

DOI: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v21i38.1079>

**OS DOIS PATRÍCIOS:** São Patrício, Paládio e o pioneirismo do cristianismo na Irlanda do século V.<sup>1</sup>

**THE TWO PATRICKS:** Saint Patrick, Palladius and the Pioneering of Christianity in 5<sup>th</sup> Century Ireland.

**LOS DOS PATRICIANOS:** San Patricio, Paladio y los pioneros del cristianismo en Irlanda durante el siglo V.

NATHANY ANDREA WAGENHEIMER BELMAIA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3160-8284>

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná, mestra em História Social pela Universidade Estadual de Londrina e licenciada em História pela

Universidade Estadual de Maringá.

Londrina, PR, Brasil

[nathybel@hotmail.com](mailto:nathybel@hotmail.com)

**Resumo:** São Patrício é considerado o grande precursor do cristianismo na Irlanda. Contudo, o pioneirismo deste santo, enquanto bispo na Irlanda do século V, é disputado com um missionário menos conhecido, Paládio, de quem constam apenas breves referências nas fontes e várias hipóteses sobre a possível identidade. Um dos documentos, inclusive, menciona que Paládio também se chamava Patrício, criando interpretações sobre a existência de dois Patrícios, ou a sobreposição da tradição, de feitos de pessoas diferentes, em apenas uma figura histórica. Após apresentar brevemente Patrício, este trabalho tem por objetivo abordar algumas fontes e hipóteses acerca de Paládio, as raízes da controvérsia da possível existência de dois Patrícios na Irlanda, alguns elementos que se sabe ou podem ser atribuídos à Paládio, assim como algumas características dos cristianismos da Irlanda oriundos do culto dos santos.

**Palavras-chave:** Patrício. Paládio. Monasticismo.

**Abstract:** Saint Patrick is considered the great forerunner of Christianity in Ireland. However, such the pioneering for this saint, as a bishop in 5<sup>th</sup> century Ireland, is disputed by a lesser-known missionary, Palladius, for whom there are only brief references in historical sources, and several hypotheses about his possible identity. One of the documents even mentions that Palladius was also called Patricius, creating interpretations about the existence of two separate Patricks, or the overlapping of tradition, deeds of different people in just one historical figure. After briefly presenting Patrick, this work aims to address some sources and hypotheses about Palladius, the roots of the controversy of the possible existence of two Patricks in Ireland, some elements that are known or can be attributed to Palladius, as well as some characteristics of Irish Christianity that originate from the worshipping of saints.

**Keywords:** Patrick. Palladius. Monasticism.

**Resumen:** San Patricio es considerado el gran precursor del cristianismo en Irlanda; sin embargo, el espíritu pionero de este santo, como obispo en Irlanda durante el siglo V, se disputa con un misionero menos conocido, Paladio, del que sólo existen breves referencias en las fuentes, y varias hipótesis sobre su posible identidad. Uno de los documentos incluso menciona que Paladio también se llamaba Patricio, generando interpretaciones sobre la existencia de dos Patricios, o la superposición de tradiciones, de eventos de diferentes personas, en un solo personaje histórico. Después de presentar

<sup>1</sup> Artigo submetido à avaliação em julho de 2023 e aprovado para publicação em maio de 2024.

brevemente a Patricio, este trabalho pretende abordar algumas fontes e hipóteses sobre Paladio, las raíces controversiales sobre la posible existencia de dos patricios en Irlanda, algunos elementos que se conocen o pueden atribuirse a Paladio, así como algunas características de cristianismo irlandés provenientes del culto a los santos.

**Palabras clave:** Patricio. Paladio. Monacato.

## Introdução

Os vocábulos *sanctu* e *sancti* designam uma figura cujo exemplo deve ser seguido. Levítico 19: 2 “Fala a toda a congregação dos filhos de Israel, e dize-lhes: Santos [*sanctus*, do hebraico *k'doshim* קְדוֹשִׁים] sereis, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo [*sanctu*, do hebraico *kadosh* קָדוֹשׁ]”. Em 1 Coríntios 1:2, Jesus Cristo é diretamente relacionado com santidade: “À igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus, chamados santos [*sanctificatis, vocatis sanctis*, do hebraico קְדוֹשִׁים *k'doshim* e קָדוֹשׁ *kadosh*], com todos os que em todo o lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso”. Assim, Jesus Cristo se torna modelo de santidade, de fé, de virtude, de amor, de oração e de sacrifício próprio, um modelo de humanidade cristã, já que, segundo Barros (2003, p. 5), ser cristão é ser santo, ou ser santo é, simplesmente, ser cristão de modo estrito.

Os santos apresentam uma face humana, de uma pessoa que, de fato, viveu na Terra. Os santos são pessoas reais, e históricas, das quais sobrevive não apenas a memória, mas a força de sua própria pessoa por ter algo especial para torná-lo modelo de humanidade (Martindale, 1935, p. 18). De acordo com Gajano (2003, p. 711), santidade se divide em dimensões distintas: a dimensão teológica, na qual santidade é percebida como a manifestação de Deus; enquanto fenômeno religioso, uma relação com o sobrenatural. Existe, também, uma dimensão social, na qual a santidade funciona como elemento de identificação de grupos e de comunidades, tornando-se, por conseguinte, base de uma estrutura monástica, de poder eclesiástico e laico.

O verbete “santo”, do dicionário Michaelis (Santidade, 2021), define santo, enquanto adjetivo, como relativo à divindade, pertencente a uma religião ou a seus ritos sagrados; que é essencialmente puro, sumo, perfeição; algo que não pode ser violado ou profanado, algo benéfico ou eficaz. Enquanto adjetivo singular, masculino, santo é designado por aquele que foi canonizado; que vive segundo as leis divinas e o código moral da igreja; pessoa de comportamento exemplar, digno de respeito e reverência. A santidade é um adjetivo honorífico, atribuído após o processo de canonização, equivalente a uma recompensa depois

de uma vida “de virtude e amor ao próximo e a Deus”. Logo, o santo é o responsável pela construção da sua própria santidade, guiando-se pelo caminho “correto”, de acordo com os desígnios religiosos. “O processo de canonização corresponde à transfiguração do ordinário em cânone, ou do comum num paradigma” (Costa, 2012, p. 8).

A santificação cristã poderia ser uma reivindicação popular ou por parte das instituições religiosas, que geram santos reconhecidos entre a comunidade cristã geral ou local. Contudo, segundo Vauchez (1989, p. 211-212), apenas depois do século XIII iniciou-se a procura de provas da santidade de alguém; conhecendo-se, assim, vários ciclos: o dos mártires, o dos confessores, dos santos bispos, dos nobres, dos monarcas, dos monges e, por fim, o dos místicos e pregadores.

