um bispo. Sua responsabilidade é muito maior e, por este motivo, ele jamais ousaria mentir, estando diante de coisas tão grandiosas. Assim sendo, evidentemente ele não foi para a Irlanda por motivos financeiros. Ao contrário, deu tudo de si esperando uma recompensa celeste e não terrena. O fundamento maior da defesa de Patrício é o próprio Deus e ele mostra isso em sua *Confessio*, que nada mais é que uma *apologia pro vita sua*.

Na *Vita Sancti Patricii* de Muirchú, aparece uma segunda imagem de Patrício. Trata-se do modelo que influenciará todas as representações sobre ele escritas posteriormente. Patrício é comparado com figuras bíblicas, que ocuparam papéis centrais no imaginário cristão, exercendo papel de apóstolo de todos os irlandeses, aquele que vence o paganismo de uma vez por todas, cumprindo a profecia dos druídas do rei Loíguire no evento da

planície de Tara. Ele é o responsável por introduzir o cristianismo na Irlanda e, por ser seu apóstolo principal, irá receber no paraíso todos os irlandeses que para lá forem quando chegar o dia do juízo final. Na obra de Muirchú, Patrício faz todos os milagres possíveis e dá todos os sinais de sua autoridade, de que possui um estreito relacionamento com Deus.

A diferença da representação de Muirchú para a que o próprio Patrício constrói acerca de si mesmo é que nas suas cartas Patrício não faz muitos milagres e não enfatiza muito o poder de sua pessoa, mas sim a manifestação e o poder da divindade sobre ele. Mesmo que usando figuras retóricas, ele jamais se apresenta ocupando um papel especial como o de apóstolo de todos os irlandeses ou juiz no dia do julgamento final. Ele apenas faz defesa de sua atual missão na Irlanda, seus assuntos são temas do seu tempo e que devem ser resolvidos o quanto antes. Já na *Vita Sancti Patricii*, estas representações ocorrem e todas as atenções recaem sobre a pessoa de Patrício, que, no momento da escrita da obra, é pensado como um santo que está no céu na companhia de Deus. Muirchú usa todo o arsenal imagético que ele dispõe para estabelecer comparações com o objetivo de exaltar Patrício e explicar como Armagh foi dada a ele por intermédio da divindade. A imagem que Muirchú constroi é essencial para o culto de Patrício, inclusive lhe dando uma data específica, o dia 17 de março.

Finalmente, no *Tractatus*, temos uma terceira imagem de Patrício. Ele agora passa a entrar em contato não mais com simples sonhos em que a divindade lhe aparece, como em seus textos, ou receber conselhos permanentes de anjos enviados por Deus, tal qual ocorre no texto de Muirchú, mas com a própria divindade que lhe aparece em pessoa. É Cristo mesmo quem mostra a Patrício onde é localizada a entrada para o Purgatório. Na obra de Patrício, para convencer os irlandeses a receberem o cristianismo ele vai até eles, ensina em todos os lugares, sofre, é perseguido, etc. Na *Vita Sancti Patricii* de Muirchú, ele trava

batalhas mágicas e espirituais contra os druidas, opera milagres diversos, como ressuscitar mortos, provocar terremotos e trazer a escuridão em plena luz do dia, e faz diversos sinais para que os irlandeses se tornem cristãos. Todavia, no *Tractatus*, o método é ampliado. Desta vez, não basta o ensinamento de Patrício, sua presença ou qualquer sinal, agora é somente a própria revelação completa das coisas espirituais que pode trazer os irlandeses ao cristianismo. E estas revelações não são mais simples visões. Aquele que desejar pode ir até o Purgatório, estar lá fisicamente, enfrentar demônios, ver o paraíso terrestre. Ou seja, o Purgatório, que é um fenômeno bem mais tardio, nesta obra já estava disponível para Patrício no século V.

