

VIRTUDES CRISTÃS EM ISIDORO DE SEVILHA – A CONSTRUÇÃO DE UMA PESQUISA

RODRIGO BALLESTEIRO PEREIRA TOMAZ*

1. Introdução

É marcadamente trabalhada pela historiografia atual relativa à passagem da Antiguidade Clássica para a Idade Média a idéia de um processo gradual entre estes dois momentos históricos.¹ Longe de ter havido a simples ruptura, podemos observar uma longa transição. De acordo com essa perspectiva, durante toda a Idade Média, e principalmente em seus primeiros séculos, parte de preceitos que permeavam um conjunto sociocultural, religioso e político mais ou menos compartilhado pela elite intelectual permaneceu, ora em seu estado *in natura*, ora sofrendo as alterações associadas ao meio no qual sobrevivia.²

Para o Cristianismo, configurado após a chegada dos germanos, foi de suma importância a manutenção de certos aspectos da cultura clássica, principalmente daqueles que conseguiu “cristianizar”. De posse do monopólio sobre este capital simbólico, a religião cristã, em um lato processo de reorganização e reestruturação, afirmou-se como sucessora do Império em sua *Pars Occidentalis*, estabelecendo-se, ao menos no plano do discurso, como a nova entidade capaz de manter minimamente a unidade nas antigas províncias, agora controladas por aristocracias de origem germânica.

* Aluno de mestrado da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada – PPGHC – e bolsista CAPES.

¹ Willian Cook e Ronald Herzman procuram, por exemplo, estipular uma origem da visão de mundo que Idade Média teria possuído em elementos culturais anteriores, principalmente aqueles trazidos da tradição hebraica e da grecorromana. No processo de “tradução” desta maneira de pensar, dão ênfase principalmente aos escritores do Novo Testamento e a bispos reconhecidos como autoridades do século IV e V, como Agostinho e Jerônimo. Cf. COOK, William et HERZMAN, Ronald B. **La Visión Medieval del Mundo**. Barcelona: Vicens-Vives, 1985. p. 23-117.

Nessa mesma linha, José Luís Romero apresenta a origem da cultura ocidental como uma fusão e readaptação de três tradições legadas ao período Medieval pela Antiguidade: o cristianismo, o romanismo e o germanismo. Cf. ROMERO, José L. **La Cultura Occidental**. Buenos Aires: Legasa, 1984. p. 14-41.

² Jean-Claude Schmitt atesta, por exemplo, o incômodo causado por práticas religiosas consideradas “pagãs” pelo discurso cristão, que se pretende tornar hegemônico, a partir dos escritos deixados por membros da alta hierarquia eclesiástica. Cf. SCHMITT, Jean-Claude. **História das Superstições**. Lisboa: Fórum, 1991. p. 27-45.

Para o Cristianismo, configurado após a chegada dos germanos, foi de suma importância a manutenção de certos aspectos da cultura clássica, principalmente daqueles que conseguiu “cristianizar”. Nesse processo, há que destacar a relevância, para a constituição e organização de uma Igreja cristã e sua ortodoxia, os trabalhos dos chamados Padres da Igreja.

Dentre estes diversos autores, encontramos Isidoro, bispo da cidade de Sevilha na segunda metade do século VII, então parte do reino hispanovisigodo de Toledo. Com uma obra vastíssima e autoridade reconhecida já em seu tempo, alguns dos seus escritos possuem a característica peculiar de restaurar e sintetizar uma vasta gama de conhecimentos antigos, dando-lhes uma roupagem mais apropriada ao discurso cristão. Nas *Etimologias*, tal preocupação se torna particularmente evidente. Procurando constituí-la como compêndio de tudo o que foi e era conhecido pelo homem até então, o hispalense criou uma obra de referência, capaz de influenciar não só seus contemporâneos como também escritores em séculos posteriores. É neste livro que buscaremos as conceituações das categorias que escolhemos para nossa análise: as virtudes cristãs.

O termo “virtude”, como tantos outros utilizados pelo discurso cristão remonta aos romanos. Para os latinos, as virtudes constituíam um conjunto de valores que todo cidadão que se prezava como tal deveria possuir e, mais ainda, demonstrar ativamente essa posse. Tamanha era a sua importância para os membros do Estado imperial que Jerônimo, destacado membro da Patrística, dedicou parte de sua vida a cristianizá-los no século IV com o intuito de trazer para o seio do cristianismo os membros da aristocracia romana.