Em nível societário, os santos teriam por função interceder, intervir e fornecer modelos de conduta. As continuadas “boas ações” se tornam um exemplo a seguir e, igualmente, um elo entre o mundo terrestre e celeste. Para além disso, o santo também poderia atuar na vida do devoto exorcizando demônios, curando doenças, afastando a pobreza, a guerra ou concedendo visões proféticas, que se manifestavam em visões e sonhos (Costa, 2012, p. 452). O santo seria, ainda, uma companhia invisível, responsável pelos cuidados, proteção e inspiração de uma comunidade, a qual espera ser protegida, caso dos santos padroeiros de determinadas profissões, confrarias ou cidades (Brown, 1982, p. 50).

Os mártires e os santos locais –dos quais visitavam-se as sepulturas regularmente e cujos aniversários de morte eram celebrados por festivais oficiais – faziam com que esses santos fossem uma espécie de “concidadãos”, havendo um tempo rezado na igreja local pelo povo cristão da cidade (Brown, 1999, p. 80). Por conseguinte, além de ser um exemplo de vida, o santo servia como um fator de integração social.

No nível individual, o devoto poderia fazer algum pedido ao santo, realizando algo em troca, quando este fosse concedido pelo santo, como uma peregrinação. Gajano (2003, p. 711) afirma que o santo dá, e recebe, o “[...] que, no limite, leva a um certo mercadejar com os santos”. Em períodos de guerras constantes, por exemplo, o culto aos santos poderia servir como um apoio emocional para intercessão e um elemento diverso do trabalho campesino.

Há variados tipos de cultos aos santos, desde a devoção privada, a leitura da hagiografia nos templos e mosteiros, as cerimônias litúrgicas, como a celebração *dies natalis*, a data de nascimento do santo, o culto de relíquias e a conseqüente peregrinação ou romaria, culminando em um padroado realizado por igrejas, mosteiros e congregações (Costa, 2012, p. 456). Ressalta-se, contudo, que os santos não tinham por função retirar o lugar que pertencia

aos deuses. Nesse sentido, Santo Agostinho afirma que os mártires não eram deuses, “[...] o Deus deles é o nosso Deus. É certo que veneramos as suas ‘memórias’ como santos homens de Deus, que até a morte combateram pela verdade para fazerem conhecer a verdadeira religião, provando a falsidade, a mentira do paganismo”<sup>2</sup>.

Sobre o início do culto aos santos, autores, como Saintyves, defenderam que eles foram uma continuidade do culto dos antigos deuses politeístas, em função da continuidade dos locais sagrados desses últimos (como nascente e bosques). Assim, a santidade poderia ter raízes nos preceitos da antiguidade, não sendo um conceito *ex-nihilo*, uma criação a partir do nada (Costa, 2012, p. 455). A propagação do culto dos santos se constitui em uma das manifestações mais vigorosas da religiosidade das sociedades da Antiguidade à Idade Média (Bastos, 2006, p. 135).

Brown (1999) esquematizou a substituição de um “modelo horizontal” de relações sociais do politeísmo para um “modelo vertical”, que viria a caracterizar o cristianismo, por meio do culto aos santos. Segundo Bastos (2006, p. 135), a ascensão do cristianismo pressupôs a monopolização de uma relação com o divino, acessível às pessoas apenas pela intermediação dos “eleitos de Deus”, culminando na formação de uma nobreza clerical. Depreende-se que o culto aos santos pode ser relacionado com uma preocupação com as novas formas de exercício do poder e com os novos vínculos de dependência social. As várias relações com o santo, tanto em vida quanto após a sua morte, tornava a crença um elemento de fortalecimento da solidariedade de grupos sociais, dos fiéis das camadas mais humildes até a aristocracia (a qual estava, muitas vezes, na posse e controle dos cultos e dos locais de peregrinação).

A compreensão da dimensão da santidade e do culto aos santos faz-se relevante para entender as formas monásticas, que seriam desenvolvidas, na Irlanda, até meados do século VII, assim como a importância de São Patrício, enquanto santo e padroeiro. O pioneirismo desse último, enquanto bispo, na Irlanda do século V, é disputado com Paládio, missionário do qual constam apenas breves referências nas fontes, e muitas suposições sobre a possível identidade. Um dos documentos, inclusive, chega a mencionar que Paládio também se chamava Patrício, gerando, assim, a controvérsia historiográfica da possível existência de dois Patrícios na Irlanda. Afinal, o que se pode saber sobre Paládio? Paládio era Patrício? Este trabalho tem por objetivo abordar algumas hipóteses acerca de Paládio, as controvérsias sobre

---

<sup>2</sup> AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 788.

a possível existência de dois Patrícios na Irlanda, alguns elementos já relacionados com Paládio, assim como determinadas características dos cristianismos da Irlanda e o culto dos santos. Para se compreender com qual figura histórica se dialoga, São Patrício será, primeiramente, brevemente apresentado, considerando, sobretudo, uma historiografia já produzida no Brasil. Após, serão abordados os elementos relacionados (ou possivelmente relacionados) com Paládio e, por fim, aspectos gerais dos cristianismos desenvolvidos na Irlanda.

### **A Irlanda dos primeiros missionários**

Antes de se apresentar Patrício, serão introduzidos alguns elementos contextuais da Irlanda encontrada por ele. Até meados do século VII, o território era dividido em centenas de pequenos reinos agrupados em cinco províncias: Munster, ao Sul, Ulaid (ao Norte, cujo nome batiza a moderna Ulster) Connacht, a Oeste, Leinster e O'Neill (dividida em O'Neill do Norte e O'Neill do Sul, também chamada de Uí Neill). Ainda que não tenha sido uma província imperial, a Irlanda teve contato com Roma e outros locais<sup>3</sup>. Essas relações eram significativas em termos materiais, comerciais, políticos e intelectuais, tendo, inclusive, contribuído na constituição da escrita da língua irlandesa<sup>4</sup>.

No início da cristianização, a Hibernia<sup>5</sup> era essencialmente rural, com algumas pequenas cidades. O acúmulo de riquezas era dificultado por instabilidades climáticas e pouco comércio (Stancliffe, 2006, p. 397; Brown, 2013, p. 478). Além disso, o território não era,

---

<sup>3</sup> Desde o primeiro século se reconhecem conexões e intercâmbios com os romanos na Irlanda pelas moedas, fragmentos de cerâmica e outros produtos, que são importantes testemunhas do contato desses com vários locais. Na costa de Suffolk, na *Britannia*, foi descoberto *Sutton Hoo*, um navio de vinte e seis metros de comprimento enterrado com armas, joias e ornamentos da Dinamarca, Suécia, moedas de ouro da França, pratos de Constantinopla, seda da Síria e outros objetos datados dos séculos VI e VII (Brown, 2013, p. 465-467). As fivelas de ouro, cetro ou o capacete modelado na armadura de desfile romano lá são similares aos dos contemporâneos merovíngios. Isso evidencia que a Inglaterra do século VII tinha governantes, que buscavam se apropriar de elementos da *Romanitas* com uma vida pública com requintes cerimoniais (Thacker, 2005, p. 472-473).