Selecionamos três momentos específicos da história do Cristianismo irlandês para mostrar como há uma mudança na forma de representar Patrício no próprio *corpus* documental. Cada época constrói o seu próprio Patrício, seja apresentando uma imagem diferente ou apenas enfatizando certos aspectos em detrimento de outros. Há muito mais documentos que poderiam ser analisados para o estudo destas mudanças, como a obra de Tírechán e Jocelin de Furness, por exemplo. Todavia, devido ao curto espaço de tempo ao qual uma Tese de Doutorado no Brasil deve se submeter e pela necessidade de estabelecer recortes específicos, selecionamos as obras que foram analisadas até aqui. Elas estão ligadas respectivamente à imagem do *Ego Patricius peccator rusticimus* de suas cartas; *À Vita Sancti Patricii* de Muirchú e o momento de criação e sistematização da imagem que vai originar o seu culto; e, por fim, à divulgação deste culto por todo o mundo cristão da época por meio do *Tractatus de Purgatorio*.

A partir dos esforços realizados, pudemos observar algumas das questões importantes aos estudos patriciológicos. Foi possível compreender que a patriciologia tem uma história de encontros e desencontros, vários questionamentos foram apresentados e várias soluções

foram propostas, permanecendo, no entanto, a difícil tarefa de se confeccionar uma narrativa que aborde a vida e os feitos de Patrício, tendo em vista a problemática que envolve a matéria patriciana. No entanto, mesmo que alguns leitores considerem muito severas afirmações como “*quot homines tot sententiae*” e “cada geração produz seu próprio Patrício real”, não parece ser possível deixar de pensar nestas questões ou de, pelo menos, admitir que quando falamos sobre o padroeiro dos irlandeses talvez seja mais adequado pensar sobre a construção de imagens de Patrício, por ele mesmo, por hagiógrafos ou por historiadores, do que tentar encontrar um “Patrício como ele realmente foi”.

Nunca foi nosso objetivo produzir mais uma representação de um Patrício histórico, em oposição a um ficcional. Nossa intenção foi apenas sistematizar e compreender estas imagens de Patrício desenvolvidas do século V ao XII, mostrando que, muito antes das intervenções historiográficas modernas, já havia alterações na percepção sobre Patrício na própria documentação. Assim, encorajamos esta reflexão sobre as representações de Patrício que almejam compreender simplesmente como ele aparece na documentação, pois ela é tão importante quanto aquelas que tenham como objetivo ordenar os referentes e escrever uma história factual de Patrício. Da mesma forma, sugerimos que as colaborações vindouras *in re patriciana* tentem estabelecer um sistemático controle de suas prosas, esforçando-se por delimitar da maneira mais precisa que for possível o uso das formas históricas utilizadas, sabendo que realidade e ficção não estão tão claramente afastadas como alguns costumam pensar. O trabalho sobre a narrativa deve estar no mesmo nível daquele realizado com a documentação. Se esta Tese de Doutorado conseguir chamar atenção dos patriciologistas para esta problemática, estamos satisfeitos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### A) DOCUMENTOS TEXTUAIS

AGOSTINHO. *De civitate Dei contra Paganos*. Traduzido por LEME, Oscar Paes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. 7 ed. rev. São Paulo: Paulus, 1995.

CÍCERO. *De diuinatione*. <http://www.thelatinlibrary.com/> e <http://latin.packhum.org> (data de acesso: 08/03/2012).

H. DE SALTREY. *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis*. Edited and translated by Robert Easting. *St Patrick's Purgatory*, Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii Apostoli Hibernensis*. Translated by PICARD; PONTFARCY. *Saint Patrick's purgatory: a twelfth century tale of a journey to the other world*. Dublin: Four Courts, 1985.

JACOPO DE VARAZZE. *Legendae Sanctorum, vulgo historia lombardica dicta*. Traduzido por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MUIRCHÚ MOCUU MACTHÉNI. *Vita Sancti Patricii*. Edited and translated by David Howlett. *Muirchú Moccu Maithéni's 'Vita Sancti Patricii' Life of Saint Patrick*. Dublin: Four Courts Press, 2006.

*Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio. Auctoritate Ioannis Pauli*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979. <http://www.vatican.va/> (data de acesso em: 08/03/2012).