Na pesquisa que atualmente desenvolvemos, tentamos compreender como estas características, anteriormente parte da *romanitas* e posteriormente elementos do discurso cristão, participam da construção de uma figura arquetípica e muito comum dentro do contexto do Ocidente medieval: o homem santo. Desse modo, nesta comunicação, apresentaremos nossas reflexões acerca de algumas virtudes tratadas por Isidoro nas *Etimologias* de Isidoro e sua relação com o homem santo.

Em sua maioria, o homem santo provinha do próprio seio da hierarquia eclesiástica, fossem eles importantes e respeitados bispos e abades, fossem homens que buscaram uma aproximação maior com Deus ao isolar-se em locais de difícil acesso e

onde a vida era pouco fácil, como os famosos ascetas dos desertos orientais ou os eremitas das florestas e cavernas do Ocidente. Para tratarmos do *vir santus*, partimos da análise de duas vidas de santo produzidas na segunda metade do século VII no reino hispanovisigodo de Toledo.

A narrativa hagiográfica tem como uma de suas peculiaridades o fato de se apresentar como relato verdadeiro dos feitos prodigiosos de algum homem ilustre cuja lenda já possuía certo vulto regional na forma de tradições orais. Ao escrevê-las, seus autores têm por motivação básica a propagação do culto e sua expansão, bem como provocar em seus devotos a vontade de emulação, construindo a partir da descrição de seus feitos um modelo de vida, um *exemplum* para todo cristão (VELAZQUEZ, 2005: 33-44).

Diferentemente dos santos que adquiriram o *status* de santidade por terem passado por tortuosas provas e violentas mortes para darem testemunho de sua fé em Cristo, o santo retratado nas vidas que estudamos não sofre nas mãos de perseguidores anti-cristãos. O seu sofrimento decorre do isolamento do mundo e da ascese que pratica, mortificando seu próprio corpo com austeros jejuns, vivendo em grutas, cavernas, no meio de desertos ou florestas. Assim, sofre um martírio diário, não mais tendo a morte pela fé como objetivo último, mas sim a elevação espiritual pela vida contemplativa. Desse modo, são recorrentes nos relatos referências que indicam que, com o tempo, mais e mais fiéis procuram a sua benção, orientação ou milagres. São também comuns as menções ao fato de que se tornam alvo de ataques, seja por homens retratados como invejosos de sua santidade e virtudes, seja pelo próprio demônio, sendo ajudados e protegidos por Deus nos momentos de maior necessidade.

Dentre as vidas de santo produzidas na Península Ibérica, escolhemos como fontes de estudos duas obras, a saber a *Vita Sancti Aemiliani* e a *Vita Fructuosi*. Em relação à primeira, sabemos que foi escrita por Bráulio de Saragoça, importante expoente da aristocracia eclesiástica do século VII na Península Ibérica. Antes de assumir o episcopado, foi aluno do próprio Isidoro de Sevilha, e na hagiografia que escreveu conta os milagres e os eventos que considera mais importante na vida de Emiliano, um santo que teria vivido na região de *Vergegium*, no interior do alto Ebro, na Espanha.

Para nosso segundo documento, no entanto, não há uma autoria reivindicada e claramente identificada.³ Esta hagiografia centra-se na figura de Frutuoso, personagem histórica que viveu entre os anos de 610 e 665, tendo sido consagrado bispo de Dume e depois de Braga em 656. O enfoque maior dado neste texto pelo autor volta-se ao ímpeto do santo em desenvolver a atividade monástica por meio da fundação de cenóbios.

Não pretendemos nos fixar no processo que levou à cristianização das virtudes que elegemos. Baseamo-nos em trabalhos de Isidoro de Sevilha justamente por acreditarmos que, devido a seu esforço de recuperação e sistematização em moldes cristãos da herança cultural da Antiguidade, podemos encontrar nas *Etimologias* a significação cristã das categorias que utilizaremos para nossa pesquisa.