<sup>4</sup> Estima-se que partes da Irlanda já utilizassem alguns vocábulos em latim para fins comerciais (Johnston, 2013, p. 11). Há hipóteses sobre uma possível inspiração do latim para a escrita irlandesa. Segundo Santos (2016, p. 36), a partir do contato com o costume epigráfico romano, desenvolveu-se na Britânia o alfabeto *Ogham* “[...] usado nas pedras que, justamente por isso, passaram a ser conhecidas na literatura específica da área como Ogham Stones, nas quais estão grafadas as primeiras manifestações do gaélico irlandês, *archaic irish* (ou *primitive irish*). As *Ogham Stones* são uma resposta ao hábito epigráfico romano e foram criadas tendo em vista os sons da língua irlandesa, para dar a este idioma um status semelhante ao do latim. Assim, interpretam-se estas interações como intercâmbios e conexões entre a Britannia romana e a Hibernia [...]” (Santos, 2016, p. 36-37).

<sup>5</sup> Nome em latim da Irlanda, que designa “terra do Inverno”, usado por alguns autores da Antiguidade, como Tácito.

politicamente, unificado. Havia diferentes tribos (ou *tuatha*, do singular *túath*<sup>6</sup>, que poderia contar até centenas de famílias), lideradas pelo rei, o chefe do clã (Stancliffe, 2006, p. 397; Santos, 2013, p. 6). A princípio, com as missões de Patrício, o *túath* pode ter balizado a divisão episcopal. Até o século VII, as formas de autoridade se dividiam entre bispos e abades, com predominância desses últimos, aspecto a ser tratado na última seção (Charles-Edwards, 2000, p. 246).

Na Irlanda, os primeiros missionários buscaram se organizar dentro dos modelos preexistentes. A sociedade era baseada em um sistema de clãs e apresentava um caráter marcadamente aristocrático. Uma classe de descendentes reais ou da nobreza controlava os pequenos agricultores locais (chamados *aithech* ou clientes básicos), que prestavam aos senhores serviços de hospitalidade, como a alimentação de comitivas. Os *aithech* possuíam as suas próprias fazendas, portavam armas e eram constrangidos com um grau de intimidação menor do que as províncias do Império Romano. Ademais, a sociedade irlandesa era mantida em equilíbrio por uma intrincada teia de obrigações mútuas, dons e compensações. O trabalho prestado por um servo, por exemplo, recebia em troca um presente formal, que poderia ser em gado. Cada presente incorria na obrigação de um retorno (Brown, 2013, p. 469).

A estrutura básica da comunidade era formada por reis, senhores e homens livres. Abaixo desses, os homens semilivres e, por fim, os escravos<sup>7</sup> (Stancliffe, 2006, p. 398). Entre as profissões, existiam os *brehons* (ou *brithem*, os especialistas nas leis vernaculares), médicos, ferreiros, artesãos, harpistas, malabaristas e os *filids*<sup>8</sup>, representantes da casta erudita pré-cristã. Possivelmente, nos séculos VI e VII, os druidas, detentores de conhecimentos, continuaram a ser temidos<sup>9</sup> (Johnston, 2013, p. 16).

As religiosidades politeístas estavam entranhadas no corpo social. Somados aos poços, bosques e árvores sagradas, o calendário era permeado por festivais pagãos, como Samhain, Imbolc, Beltaine e Lughnasadh (Stancliffe, 2006, p. 400-401). E é nesse ambiente

<sup>6</sup> De acordo com Charles-Edwards (2000, p. 102), este termo contemplava um conjunto de significados, indo desde o compartilhamento de pastagens até a delimitação de funções públicas.

<sup>7</sup> Assim como em outras sociedades consideradas bárbaras, nobres e agricultores possuíam escravos, que eram utilizados em um sistema de compensações, para equilibrar seus direitos e obrigações uns com os outros (Brown, 2013, p. 470).

<sup>8</sup> Embora eles tenham sido relacionados com poetas, os *filid* (singular *fili*, do gaélico antigo *seer*, que significa ver ou vidente) preenchiam as funções de genealogistas, historiadores, recitadores e artistas na medida em que perpetuavam memórias e tradições (Kelly, 1988, p. 46). Os *filid* e os *brehons* eram nobres de alta posição social com privilégios de viajar, livremente, pelos *tuathas* (Kelly, 1988, p. 49), por isso, eram figuras que mantinham certa coesão cultural na Irlanda, apesar da fragmentação política. Após a introdução do cristianismo no século VI, *filid* e *brehons* aprenderam latim e, posteriormente, a sua própria língua e puderam produzir muito material vernacular na Irlanda (Stancliffe, 2006, p. 398).

<sup>9</sup> De acordo com Stancliffe (2006, p. 400), um autor do sétimo século achou necessário advertir os reis a não os ouvirem, demonstrando que a classe ainda detinha importância. Seus feitiços continuaram a causar temores, mesmo quando o cristianismo se tornou uma religião com um número expressivo de conversos.

de politeísmo arraigado que os bispos cristãos encontraram a Irlanda do século V. Possivelmente, habitassem cristãos na Irlanda antes de 430. Segundo Schorer (1954, p. 278), a proximidade do Continente com as Ilhas Britânicas e os contatos já atestados pelos mais variados documentos apoiam essa afirmação. Evidências arqueológicas e alguns nomes de lugares sugerem essa presença no Leste e Sudeste do país (Bray, 2021, p. 27). De acordo com Bray (2021, p. 27), embora as procedências sejam incertas, pode-se supor que esses cristãos tenham sido: 1. Comerciantes estrangeiros que se estabeleceram na Irlanda; 2. Refugiados dos invasores saxões que estavam atacando as costas Orientais da *Britannia* e se fixando na Ilha; 3. Escravos capturados por invasores irlandeses; 4. Uma multidão mista, de origens diferentes, incluindo irlandeses nativos já cristianizados anteriormente.

Entretanto, o grande nome acerca da cristianização da Irlanda é Patrício, ainda que o pioneirismo seja disputado. Embora alguns lhe atribuam o mérito da ampla disseminação do credo, outros, com base na asserção da Crônica de Próspero da Aquitânia (390-465), defendem que Patrício foi precedido por Paládio, alguém que, além de não ter deixado nenhum escrito próprio, não é, diretamente, relatado em outras fontes, conforme será tratado nas próximas seções.