PATRÍCIO. *Confessio*. Edited and translated by Ludwig Bieler. *Libri Epistolarum Santi Patricii Episcopi*, Royal Irish Academy em Dublin, 1993.

\_\_\_\_\_. *Confessio*. Traduit par R.P.C. Hanson. *Confession et Lettre a Coroticus*. Paris: DU Cerf, 1978.

\_\_\_\_\_. *Confessio*. Traduzido por Dominique Santos. *São Patrício por ele mesmo: Confissão e Carta aos Soldados de Coroticus*. The Saint Patrick's *Confessio* Hypertext Stack Project . Royal Irish Academy. [www.confessio.ie](http://www.confessio.ie) (data de acesso: 08/03/2012).

\_\_\_\_\_. *Confessio*. Edited and translated by David Howlett.. *The Book of Letters of Saint Patrick the Bishop*. Dublin: Four Courts Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Epistola*. Edited and translated by Ludwig Bieler. *Libri Epistolarum Santi Patricii Episcopi*, Royal Irish Academy em Dublin, 1993.

\_\_\_\_\_. *Epistola*. Traduit par R.P.C. Hanson. *Confession et Lettre a Coroticus*. Paris: DU Cerf, 1978.

\_\_\_\_\_. *Epistola*. Traduzido por Dominique Santos. *São Patrício por ele mesmo: Confissão e Carta aos Soldados de Coroticus*. The Saint Patrick's *Confessio* Hypertext Stack Project . Royal Irish Academy. [www.confessio.ie](http://www.confessio.ie) (data de acesso: 08/03/2012).

\_\_\_\_\_. *Epistola*. Edited and translated by David Howlett. *The Book of Letters of Saint Patrick the Bishop*. Dublin: Four Courts Press, 1994.

## **B) OBRAS DE REFERÊNCIA**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Brasil: Martins Fontes, 2007.

BUSARELLO, Raulino. *Dicionário Básico Latino-Português*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003.

DEVINE, Kieran. *Clavis Patricii I: Computer –Generated Concordance to the Libri Epistolarum of Saint Patrick*. Dublin: Royal Irish Academy, 1989.

DUFFY, S.; MACSHAMHRÁIN, A.; MOYNES, J., *Medieval Ireland: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2005.

FARIA, Ernesto. *Gramática de língua latina*. Brasília: FAE, 1995.

HERREN, Michael. "Old Irish lexical and semantic influence on Hiberno-Latin". IN: P. Ní Catháin e M. Richter (ed.). *Ireland and Europe: The Early Church*. Stuttgart: KlettCott, 1984.

\_\_\_\_\_ (ed). *Latin Letters in Early Christian Ireland*. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd, 1996

\_\_\_\_\_ (ed). *Insular Latin Studies: Papers on Latin Texts and Manuscripts of the British Isles*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (dirs). Dicionário temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC, 2002. 2 vols.

MANTELLLO, F.A.C.; RIGG, A.G.. *Medieval Latin An Introduction and Bibliographical Guide*. USA: The Catholic University of America Press, 1996.

QUINN, James; MCGUIRE, James. *Dictionary of Irish Biography*, Cambridge Press and Royal Irish Academy, 2010. <http://dib.cambridge.org/> (data do acesso: 07/03/2012).

SILVA, José Pereira da et all; *Manual prático de latim medieval*. Rio de Janeiro: CIFEFIL/Dialogarts, 1999.

STOCK, Leo. *Conjugação dos verbos latinos*. Lisboa: Presença, 2000.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*. Porto: Gráficos Reunidos, 1942.

### **C) OBRAS GERAIS**

AFRICA, Dorothy. *The uses of the Confession of St. Patrick by Later Hagiographers*. USA: Northeastern University, 1987.

AMARAL, Ronaldo. A Antiguidade Tardia nas discussões historiográficas acerca dos períodos de Translatio. *Alétheia- Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Vol. único, p. 1-8, 2008. [www.revistaaletheia.com](http://www.revistaaletheia.com) (acessado em: 04/03/2012);

ANN BRAY, Dorothy. “Miracles and Wonders in the composition of the Lives of the early Irish Saints”. IN: CARTWRIGHT, Jane. *Celtic Hagiography and Saints’ cults*. Cardiff: University of Wales Press, 2003.