Ao escolhermos as duas hagiografias, anteriormente identificadas, consideramos que o fato de terem sido redigidas na segunda metade do século VII, portanto terem compartilhado de um mesmo contexto espaço-temporal, poderá nos auxiliar na compreensão da participação de tais elementos na formação do santo medieval. Valemo-nos, assim, de uma análise sincrônica dos referidos documentos. Portanto, tentamos compreender quais as principais influências sofridas pelos diferentes hagiógrafos quando do processo de produção das respectivas vidas de santo. A utilização das *Etimologias* justifica-se também nessa perspectiva a partir do reconhecimento que fazemos da influência que tal obra exerceu sobre estes escritores, servindo de modelo para a construção das virtudes que os santos que retratam demonstram possuir.

Logo, para esta comunicação, como já assinalamos, decidimos apresentar como apreendemos as virtudes que escolhemos trabalhar nas *Etimologias* de Isidoro.

2. Isidoro e as virtudes

Em artigo publicado em uma obra dedicada ao XIV centenário de nascimento de Isidoro de Sevilha no início da década de 1960, Manuel C. Díaz y Díaz traça um panorama da influência exercida pelo bispo sevilhano no interior da Península Ibérica,

³ Muito já se escreveu sobre as possibilidades de autoria para esta fonte. Para uma discussão mais desenvolvida sobre a questão, cf. FRIGHETTO, Renan. Introdução. In: **Valério do Bierzo – Autobiografia**. La Coruña: Editorial Toxosoutos, 2006 e DIAZ Y DIAZ, M. C. *La vida de San Frutuoso de Braga. Estudio y edición crítica*. Braga: Câmara Municipal, 1974. p. 19-30.

desde a época na qual vivera e produzira até o século XV aproximadamente. Pondo menos importância nas obras do hispalense e sim nos autores que lhe foram diretamente contemporâneos, em um primeiro momento, o filólogo espanhol apresenta como os membros da alta hierarquia eclesiástica, reconhecidos por uma profícua produção intelectual, utilizaram-se de Isidoro, por vezes de forma aberta, por vezes de forma velada, na produção de seus próprios escritos (DÍAZ Y DÍAZ, 1961: 345-387).

O primeiro a ser mencionado por Díaz y Díaz é Bráulio de Saragoça, o qual teria travado um diálogo direto com o metropolitano da Bética. Acreditando que o bispo cesaraugustano não fora discípulo isidoriano, o estudioso espanhol afirma que a aproximação entre estes dois eclesiásticos ter-se-ia dado muito mais por questões intelectuais do que propriamente de discipulado. Atribui também ao cesaraugustano a percepção atual de Isidoro como alguém que buscava com suas obras uma reforma do espírito teológico e intelectual da Hispânia de seu tempo. Este se sentia, ao contrário, ainda “dentro del imperio cultural romano, en cuyo entronque ideológico vislumbró luminosas posibilidades para el nuevo reino” (*Ibidem*: 349).

Seria Bráulio então o responsável por dar um primeiro impulso a um “culto” isidoriano, utilizando-se deste autor como uma autoridade e produzindo um apêndice ao *De Viris Illustribus* de Isidoro, no qual lhe rende “homenaje ferviente a su memoria” (*Ibidem*: 348). Passando por Eugenio, Ildefonso, Juliano – todos bispos da sede episcopal da sede de Toledo – e Tajón de Saragoça, Díaz y Díaz apresenta a utilização que cada um destes importantes membros da hierarquia eclesiástica ibérica fez das obras do metropolitano da Bética, ainda que em algumas vezes opondo-se a ele, mesmo que não abertamente, como no caso do segundo mencionado.

Saindo do nordeste para o noroeste peninsular, o filólogo espanhol vê uma grande influência dos escritos isidorianos na região da Galiza, principalmente na obra de Frutuoso de Braga e, mais importante, na hagiografia que pretende contar sua vida. Fazendo comparação direta entre o bracarense e o hispalense, o autor anônimo da *Vita Fructuosi*, segundo Díaz y Díaz, apresenta o primeiro como protótipo da vida religiosa e contemplativa, enquanto o segundo seria o modelo da existência intelectual e ativa (*Ibidem*: 357).

Partindo de uma outra proposta, ao debruçar-se mais sobre os escritos do sevilhano, Jacques Fontaine nos apresenta Isidoro como mediador e exemplo cultural.