### **Quem foi Patrício?**

Antes de se tornar o conhecido missionário, Patrício (387 – 461-493?) viveu dentro de uma *civitas* romana chamada *Bannavem Taburniae*, na *Britannia* (Santos, 2013, p. 1). O pai dele foi um decurião, chefe do palácio, cargo hereditário conferido apenas aos cidadãos romanos. No início do século V, em *Bannavem Taburniae*, aos dezesseis anos, ele foi capturado por piratas e levado para a Irlanda como escravo<sup>10</sup>. Patrício narra as agruras da escravidão até a cristianização em *Confessio* e *Epistola ad Milites Corotici*. Esta última, sobretudo, contém relatos de seus revezes com Coroticus, um homem que, segundo Patrício, raptava os cristãos e os vendia como escravos na Escócia (Santos, 2013, p. 1-3).

Em *Confessio*, Patrício conta como foi raptado, transformado em pastor de ovelhas na Irlanda, o seu credo e as razões para, posteriormente, querer regressar à Irlanda, a fim de evangelizá-la. Ele narra, também, alguns dos defeitos de sua educação, as situações ocorridas em sua jornada missionária e reflexões sobre a experiência na Irlanda. Esta última é

---

<sup>10</sup> Trazer escravos de uma mesma fé, para uma sociedade tão pequena, como a irlandesa, poderia acarretar mudanças nas dinâmicas sociais (Brown, 2013, p. 469). Posteriormente, lendas irlandesas afirmaram que havia profecias de que Patrício libertaria os escravos sob a égide cristã (Kelly, 1988, p. 96).

apresentada por Patrício como um local distante, de povos estrangeiros, o qual, segundo ele, foi enviado por desígnios divinos (Santos, 2013, p. 92-95).

A vida na Irlanda foi bem diferente daquilo que estava habituado. Os manuscritos, os livros e os códigos, utilizados para estudar, foram substituídos pelo trabalho com pastoreio de ovelhas (Boulhosa, 2009, p. 27). Patrício explica que o tempo de servidão o transformou, pela misericórdia de Deus, concedendo-lhe a oportunidade de ser perdoado e cristianizado. Segundo Boulhosa (2009, p. 27), é possível que o tempo no cativeiro tenha sido crucial para a cristianização de Patrício, já que a vida campestre, mais distante do contato com outros seres humanos, pode ter contribuído para que ele se voltasse para si e desenvolvesse a própria fé. Dessa maneira, a cristianização de fato de Patrício não ocorreu na *Britannia*, mas sim na Irlanda (Santos, 2013, p. 92-95).

Patrício serviu um senhor como pastor durante alguns anos até conseguir fugir. Nas narrativas de *Confessio*, durante a fuga, constam uma viagem marítima atribulada e um caminho por terra cheio de perigos, incluindo percorrer um deserto durante vários dias e enfrentar uma manada de javalis. Em *Confessio* 17, ele afirma que, em uma noite, durante o período no cativeiro, ouviu uma voz que predizia a sua fuga, o que ocorreria e o navio que o aguardaria para o regresso à *Britannia*. Conforme Santos (2013, p. 98-99), ele desejava enfatizar que a proteção divina sempre o havia acompanhado mostrando-lhe as direções. Em *Confessio* 19, consta o relato de um milagre ocorrido com a comitiva de Patrício. Relata, ainda, que, retornando para a *Britannia*, famintos, após caminhar três dias por uma região desértica, foi desafiado a orar por comida, ao que teria sido atendido com vários porcos que apareceram e puderam lhe saciar a fome. É importante ressaltar que Patrício não enfatiza milagres feitos por ele nas suas próprias narrativas do século V. Isso é feito pelos seus biógrafos do século VII, Muirchú moccu Machtheni e Tírechan. O biógrafo Muirchú, por exemplo, construiu “[...] a representação de um Patrício poderoso, que faz diversos milagres, que combate o paganismo com todo o seu vigor, repleto de força e autoridade” (Santos, 2012, p. 174), fatores que também lhe possibilitaram a designação de santo.

Entretanto, algumas datas e fatos relacionados à vida de Patrício são questionáveis, o que dificulta a sistematização de uma biografia precisa, sobretudo, considerando-se os silêncios documentais sobre importantes elementos para isso (Santos, 2012, p. 15). Determinados estudiosos afirmam que Patrício esteve na Gália e foi enviado para a Irlanda como bispo e missionário (Boulhosa, 2009, p. 28), a fim de suceder Paládio (o qual será discutido oportunamente). Todavia, o percurso é incerto. De acordo com Santos (2012, p. 15), historiadores de uma vertente católica, como O’Sullivan, John Colgan e outros,

ênfatizam que Patrício tenha ido a Roma, estudado na Gália e, então, tenha sido enviado pelo Papa Celestino para cristianizar os irlandeses. Já autores de veia protestante, como Todd, Ussher e outros, delineiam Patrício como “anti-romano”, acreditando que ele se orientava apenas pela Bíblia, sendo o protestantismo, assim, um retorno aos seus ensinamentos.

Durante a sua vida, Patrício foi acusado de ter retornado à Irlanda para obter benefícios pessoais. A forma como ele se apresenta em *Confessio* como “[...] um pecador e o mais rústico e menor entre os fiéis” já começa a construir a imagem de um tipo de “servo humilde”, uma imagem de santidade, de alguém submisso a Deus, exemplar, e não de alguém que queria se beneficiar de algum modo. Além disso, para responder àqueles que o acusavam de querer alcançar qualquer vantagem, reafirmava a condição dele, enquanto cidadão romano (Santos, 2013, p. 91-93). Contudo, o latim de Patrício se tornou a razão de uma controvérsia historiográfica, na qual vários estudiosos o acusaram de uma retórica deficitária, em função de alguns lapsos do conhecimento da língua (Santos, 2013, p. 93).

Em trabalho datado de 1952, Ludwig Josef Georg Bieler (1906-1981), estudioso incansável da literatura hiberno-latina, já afirmava que Patrício havia sido analisado de modo isolado de seu contexto sociocultural. Bieler (1952, p. 66-68) relembra que Patrício era nativo de uma província romana na *Britannia*, local no qual aprendeu o latim. Assim, para esse autor, embora ele tenha aprendido essa língua, não necessariamente escrevia ou era fluente. Entretanto, segundo Santos (2013, p. 88), em decorrência, sobretudo, de contribuições de Howlet e Máire de Paor, Patrício foi inserido em uma literatura hiberno-latina, responsável pela elaboração de uma complexa rede de argumentação retórica, sendo que “[...] cada palavra escrita por ele estava devidamente arranjada em um sistema muito bem construído”.