ASFORA, W. C.. O sentido da peregrinatio na Navigatio Sancti Brendani Abbatis. *Brathair*. Rio de Janeiro,, v. 1, p. 3-17, 2003.

- BARROS, Carlos. La humanización de la naturaleza en la Edad Media. *Rev. História*, v. 19. Universidade Estadual Paulista, São Paulo, p.79-108, 2000.
- BARTHES, Roland. *O Rumor da Língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BIELER, Ludwig. Exagellia. *The American Journal of Philology*. EUA, Vol. 69, nº 3, P. 309-312, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi*, Dublin: Royal Irish Academy, 1993.
- \_\_\_\_\_. Patriciology: Reflections on the Present State of Patrician Studies. *Seanchas Ardmhacha: Journal of the Armagh Diocesan Historical Society*. Ireland, Vol. 4, Nº2, p. 9-36, 1961-62.
- \_\_\_\_\_. *The Life and Legend of Saint Patrick*. Dublin: Clonmore & Reynolds, 1949.
- \_\_\_\_\_. The Place of Saint Patrick in Latin Language and Literature. *Vigiliae Christianae*. Vol. 6, nº 2, p. 65-98, 1952.
- \_\_\_\_\_. Was Palladius surnamed Patricius? *Studies*. Vol. 32, p. 323-326, 1943.
- BINCHY, D. A. *Corpus iuris hibernici*. Dublin: Institiúid Ard-Léinn, 1979.
- \_\_\_\_\_. The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara. *Ériu*. Nº 18, p. 128-31, 1958.
- \_\_\_\_\_. BINCHY, Daniel. Patrick and his Biographers: Ancient and Modern. *Studia Hibernica*, Dublin, Nº 2, p. 7-173, 1962.
- BLOCH, Marc. *A sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BRADLEY, Ian. *Celtic Christianity: making myths and chasing dreams*. Edinburgh: University Press, 1999.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BROWN, Peter. *The Making of Late Antiquity*. USA: Harvard University Press, 1993
- BURY, J.B. *The Life os St. Patrick and his place in History*. New York: BMC, 1905.
- CAHILL, Thomas. *How the Irish Saved Civilization*. EUA: Nan A. Talese/Doubleday, 1995.

CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Editora Cultrix/Pensamento, 1995.

CARNEY, James. *The problem of Saint Patrick*. Dublin: DIAS, 1961.

T.M. CHARLES-EDWARDS. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

COSTA, Ricardo da. Breve história da Tapeçaria de Bayeux (c. 1070-1080) Cataguases, *FIC/FUNCEF*, Ano 1, n. 1, p 11-20, 2009.

CUNNINGHAM, Bernadete; GILLESPIE, Raymond. The Most adaptable of Saints': The Cult of St. Patrick in the Seventeenth Century. *Archivium Hibernicum*, Vol. 49, p. 82-104, 1995.

DAVIES, Wendy. "The myth of the Celtic Church". IN: *The Early Church in Wales and the West*, ed. Nancy Edwards and Alan Lane. Oxbow: 1992.

DE PAOR, Máire B. *Patrick- The pilgrim apostle of Ireland*. Dublin: Betaprint, 1998.

DUMVILLE, David N. Reviewed work: Liber Epistolarum Sancti Patricii Episcopii: The book of Letters of Saint Patrick the Bishop by D.R. Howlett. Oxford, Vol. 116, N° 466, p. 405-408, 2001.

EASTING, Robert. *Visions of the other world in Middle English*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *St Patrick's Purgatory*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. The Date and dedication of the Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii. *Speculum*, Vol. 53, n° 4, p. 778-783, 1978.

ESPOSITO, Mario. The Patrician Problem and a Possible Solution. *IRISH HISTORICAL STUDIES*, Vol. 10, N° 38, p. 131-135. 1956.