Em artigo publicado em 1990 (FONTAINE, 1990: 259-286), o autor francês desenvolve a perspectiva da produção isidoriana como algo que transcendeu as fronteiras da Península Ibérica, servindo de referência para grande parte da Europa ocidental cristã ao longo da Idade Média. Percebendo no hispalense a preocupação tanto intelectual de recuperação e manutenção de um conjunto cultural ameaçado em fins do século VI e início do VII, quanto clerical em relação ao correto pastoreio das almas, Fontaine indica a existência de um projeto isidoriano. Tal projeto se associaria a uma *renovatio*, uma transformação ou adaptação sintética dos conhecimentos legados pelos clássicos, os ensinamentos da doutrina cristã, tidos como ortodoxos, e o elemento germânico trazido pelos visigodos.

A própria característica “enciclopedística” que modernamente damos às *Etimologias* deixa transparecer uma tentativa de recolher em uma só obra toda uma gama de conhecimentos recebidos como herança da Antiguidade, transformando-os em princípios cristianizados e, portanto, passíveis de utilização por toda a sociedade hispanogoda em um primeiro momento, e toda a cristandade ocidental posteriormente.

Em outro trabalho, o mesmo autor apresenta como o próprio pensamento de sistematização desenvolvido por Isidoro se organizava, e como foi influenciado pelos escritores antigos que tanto buscava restaurar. Segundo Fontaine, podemos perceber como essa estruturação ganha forma a partir da expressão *etymologia est origo*. Formada respectivamente por um vocábulo grego e um latino, unidos pelo verbo *est*, “ser”, a busca pelas origens é, mais do que apenas a preocupação do hispalense na ocasião da produção das *Etimologias*. Trata-se, assim, de uma referência a todo seu labor intelectual. A procura de uma restauração do conhecimento dos antigos, muito mais do que uma simples atualização daquele passado, teria para o hispalense um sentido maior de transformação, ou mesmo de uma “reforma” para melhor. Recuperar os antigos não era simplesmente adaptá-los ao cristianismo, mas sim modificar, ao menos em parte, o próprio pensamento cristão vigente, transformando-o a partir dos valores positivos que os “pagãos” já conheciam (*Idem*, 2002: 197-207).

Em análise de um livro específico daquela mesma obra isidoriana, Ruy de Oliveira Andrade Filho também percebe este trabalho de apreensão e transformação realizado por Isidoro do conhecimento clássico em cristão. Para o historiador brasileiro, o hispalense evidencia o cuidado de, a partir de uma interrogação do nome, alcançar

uma verdadeira “revelação religiosa”. Dar o nome às coisas compreende apreender seu sentido e tomar posse de suas realidades (ANDRADE FILHO, 1994: 77). Assim, o zelo com as palavras, seus significados e atribuições, pautando-se como ponto de partida naquilo que os antigos já conheciam, é para Isidoro um esforço relacionado ao triunfo do cristianismo. É na nova explicação do conhecimento clássico, já com a roupagem cristã, que o hispalense realiza a apropriação final daquele conjunto cultural pré-cristão. Tendo como perspectiva uma abordagem de readaptação daquilo que é interessante e de exclusão do que não pode ser integrado, esta atividade intelectual auxilia na ampliação da dispersão da boa nova trazida pelo cristianismo. Tal mensagem não é contrária ao que já lhe pré-existia. Seu uso permite a aproximação cultural do que era já bem conhecido para fazer chegar mais facilmente as referências cristãs e a possibilidade de conversão àqueles que ainda se prendiam às tradições antigas.