Para Santos (2013, p. 88), a obra *Confessio* foi interpretada de forma demasiadamente literal, ignorando-se a complexidade do texto, bem como de diversos sentidos presentes. É possível, inclusive, que Patrício tenha sido leitor de alguns autores das principais obras eclesiásticas do seu tempo, como Agostinho, Cipriano, Atanásio, Sulpício e outros, em função de análises de empréstimos vocabulares dos termos em latim (Santos, 2013, p. 93; Santos, 2012, p. 35).

Na vida missionária, Patrício construiu uma grande rede monástica como um evangelizador itinerante, que viajava de *túath* em *túath*, pregando contra os druidas e as crenças politeístas. Ele cultivou laços com os principais governantes locais (reis e nobres), os quais, por vezes, enviavam um séquito para protegê-lo (Stancliffe, 2006, p. 400). Quando ele convertia algum irlandês importante, pedia um terreno para construir uma igreja. No local, deixava um monge ou um sacerdote com um catecismo (os *elementa* ou *abgitorum*) para que

se encarregassem dos neófitos. Posteriormente, fundou monastérios e igrejas diocesanas na região de Armagh, com uma hierarquia de bispos, sacerdotes e diáconos, fazendo com que o cristianismo crescesse com a adesão de vários extratos sociais, da aristocracia até fiéis em pequenas aldeias e aglomerações. Pelas mãos de Patrício, a fé cristã crescia, com a preferência pela vida monástica. Pequenos monastérios, frequentemente, com patrocínio real, tornavam-se centros irradiadores de cultura dos novos conversos (Stancliffe, 2006, p. 400; Boulhosa, 2009, p. 28).

Brown (2013, p. 468-470) menciona três possibilidades para a adoção dessas religiões estrangeiras: 1. Essas poderiam fornecer novas fontes de poder, bênção e cura; 2. O cristianismo aristocrático poderia ser uma resposta para alguma crise social interna; 3. A memória da cristianização perpetuada na *Britannia* poderia ter impressionado os irlandeses. Os “bens exóticos” da religião cristã impactaram socialmente a ilha, que passava a adotar costumes e mitos de origem diversos.

Sendo a Irlanda, essencialmente tribal, agrupadas nos *tuatha*, aos olhos de quem estava no Continente, o local poderia precisar desenvolver cidades, e o cristianismo poderia auxiliar nesse sentido. Muitas cidades no mundo romano do período contavam com a presença de igrejas como elementos centrais. A despeito da discussão se Paládio o precedeu, ou não, Bray (2021, p. 29) lança a hipótese de que a razão pela qual Patrício tenha recebido o crédito pela cristianização da Irlanda é criação de bases para uma presença cristã permanente na Irlanda, algo que, anteriormente, outros não alcançaram. Ele estabeleceu comunidades monásticas, que se tornaram essenciais para a evangelização de diversas tribos na Irlanda. E, além disso, alguns monges estabeleceram células em locais estratégicos da Irlanda. Essas células se desenvolveram em igrejas. Geralmente, cada tribo, ou clã, tinha a sua própria igreja e bispo, que era, quase sempre, dirigida por um monge e o abade do mosteiro local. Os abades irlandeses foram autorizados a se casar e legar os seus mosteiros para os seus descendentes, tornando isso um padrão peculiar irlandês que, em alguns casos, sobreviveria até a Reforma do século XVI (Bray, 2021, p. 29).

### **Quem foi Paládio? Paládio ou Patrício?**

Anteriormente, apresentou-se São Patrício, considerado o padroeiro da Irlanda e o responsável pela cristianização do local. Em função do renome alcançado, é possível que alguns elementos atribuídos a esse santo tenham sido, posteriormente, confundidos na tradição irlandesa com os de outro clérigo, de nome Paládio, um missionário que também

teria vivido no século V. Nesta sessão serão abordadas algumas hipóteses e alguns aspectos do que se sabe sobre Paládio.

A discussão sobre Paládio e Patrício parece ter tomado fôlego a partir da publicação da Conferência de 1942 de T. F. O’Rahilly, intitulada *Palladius and Patrick*. Esta última foi seguida da publicação de *The two Patricks: a lecture on the history of christianity in fifth-century Ireland*, no mesmo ano, que tinha por intuito demonstrar que: 1. Patrício não foi o primeiro bispo de Armagh; 2. Patrício pode não ter sido o responsável por uma parte da cristianização da Irlanda; 3. Paládio, na verdade, foi o missionário que cristianizou maior parte da Irlanda, enquanto Patrício apenas completou um trabalho já iniciado (Ó Cróinín, 2000, p. 205-206). Essas asserções questionaram cânones quase incontestáveis, como o de Patrício encabeçando a cristianização na Irlanda.

Se as igrejas cristãs irlandesas enfrentam, invariavelmente, esse “problema de São Patrício”, faz-se essencial tentar esclarecer um pouco mais acerca da possível identidade de Paládio. Isso será feito, a seguir, considerando-se, sobretudo, alguns dos elementos trazidos no artigo de Dáibhí Ó Cróinín, intitulado *Who was Palladius, ‘First Bishop of the Irish* (2000).

Paládio não deixou qualquer obra escrita, como Patrício o fez. Nas fontes sobreviventes, quando muito, é possível encontrar fragmentos com o seu nome (ou que se supõe tratar de Paládio). Escrevendo no século VII, Beda (*Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, I, XIII) afirma que, no oitavo ano de Teodósio, Paládio foi enviado por Celestino, o pontífice romano, como primeiro bispo aos escoceses (*Palladius ad Scotos in Christum credentes a pontifice Romanæ ecclesiæ Celestino primus mittitur episcopus*). Uma fonte, possivelmente, mais contemporânea a esse acontecimento é a Crônica de Próspero da Aquitânia, do século V. Na entrada de 404 (ca. do ano de 431), Próspero relatou que o Papa Celestino enviou Paládio como primeiro bispo (*primus episcopus*) aos irlandeses crentes em Cristo (*ad Scottos in Christum credentes*)<sup>11</sup>.

Essas asserções de Próspero da Aquitânia sobre Paládio podem estar relacionadas com eventos registrados por ele dois anos antes de 431, na entrada 402 (referente ao ano de 429), na qual se afirmou que, por insistência do diácono Paládio (*ad actionem Palladii diaconi*), o Papa Celestino enviou Germano<sup>12</sup>, bispo de Auxerre, para combater o

<sup>11</sup> Cf. MOMMSEN, Theodor (ed.). *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*: v. 1, MGH Scriptorum. Berlin: Weidmann, 1892. Auctores antiquissimi, v. 9.