ETCHINGHAM, Colmán. *Church Organization In Ireland A.D. 650 to 1000*. Maynooth: Lagin, 1999.

\_\_\_\_\_. The implications of Paruchia. *Ériu*, Vol. 44, p. 139-162, 1993.

- FARRELL, E.C.S.P. *Taboos and Penitence: Christian Conversion and Popular Religion in Ireland (VI-VIII Centuries)*. PhD Thesis, School of History and Archives, University College, Dublin, (tese em andamento).
- FLANAGAN, Marie-Therese. *The transformation of the irish Church in the Twenth Century*. United Kingdom: Boydell Press, 2010.
- FLECHNER, Roy. (ed). *A Study, Edition and Translation of the Hibernensis, with Commentary*. Scriptores Latini Hiberniae Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, Forthcoming.
- FOLEY, Trent. Review work: Who was Saint Patrick? By E. A. Thompson. *Church History*. Cambridge, Vol. 56, N°2, p. 237-238 , 1987.
- FORD, Alan. *James Ussher, Theology, History, and Politics in Early-Modern Ireland and England*. Nova York: Oxford Press, 2007.
- FREEMAN, Elizabeth. *Narratives of a New Order, Cistercian Historical Writing in England, 1150-1220*. Turnhout, Bélgica: Brepols Publishers, 2002.
- FREEMAN, Philip. *ST. Patrick of Ireland*. New York: Simon & Schuster, 2004.
- GARDINER, Eileen. *Medieval visions of heaven and hell: a sourcebook*. USA: Taylor & Francis, 1993.
- GOLDSTEIN, Doris S. *J. B. Bury's Philosophy of History: A Reappraisal*. *The American Historical Review*, Vol. 82, No. 4. p. 896-919, 1977,
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. “Imagens Oníricas e o Poder Imperial dos Severos na Roma Antiga”. IN: Dulce oliveira Amarante dos Santos; Maria Zaira Turchi. (Org.). *Encruzilhadas do Imaginário: Ensaios de Literatura e História*. Goiânia: Cãnone, 2003, v. 1, p. 27-48.
- GREEN, Miranda. *Exploring the world of the druids*. London: Thames & Hudson, 1997.
- GUARINELLO, Norberto. Uma morfologia da história: as formas da História Antiga. *Politeia: hist. e soc*. Vitória da Conquista, Vol. 3, n° 1, p. 41-61, 2003.
- GWYNN, Aubrey. *The writings of Bishop Patrick 1074-1084*. Dublin: DIAS, 1955.

- HANSON, R.P.C. *Saint Patrick: His Origins and Career*. London: Clarendon Press, 1968.
- \_\_\_\_\_. *The Life and Writings of the Historical Saint Patrick*. New York: Seabury, 1983.
- HARBISON, Peter. *Pilgrimage in Ireland: the monuments and the people*. Syracuse: Syracuse University Press, 1992.
- HARTLEY, L. P. *The Go-Between*, London: Hamish Hamilton, 1953.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Belo Horizonte:UFMG, 1999.
- HAYDEN WHITE. *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 2001.
- HEALY, John. *The Life and Writings of Saint Patrick*. Dublin: M.H. GILL & SON, 1905. P. 624-632.
- HOWLETT, David. *The book of Letters of Saint Patrick the Bishop*. Dublin: Four Courts Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Muirchú Moccu Maethéni's 'Vita Sancti Patricii' Life of Saint Patrick*. Dublin: Four Courts Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Vita I Sanctae Brigitae. Chronicon I. Vol. 5, p. 1-31*, 1997.
- HUGHES, Kathleen. The Celtic Church: Is This a Valid Concept? *Cambridge Medieval Celtic Studies*, Nº 1, p. 1-20, 1981.
- \_\_\_\_\_. *The Church in Early Irish Society*. New York: Cornell University Press, 1966.
- \_\_\_\_\_. "The Church in Irish society, 400-800". IN: Ó CRÓINÍN, Dáibhi. *A New history of Ireland: Prehistoric and Early Ireland*. New York: Oxford University Press, 2005.
- JACOBS, Joseph. *Contos de fadas Celtas*. São Paulo: Landy, 2003.
- JOHNSTON, Elva. Early Irish History: The State of the Art. Dublin, Vol. 33, No. 131, p. 342-348. 2003.