Seguindo uma linha mais tradicionalista, o frei Justo Pérez de Urbel apresenta também as *Etimologias* como um esforço por parte de Isidoro de Sevilha de trazer novamente à tona aquele conhecimento antigo que, segundo o autor, vinha sendo deixado de lado pela maioria dos escritores cristãos anteriores e contemporâneos ao hispalense. Lembrando ter sido de Bráulio de Saragoça a tarefa de organizador e “editor” da obra em seu estado final, Pérez Urbel apresenta, de forma às vezes quase teatral, o processo de produção da obra isidoriana (PEREZ DE URBEL, 1940: 209-213). Se não nos focarmos no teor propagandístico e discursivo apresentado pelo autor espanhol, podemos apreender uma grande contribuição que este nos traz: a percepção de que ao bispo sevilhano toda aquela gama de ensinamentos produzida pelos antigos poderia ser aproveitada pelo cristianismo. Para tal o bispo partia do pressuposto de que o fato dos autores antigos não terem vivenciado o cristianismo não indicava necessariamente completa ignorância. Considerando essa sabedoria profana como uma auxiliar, uma predecessora necessária, Isidoro teria reabilitado os clássicos na medida em que os reconhecia como precursores do pensamento cristão. O que fora dito e escrito antes poderia ainda ser utilizado como exemplo de vida, contanto que os cristãos soubessem fazer melhor uso deste saber do que os próprios “pagãos” que o desenvolveu (*Ibidem*: 214-217).

Sobre as virtudes romanas e sua cristianização nos fala Marcus Silva da Cruz, que em sua tese de doutorado defendida em 1997, recua até o século IV e toma como

base de análise cartas trocadas entre Jerônimo e elementos da alta classe romana, marcadamente mulheres. Segundo esta pesquisa, Jerônimo compreendia que, para obter maior eficácia na conversão dos romanos e, principalmente, daqueles com altas posições na hierarquia social, era necessária a própria cristianização de todo um conjunto de conceitos que fossem caros àquelas pessoas. Na tentativa de adaptar o discurso cristão para algo ao mesmo tempo inteligível e atraente, o labor jeronimiano apresentado por Marcus da Cruz passa pela transformação de um conjunto de virtudes já pré-existentes no vocabulário e, por que não, no próprio *habitus* da aristocracia latina, retirando-lhe parte do significado mundano que possuíam e atribuindo-lhes valores cristãos.

3. As Etimologias e a conceituação das virtudes

A fim de reforçar nossa escolha por uma análise sincrônica, baseamo-nos no trabalho isidoriano pois, como dito anteriormente, acreditamos que este autor teria exercido influência tanto sobre Bráulio de Saragoça, responsável pela *Vita Sancti Aemiliani*, quanto sobre o anônimo redator da *Vita Fructuosi*.

Lembramos, contudo, que, segundo T. Špidlík, foi Orígenes o primeiro a fazer a transposição de um moralismo grecorromano acerca das virtudes para o cristianismo. Identificando-as com Cristo, sendo este efetivamente Justiça, Sabedoria, Verdade e todas as outras, o autor latino acreditava que o ser humano, em contrapartida, nunca poderia sê-las, apesar de possuí-las (ŠPIDLIK, 2002: 1421). Como figura híbrida entre humanidade e Divindade, um imitador do Cristo por excelência, o homem santo é aquele que, não podendo ser as virtudes, deve demonstrar a todo momento que as possui, como uma das provas de seu *status* diferenciado.

3.1. Fé

Originária do latim *fides*, do qual também deriva “fidelidade”, a fé é o que permite ao cristão “creer firmemente lo que en manera alguna podemos ver” (*Etimologias*, VIII, 2, p. 689). É o que permite, portanto, a crença em Deus, em suas ações, nos milagres dos santos e em tantos outros mistérios. É, ainda o que dá ao crente o sentimento e, em certo sentido, a certeza, da concretude, da realização de um pacto, uma promessa.

Assim, a fé é também o selo do acordo entre a Divindade e o homem e, no caso dos santos, é a demonstração não só da direta ligação destes com o Todo Poderoso como também a escolha daquele por parte deste. É o que dá, segundo Isidoro, ao *vir sanctus* e, em última instância, a todo fiel, a certeza de que suas preces serão atendidas.

3.2. Caridade

Caridade segundo as *Etimologias* é “vocablo griego que se interpreta en latín como ‘amor’, lo cual entraña una doble vertiente: el amor a Dios y el amor al prójimo” (*Ibidem*, VIII, 6, p. 689). Podemos perceber nas hagiografias que este amor pelo próximo é geralmente demonstrado na realização de grandes façanhas com o intuito de ajudar os mais necessitados.