<sup>12</sup> Ó Cróinín (2000, p. 208) afirma que o relato de Próspero pode refletir as tensões que existiam nas províncias galicianas do século V, decorrentes das rivalidades entre bispados (e, sobretudo, Arles), que buscava se estabelecer como sede metropolitana, ou também, os esforços dos romanos para firmarem uma autoridade

pelagianismo na *Britannia*. Após um sínodo em Éfeso, o mesmo Papa enviou Paládio como primeiro bispo (*primus episcopus*) para a Irlanda (Mommsen, *Chronica Minora*, 1892). Após as alusões citadas acima, o nome de Paládio não é mais mencionado na Crônica. No entanto, para Ó Cróinin (2000, p. 207-208), isso não significa que existam motivos para se supor que o cronista estivesse relatando algo além de nomes reais e eventos históricos, ou que Paládio não tivesse sido, de fato, enviado para a Irlanda.

A despeito disso, a discussão começa a ter mais nuances, no momento em que Paládio se torna Patrício ou, em outras palavras, quando os documentos apontam a existência de dois Patrícios. No capítulo XVIII, de *Britanniarum Ecclesiarum Antiquitates*, consta que Paládio (*Palladius*), também chamado de Patrício (*qui Patricius alio nomine appellabatur*), foi enviado primeiramente como bispo na Irlanda (*Hiberniae*), tendo sofrido o martírio entre os escoceses (*qui martyrium passus est apud Scottos*). Então, um segundo Patrício teria sido enviado, por um anjo de deus chamado Vítor e pelo Papa Celestino, no qual toda a Irlanda acreditou<sup>13</sup>. Nesse documento, já começa a se delinear a existência de dois Patrícios: o último, o próprio Patrício, e Paládio, quem, segundo essa fonte, também era chamado de Patrício.

Segundo Bieler (1979, p. 164-166), o biógrafo de Patrício Tírechán, um bispo irlandês do Norte de Connacht, escrevendo no século *ca.* VIII (próximo ao período que Muirchú moccu Machtheni, monge de Leinster, também escrevia a biografia de Patrício), encontrou, em notas no Livro de Armagh, a informação de que, no terceiro centenário do imperador Teodósio, o bispo “Patricinis” [*sic*] foi enviado para a Irlanda por Celestino de Roma, acrescentando que o bispo Paládio, também chamado de Patrício, havia sido enviado primeiro. Nessa asserção, mais uma vez, observa-se a existência de dois Patrícios, pois segundo a nota, Paládio também era chamado Patrício. Teria Tírechán reproduzido fontes precedentes? A controvérsia persiste nas fontes seguintes.

Nos Anais de Ulster<sup>14</sup>, compilados no final século XV, com entradas que informam fatos históricos (ou pretensamente históricos) dos anos de 431 até 1540 da Irlanda,

---

papal (romana) na Gália. Em consonância com a primeira hipótese, Muirchú (I, 6) relata que Patrício ao cruzar o mar pelo Sul da *Britannia*, viajou pela Gália para chegar à Roma. No caminho, encontrou Germano, bispo da cidade de Auxerre, líder dos gauleses, com quem passou um tempo considerável. O outro biógrafo de Patrício, Tírechán (I), há uma menção de que Patrício esteve por toda a Gália, Itália até as ilhas do Mar Tirreno, ficando em uma dessas por trinta anos (Bieler, 1979). Isso indica um período de tempo no qual pode ter existido algum contato com o bispo galês Germano, que poderia, de fato, ter sido importante no período.

<sup>13</sup> Trecho original: “Deinde Patricius secundus ab angelo Dei Victor nomine et a Celestino papa mittitur: cui Hibernia tota creditit”. USSHER, James. *Britannicarum ecclesiarum antiquitates: quibus inserta est pestiferae adversus Dei gratiam a Pelagio Britanno in ecclesiam inductae haereseos historia*, Dublin, 1639. Disponível em: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_-lNnZQdikEMC/page/n9/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_-lNnZQdikEMC/page/n9/mode/2up). Acesso em: 18 jun. 2023.

<sup>14</sup> AIRT, Seán Mac, NIOCAILL; Gearóid Mac (ed.). *The Annals of Ulster (to A.D. 1131)*. Dublin: Institute for Advanced Studies, 1983.

há quatro datas prováveis de morte para Patrício: nas entradas dos anos 457, 461, 492 e 493. Com isso, reforça-se a ideia da existência de dois Patrícios, um falecendo por volta 457 a 461, e outro, de 492 a 493. É comumente aceito que São Patrício tenha morrido até 461. Todavia, seria plausível supor que a data de 461 se refira a Paládio e que Patrício teve uma vida mais longa, até 493? A morte de Mochta, relatado como um discípulo de Patrício, é reportada nos Anais de Ulster<sup>15</sup>, nos anos de 535 e no de 537, o que pode indicar que Patrício tenha, de fato, vivido até final do século V, e a data de 461 se refira à morte de Paládio. Contudo, ao se considerar a data de nascimento de Patrício no ano de 387 e o falecimento em 493, isso significaria que ele morreu com mais de cem anos. Uma vida tão longa seria possível no século V? Ou teria que considerar outro ano de nascimento para o santo? Segundo Flechener (2019, p.35), a questão permanece em aberto: alguns historiadores aceitam a data anterior de 461, outros apoiam a data posterior.

Além disso, existe a querela com *Secundinus*, ou Sechnall, o santo padroeiro desse condado, em Co Meath, reconhecido como fundador da igreja de Domhnach Sechnaill. *Secundinus* é atribuído como o autor de um antigo hino latino em louvor a São Patrício, conhecido como *Audite Omnes* (Oucam, homens) ou o Hino de *Secundinus*. De acordo com as entradas do ano de 439, dos Anais de Ulster, *Secundius* teria sido enviado pelo Papa Celestino, junto com *Auxilius* e *Iserninus*, para auxiliar Patrício. Contudo, tem sido aceito que o Papa Celestino tenha falecido no ano de 432, impossibilitando que esses missionários tenham sido enviados por ele. Há, assim, hipóteses que sugerem que ele tenha sido, possivelmente, um companheiro de Paládio, sendo a conexão com São Patrício uma incorporação de Armagh, em favor de seu santo padroeiro (Mac Neil, 1940, p. 129; Stalmans; Charles-Edwards, 2004).

Uma hipótese mais ousada (ou quiçá, mais ingênua) está em afirmar que Paládio “*qui Patricius alio nomine appellabatur*” (também chamado de Patrício) não significa nada além de uma interpolação baseada em uma interpretação errônea. Nesse outro entendimento, o *secundus* seria relativo a um segundo bispo enviado, e não um segundo Patrício (Kelly, 1981, p. 586). Contudo, a fonte é clara ao afirmar que Paládio também era chamado Patrício, deixando sinuosa essa asserção.