- JONES, Michael E. *Reviewed work: Who was Saint Patrick? By E.A. Thompson*. The North American Conference on British Studies, Vol. 19, Nº 2, p. 209-210, 1987.
- LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Trad. Antonio José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.
- LOCKE, F.W.. A New date for the composition of the Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii. *Speculum*, Vol. 40, nº 4, p. 641-646, 1965.
- LOWENTHAL, David. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- LUÍS COSTA LIMA. *A Aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- M.A O'Brien. "sugere mammellas" in confessio Patricii. *Etudes Celtique*. 11, p.372-373, 1939.
- MAC SHAMHRÁIN A.S. Untitled Howlett's Review. *Studia Hibernica*. Dublin, nº 28, p. 186-188. 1994.
- MACCORMACK, Bridget. *Perceptions of St. Patrick in Eighteenth-Century Ireland*. Dublin: Four Courts Press, 2000.
- MACKKILLOP, James. *Oxford Dictionary of Celtic Mythology*. USA: Oxford University Press, 2004.
- MARCONE, Arnaldo. A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization. *Journal of Late Antiquity*. Baltimore, vol. 1, nº 1, p. 4-19, 2008.
- MARKUS, R.A. Edward Arthur Thompson 1914-1994. *Proceedings of the British Academy*, 111, p. 679-93, 2001.
- MARROU, H. I. *Do conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARTIN, F.X. "The Normans: Arrival and Settlement 1169- c. 1300". IN: MOODY, T.W.; MARTIN, F.X..*The Course of Irish History*. Cork: Mercier Press, 2001.

\_\_\_\_\_. "Diarmat Mac Murchada and the coming of the Anglo-Normans". IN: *A New History of Ireland II Medieval Ireland 1169-1534*. Editado por Art Coscove. New York: Oxford University Press, 2008.

MARTINS, Estevão Rezende. Veritas filia temporis? O conhecimento histórico e a distinção entre filosofia e teoria da história. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, p. 5-34, 2009.

MC CARTHY, Daniel. *On the shape of the Insular Tonsure*. Dublin, *Celta* (24), 2003.

NAGY, Joseph Falaky. *Conversing with angels and ancients. Literary Myths of Medieval Ireland*. USA: Cornell University Press, 1997.

Ó CRÓINÍN, Dáibhi. *Early Medieval Ireland 400-1200*. Londres: Longman, 1995.

\_\_\_\_\_. Reviewed work. Who was Saint Patrick? By E. A. Thompson. *Britannia*, Vol. 18, p. 379-81, 1987.

Ó CUÍV, Brian. "Ireland in the Eleventh and Twelfth Centuries". IN: MOODY, T.W.; MARTIN, F.X.. *The Course of Irish History*. Cork: Mercier Press, 2001. P. 81-94.

Ó RÍAGÁIN, Russel. *The Archaeology of Colonialism in Medieval Ireland: shifting Patterns of Domination and Acculturation*. Dissertação defendida em 2010 no St Catharine's College, Universidade de Cambridge, Inglaterra.

O'BRIEN, Andrew; LUNNEY, Linde. "Todd, James Henthorn". In: QUINN, James; MCGUIRE, James. *Dictionary of Irish Biography*, Cambridge Press and Royal Irish Academy, 2010. <http://dib.cambridge.org/> (data do acesso: 07/03/2012).

O'KEEFFE, Tadhg. "Abbeys and Religious houses ". IN: DUFFY, S.; MACSHAMHRÁIN, A.; MOYNES, J., *Medieval Ireland: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2005.

O'LOUGHLIN, Thomas. *Discovering Saint Patrick*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2005.