No entendimento isidoriano, esta virtude é superior em importância à anterior pois “de él [o amor] nos dice el Apóstol: ‘El amor es la plenitud de la ley’ (Rom 13,10). (...). Como se deve amar a Deus e ao próximo, sem se subtrair qualquer um destes dois elementos – principalmente o primeiro –, a caridade só é efetivamente exercida quando se demonstra o amor ao próximo ao mesmo tempo que se demonstra o amor pela Divindade que, em última instância, encontra-se no interior de cada cristão.

É importante perceber que a Caridade em sua essência não está necessariamente atrelada a uma idéia de auxílio material. Mais importante que a oferta de bens é o intuito por detrás deste ato. Pois o importante não é simplesmente dar, mas sim fazê-lo tendo em consideração o amor para com o próximo e a vontade de querer ajudá-lo.

Neste sentido, as ações caridosas ocupam importante papel na construção de uma figura santa, já que, ao auxiliar aqueles que o buscam é que o *vir sanctus* se torna, em primeiro lugar alguém amado e adorado e, em segundo lugar, um *exemplum* para todo cristão.

3.3. Humildade

Característica do humilde, *humilis*. Este adjetivo, por sua vez, derivaria do latim *húmus*, “terra”, no sentido de solo, local de cultivo. Assim, o humilde é aquele “inclinado a la tierra” (*Ibidem*, X, 115, p. 823).

É sabido que para o período, e mesmo em épocas anteriores, havia uma dicotomia entre aqueles que habitavam os centros urbanos e aqueles que viviam e

trabalhavam diretamente no campo, sendo estes considerados mais simples e rústicos em relação aos citadinos.

A humildade então é a virtude do homem simples, afastando-o das paixões e frivolidades da vida mundana. Assim os homens santos demonstram sua humildade em seus hábitos diários, seja fugindo para o exílio eremítico na tentativa de escapar do mundo, seja quando são chamados a retornar à vida em comum, por pedidos de ajuda ou por imposições de cargos. Não deixam de manter, no entanto, os costumes simples que desenvolveram no isolamento, diferenciando-se dos demais e por isso sendo reconhecidos como grandes homens.

3.4. Clemência/misericórdia

Clemente, *clemens*, é aquele que “protege y defiende, como hace el defensor com su cliente” (*Ibidem*, X, 36, p. 809). Misericordioso, *misericors*, tem por sua vez “su origen en la compasión de la miseria ajena; y de ahí se llame *misericordia*, porque hace ‘mísero’ al corazón del que se compadece de la ‘miseria’ ajena” (*Ibidem*, X, 164, p. 831). Assim, clemência e misericórdia andam mais diretamente atreladas pois são as características daquele que, ao se compadecer da miséria alheia, defende o miserável.

Esta defesa, muitas vezes, apresenta-se como o simples perdão de algum mal feito direta ou indiretamente causado ao santo ou a algum protegido seu por outrem que ou não se encontrava em perfeito controle de si ou não tinha ciência de quem estava vilipendiando.

Este par é também a capacidade de oferecer perdão a uma ofensa, venha de quem que seja. É, enfim, a demonstração de que, para o cristão, é mais importante saber desculpar do que guardar rancor.

3.5. Paciência

Patiens, paciente, é vocábulo derivado de *pavere*, “ferir”. Logo, paciente é aquele que, golpeado, suporta o golpe (*Ibidem*, X, 201, p. 839). A paciência fica sendo então a capacidade do cristão de não se deixar alterar quando se é atingido, seja enraivecendo-se e buscando aplicar uma resposta violenta, seja deixando-se cair prostrado sobre o chão. O homem paciente, para Isidoro, é aquele que sabe se manter calmo mesmo sob os piores ataques, sem se experimentar sentimento de vingança.

A Paciência é também a capacidade de saber ouvir a crítica de outros sem revidar de forma enérgica. Caso as acusações venham de um superior, esta virtude aproxima-se da humildade no sentido de reconhecimento e respeito da hierarquia.

3.6. Castidade

É a virtude daqueles que “habían hecho promesa de mantener perpetua abstinencia sexual” (*Ibidem*, X, 33, p. 809). O que se pretende casto escolhe para si uma vida de total falta de relações sexuais, o que por si só já lhe confere uma condição diferente dentro da sociedade medieval. Em última instância, o auto controle que se imagina necessário para a manutenção de tal opção, mesmo em situações extraordinárias, confere também ao casto um perfil de elevação espiritual excepcional e, portanto, pouco existente entre os homens comuns.