A reputação de Patrício, enquanto missionário cristão, pode ter eclipsado a de Paládio em fontes posteriores, fazendo com que as relações com o nome deste último fossem

---

<sup>15</sup> AIRT, Seán Mac, NIOCAILL; Gearóid Mac (ed.). *The Annals of Ulster (to A.D. 1131)*. Dublin: Institute for Advanced Studies, 1983.

absorvidas pelo primeiro. Afirmar que Paládio também se chamava Patrício criava um “segundo Patrício”, facilitando a confusão entre ambas as historicidades e feitos. Entretanto, a maior parte das fontes concordam que Paládio foi enviado antes de Patrício. Muirchú (I, 8) relatou que o Papa Celestino, o bispo de Roma, que então ocupava a Sé apostólica como o quadragésimo quinto sucessor do apóstolo São Pedro, havia enviado Paládio para a Hibernia a fim de convertê-la. No entanto, ele não obteve sucesso na missão, já que aqueles homens “selvagens e rudes” não estavam inclinados a aceitar seus ensinamentos, tampouco Paládio desejava passar muito tempo em um país estrangeiro. Assim, decidiu regressar, perdendo a vida na *Britannia* (Biler, 1979).

Em uma cultura na qual o grande santo missionário era Patrício, não era fácil atribuir grande importância cristã a outro clérigo que tenha vindo antes. Segundo Ó Cróinín (2000, p. 210), Tírechán e Muirchú podem ter retido da Crônica de Próspero os detalhes que julgaram fazer sentido em suas narrativas. Estima-se que um dos motivos da tradição associada a São Patrício ser tão forte é que os escritos dele, preservados em Armagh, poderiam tornar-se um documento genuíno dos primórdios da história do local. Ademais, Ó Cróinín acrescenta que, mesmo que a memória de Patrício enfraquecesse, a sobrevivência dos seus escritos seria o suficiente para que ele não fosse esquecido.

Se a tradição ou os escritos de Patrício são responsáveis, de alguma forma, por garantir perpetuidade do nome do santo, a figura de Paládio ainda é cercada de questionamentos. Existem algumas hipóteses levantadas por alguns estudiosos para desvendar esse mistério: para James Henthorn Todd, Paládio foi um diácono da igreja de Auxerre. Enquanto, segundo J. B. Bury, Paládio pode ter sido um diácono do próprio Germano. Em contraste com essas opiniões, o editor da biografia de Germano, *De Vita Sancti Germani*<sup>16</sup>, questiona se um diácono da Gália teria alguma força para persuadir Celestino no envio de missões. Para Liam de Paor, é mais provável que Paládio tenha sido um emissário de Germano a Celestino e, portanto, diácono em Auxerre. O'Rahilly também sugeriu que Germano possa ter enviado Paládio para Roma, a fim de reportar a situação da heresia na *Britannia*. Sumarizando, Ó Cróinín (2000, p. 223) afirma que se pode supor que Paládio fosse um diácono de Auxerre, que viajou para Roma a pedido de Germano para relatar notícias sobre o pelagianismo ou, para pedir autorização para uma missão. Por conseguinte, poderia, posteriormente, ter sido enviado como bispo, para a Irlanda (Ó Cróinín, 2000, p. 222-223).

---

<sup>16</sup> Essa biografia foi escrita por Constantino de Lyon (420-439 -m. ca. 494), um sacerdote nascido na região Auvérnia, na França.

Um outro documento que pode, indiretamente, revelar mais sobre a possível identidade de Paládio é um excerto da obra *De reditu suo*, de *Rutilius Claudius Namatianus*, poeta romano do final do século V, que escreveu um relato de uma viagem marítima ao longo das costas de Roma à Gália, no ano de 416. Rutilus conta que, na véspera da sua partida, enviou de volta para casa Paládio, um jovem que partiu da Gália para estudar direito romano. Ainda que esse nome não fosse comum no período, não seria o suficiente para afirmar que se tratava do mesmo Paládio de Próspero. No entanto, além disso, *De Reditu suo* também afirmava que o pai desse Paládio era *Exuperantius*. Segundo o *Codex Theodosianus*, *Exuperantius* era um funcionário imperial que poderia ter enviado o filho para Roma, a fim de receber algum treinamento (Ó Cróinín, 2000, p. 214-217).

*De vita christiana*, *De virginitate* e outras obras preservadas com o nome de Jerônimo (como um *corpus* de seis documentos supostamente pelagianos, publicados em 1890 por Carl Paul Gaspari) também já foram relacionadas com Paládio. Nesse relato, Pelágio dispensou vários discípulos, entre esses, especialmente, jovens que foram para Roma para fazer carreira na burocracia imperial. Esse pode ter sido o caso de Paládio, culminando com ele ter sido o autor de um dos escritos sob o nome de Jerônimo (Ó Cróinín, 2000, p. 222). Então, Ó Cróinín (2000, p. 234-235) levanta a hipótese de que, se Paládio estivesse vivendo em Roma entre 418 e 429, ele pode ter conhecido Germano e Celestino, contemporâneos de seu suposto pai, *Exuperantius*. Contudo, salienta-se que a conexão de Patrício, Germano e a missão de Celestino podem ser consideradas como um fragmento perdido da história de Paládio, com pedaços, eventualmente, transferidos para a própria história de Patrício (Ó Cróinín, 2000, p. 223).

Segundo Bray (2021, p. 28), os estudiosos modernos, geralmente, concordam que Paládio foi o primeiro bispo cristão na Irlanda, enviado com a autoridade da igreja romana, e que Patrício o seguiu posteriormente, sendo incerto o quão mais tarde isso teria ocorrido. O debate, evidentemente, é maior e não se esgota nesses elementos. Entretanto, por meio dessas asserções, foi possível estabelecer, ainda que de forma geral, como as questões em torno da figura de Paládio são truncadas e incompletas. Existem indicações de relações com o nome do clérigo, mas a história de Paládio permanece envolta em indagações.

### **Que tipo de cristianismo foi desenvolvido na Irlanda?**

Até o século VI, nomes como o de São Patrício, Santa Brígida ou São Columba, legaram para a Irlanda um cristianismo particular, com grandes federações monásticas

relacionadas com esses santos, mesclada com dioceses, e peregrinos, indivíduos que mantinham ideias ascéticas em suas próprias casas (Charles-Edwards, 2000, p. 224-226; Sharpe, 1984, p. 239-242; Stancliffe, 2006, p. 402-405).