\_\_\_\_\_. Muirchú's poisoned cup: a note on its sources. *Ériu*, Dublin, vol. 56, RIA, p. 157-162, 2006

\_\_\_\_\_. “Muirchú’s Tara-event within its background as a biblical ‘trial of divinites’”. IN: CARTWRIGHT, Jane. *Celtic Hagiography and Saint’s cult*. Cardiff: University of Wales Press, 2003.

O’MATHÚNA, Dónal P. *Saint Patrick: His Life and Beliefs*. Ohio: Ashland Theological Seminary, 1992.

O’MEARA, John. The Confession of Saint Patrick and the Confessions of Saint Augustine, *Irish Ecclesiastical Record*, p. 190-7, 1956.

O’Rahilly, Thomas Francis. *The Two Patricks: a lecture on the history of Christianity in Fifth-Century Ireland*. Dublin: DIAS, 1942.

O’LEARY, Aileen. An Irish Apocryphal Apostle: Muirchú’s Portrayal of Saint Patrick. *Harvard Theological Review*. Massachusetts. Vol. 89, p. 2, 1996.

PAOR, Liam de. *Saint Parick’s World*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.

PICARD; PONTFARCY. *Saint Patrick’s purgatory : a twelfth century tale of a journey to the other world*. Dublin: Four Courts, 1985.

SANTOS, Dominique ; GONÇALVES, Ana Teresa Marques . Os Pais da Igreja e as Obras de Patrício: Uma Análise da Cristianização da Irlanda. *Praesentia*. Mérida, v. 9, p. 1-15, 2008.

SANTOS, Dominique. *As representações da cristianização da Irlanda Celta: uma análise das Cartas de São Patrício (Séc. V d.C.)*. Dissertação defendida em março de 2008 na Faculdade de História, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Brasil..

SARTIN, Gustavo. O Surgimento do Conceito de Antiguidade Tardia e a encruzilhada da historiografia atual. *Brathair*. Ano 9, nº 2, p. 15-40, 2009. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) (acessado em: 04/03/2012);

SHARPE, Richard. Some problems concerning the organization of the Church in early medieval Ireland. *Peritia*. Vol. 3, p. 230-270, 1984.

SJÖBLOM, Tom. The Irish origins of Purgatory. *Studia Celtica Fennica*. Helsinki, no. II, p. 152-165, 2005.

- STONE, Brian; KEOGH, Adrian. *Medieval Ireland: the enduring tradition*. Dublin: Gill & Macmillan Ltda, 1996.
- SZOVERFFY, Joseph . The Anglo-Norman conquest of Ireland and St Patrick: Dublin and Armagh in Jocelin's Life of St Patrick. *Repertorium Novum*. Vol. II, p. 6-16.
- THOMPSON, E.A. *Who was Saint Patrick?* New York: St. Martin's Press, 1986.
- VAUCHEZ, A.. *A espiritualidade na Idade Média ocidental, séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- WASSERSCHLEBEN, H., ed. *Die Irische Kanonensammlung*. 2nd ed. Leipzig: Scientia Verlag Aalen, 1966.
- WHITE, Newport J.D. *Libri Sancti Patricii: The Latin writings of St. Patrick*. Dublin: University Press, 1905.
- WOODING, Jonathan M., ed. *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature: An Anthology of Criticism*. Dublin: Four Courts Press, 2000.
- ZALESKI, Carol G. *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*. USA: Oxford University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. St. Patrick's Purgatory: Pilgrimage Motifs in a Medieval Otherworld Vision. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, nº 4, p. 467–485, 1985.
- ZIERER, A. M. S.; ZIERER, A.. “A Viagem de S. Brandão e os Imrama Célticos”. IN: LUPI, João; DAL RI JR., Arno. (Org.). *Humanismo Medieval*. 2005
- \_\_\_\_\_. “Viagens ao Paraíso Terreal e suas influências célticas”. IN: Izabela Maria Furtado Kestler. (Org.). *Estudos Anglo-Germânicos em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- ZIMMER, Heinrich. *The Celtic Church in Britain and Ireland*. Traduzido por: A. MEYER. Londres: Ballantyne Press, 1902. p. 29.