A castidade se difere do celibato, no qual não há a preocupação com a continência sexual. Se para o celibatário a questão é não contrair matrimônio, para o casto a preocupação é não se deixar levar pelos impulsos da carne, chegando por vezes ao estágio no qual não se sente qualquer tipo de punção sexual mesmo se rodeado por indivíduos do sexo oposto.

Considerações finais

Partindo da perspectiva de transição gradual, mas não sem eventuais pontos de tensão, entre o mundo da Antiguidade e da Idade Média no Ocidente europeu, percebemos que muitos dos elementos do conjunto cultural mais ou menos compartilhado pela elite intelectual permaneceu do Império Romano do Ocidente continuaram a existir ao longo da transição para o medievo, sobrevivendo às modificações que o discurso cristão tentava impor em sua marcha pela hegemonia. Compreendemos que, não sendo capazes de erradicar por completo tais práticas e crenças, muitas vezes relacionadas com as divindades que caracterizavam pejorativamente por “pagãos”, os grandes teóricos cristãos buscaram reinterpretá-los e adaptá-los a seu próprio discurso, tornando-as subordinadas à ortodoxia religiosa que procuravam organizar.

No cerne deste processo, encontramos Isidoro de Sevilha e sua produção, com importância reconhecida já em seu tempo. Nas *Etimologias*, podemos verificar um

grande compêndio de todo o conhecimento acessível à época de sua redação, devidamente reinterpretado pelo dogma e credo cristãos de um reconhecido representante daquela fé.

Ao buscar nesta obra a conceituação para o século VII das virtudes cristãs que pretendemos utilizar como categorias de análise de nossos documentos, tentamos apreender sua própria acepção no momento em que a *Vita Sancti Aemiliani* e a *Vita Fructuosi* foram produzidas. Mais importante, tentamos compreender como seus redatores interpretavam tais características e a importância que tinham na construção da santidade das figuras retratadas em cada hagiografia.

Referências Bibliográficas

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveria. A respeito dos Homens e dos seres prodigiosos. Uma utopia do homem e de sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha (*Etimologias*, Livro XI). **Revista USP**, São Paulo, v. 23, p. 77-83, 1994.

COOK, William et HERZMAN, Ronald B. **La Visión Medieval del Mundo**. Barcelona: Vicens-Vives, 1985.

CRUZ, Marcus Silva da. **Da virtus romana à virtude cristã: um estudo acerca da conversão da aristocracia de Roma no IV século a partir das Epístolas de Jerônimo**. 1997. 313f. Tese (Doutorado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

DIAZ Y DIAZ, M. C. Isidoro en la Edad Media Hispana. In: **Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su Nacimiento**. León: Centro de Estudios "San Isidoro", 1961. p. 345-387.

_____. **La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica**. Braga: Câmara Municipal, 1974.

FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilla, padre de la cultura europea. In: CANDAU MORON, José M.; GASCÓ, Fernando e RAMIREZ DE VERGER, Antonio (Eds.). **La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo**. Madrid: Clásicas, 1990. p. 259-286.

_____. *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002.

FRIGHETTO, Renan. **Valério do Bierzo – Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006.

ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologias. Edición bilingüe preparada por Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Diaz y Diaz**. Madrid: BAC, 1982. V. 1.

PÉREZ DE URBEL, Justo. **San Isidoro de Sevilla. Su obra, su vida y su tiempo**. Barcelona – Madrid: Labor, 1940.

ROMERO, José L. **La Cultura Occidental**. Buenos Aires: Legasa, 1984.

SCHMITT, Jean-Claude. **História das Superstições**. Lisboa: Fórum, 1991.

SILVA, L. R. A *Vita Sancti Aemiliani* de Braulio de Saraçoça e a *Vita Frutuosi*: uma abordagem comparada. Encontro Internacional de Estudos Medievais. Medievalismo: Leituras Contemporâneas, 6, 2005, Londrina. In: *Anais...* Londrina: ABREM/UEL/UEM, 2007. 3v. V.2. p. 286-299.

ŠPIDLÍK, T. Virtudes e vícios. In: DI BERARDINO, Ângelo (Org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1421.

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