A questão da santidade era importante na medida em que doações eram feitas para um santo ou uma igreja específica. Se um santo recebesse terras em vários locais, as igrejas fundadas por ele formavam uma federação, uma congregação ou uma *paruchia*, sob o domínio do dirigente da matriz. As doações feitas a um santo morto, como São Patrício, ficavam sob os cuidados daqueles que estavam à frente da igreja principal da *paruchia*. Normalmente, as lideranças eram transmitidas dentro da família do fundador (Stancliffe, 2006, p. 407).

A *paruchia* não era uma unidade territorial, já que as suas igrejas poderiam estar dispersas, geograficamente. O que as vinculava era o nome do santo a quem eram relacionadas (Sharpe, 1984, p. 231). Em muitos casos, a *paruchia* monástica rivalizou com a autoridade dos bispos dos *túath*, cuja área era determinada pela extensão do reino. Ocasionalmente, as igrejas, independentemente do tamanho, poderiam arrendar as suas terras para uma população *manaig* (do singular, *manach*, que designa monges ou uma família de monges dirigidas por um abade). Eles se tornavam um tipo de inquilinos-agricultores monásticos, com obrigações a serem cumpridas (Bronw, 2013, p. 478).

Outrossim, segundo Schorer (1954, p. 281), quando o chefe de uma tribo se convertia, poderia oferecer uma área para igreja ou mosteiro na superfície do seu clã. Em troca, os clérigos se ocupariam da religiosidade daquele território. Quando se tratava de um mosteiro, esse local tinha a nomeação de um abade, que se tornaria o chefe espiritual, um cargo passando dentro da mesma família. Logo, quando leigos apoiaram o clero, com serviços ou riquezas de qualquer espécie, esperavam que a igreja ou o mosteiro oferecesse, em troca, batismos, pregações, missas, cultos, confissões, absolvições, penitências, ritos fúnebres, escolas monásticas (importantes para o ensino do latim e, posteriormente, do irlandês) e hospitalidade aos demais ascetas (Bronw, 2013, p. 478-479; Stancliffe, 2006, p. 413).

Apesar da pluralidade de formas de organização, bispados, pequenas igrejas (com ou sem *manaig*), o monasticismo foi, marcadamente, expoente do cristianismo irlandês, tendo como principais representantes, ao final do séculos VI e VII, as fundações de São Columba, em Iona, as de Brígida, em Kildare e Leinster (que contavam com mosteiros duplos, também dirigidos por mulheres), e as de São Patrício, em Armagh. Cada uma dessas federações se esforçou para acumular mostérios e igrejas, que poderiam chegar a centenas de dependentes

(Brown, 2013, p. 476; Stancliffe, 2006, p. 414-417). Toda igreja importante do período era monástica, e controlada pelo abade, herdeiro dos privilégios e das propriedades do *comarba* (o homem santo ou, o asceta que fundou o mosteiro). Logo, a posição do abade, conseqüentemente, substituiu a do bispo em autoridade e proeminência e a *paruchia*<sup>17</sup> ou, a rede de mosteiros ligados a uma abadia, gradualmente, substituiu a diocese como unidade administrativa principal (Hughes, 1966, p. 88 *apud* Hughes, 2005, p. 312, Sharpe, 1984, p. 235). O bispo, quando existente, só desempenhava algumas funções se fosse também um abade. Ademais, em função do prestígio dos monges ascetas, os leigos procuravam mais os homens com a reputação de santos, por pensarem que as orações desses tinham maior força (Charles-Edwards, 2000, p. 262; Sharper, 1984, p. 231).

Armagh estava tentando se estabelecer como o centro das conexões religiosas irlandesas, com o nome de Patrício centralizando uma “propaganda” baseada numa combinação de três modelos de autoridade: o abade, o bispo e a *comarbae*. A *Paruchia Patricii* seria, então, um modelo de jurisdição, que reuniria várias igrejas ao redor de Armagh (Santos, 2020, p. 200).

Assim, as federações dos santos cresciam, com doações de terras ou com a união de outras igrejas. As igrejas episcopais mais antigas passaram a se associar aos grandes mosteiros. Ainda que continuassem funcionando como bispados, essas igrejas passavam a ser leais a uma igreja superior (Charles-Edwards, 2000, p. 55-60; Stancliffe, 2006, p. 417). Os grandes mosteiros disputavam, inclusive, tanto por supremacia de um sobre o outro, caso de Kildare e Armagh, quanto por intimidação de grupos menores. A igreja de Sletty, por exemplo, aceitou associar-se a Armagh, temendo ser tomada à força por Kildare. Em suma, o cristianismo na Irlanda tinha uma forma episcopal de organização, entrecortada pela posição de poderosos monastérios, cujo prestígio, repousado no nome do santo, estava no número de igrejas federadas, que suscitava, por conseguinte, o interesse e o apoio de reis (Sharpe, 1984, p. 263; Stancliffe, 2006, p. 424).

Brown (2013, p. 221) salienta que os mosteiros galeses e italianos estavam à sombra dos bispos urbanos, que os protegiam e os supervisionavam. E, além disso, existiram várias outras diferenças em relação aos cristianismos continentais. Os irlandeses preferiam

---

<sup>17</sup> Etchingam (1993, p.162) sugere que existem argumentos para a revisão do conceito de *paruchia* monásticas, já que, além da autoridade da igreja líder, havia questões com as jurisdições ou reivindicações sobre determinada região e comunidade. Ademais, acrescenta que o termo *paruchia*, denotando a ideia de uma filiação de mosteiros, não tem respaldo em muitas fontes, sobretudo considerando que as implicações essenciais da palavra não remetem ao âmbito monástico, mas a uma jurisdição pastoral de um bispo. Os dirigentes da maior parte das principais igrejas irlandesas não eram bispos, embora fossem vinculados às ordens clericais.

realizar a missa em grego, ao invés do latim, e a tonsura era de orelha a orelha, e não no topo da cabeça (caso dos romanos). Eles discordavam até mesmo nos dedos a serem erguidos na bênção da Santíssima Trindade, e não chegavam a um acordo quanto aos procedimentos do batismo (Boulhosa, 2009, p. 45).

Em função de fortes ideais ascéticos, os monges irlandeses construíram *civitas* monásticas bastante simples, se comparadas às romanas, e optavam por formas de disciplina mais rígidas. De acordo com Beda (*HE*, III, XIX)<sup>18</sup>, São Fursa (597-659), de Connacht, durante o inverno ficava sentado sobre espesso gelo com uma roupa muito fina. A peregrinação também era considerada uma forma ascética rigorosa entre os monges irlandeses. Esse fenômeno é conhecido como martírio branco, quando o ser humano se afasta de seu local natal para morrer no exílio, em uma terra estranha, passando por todo o tipo de adversidade, a fim de levar o ascetismo a outros povos (Schorer, 1954, p. 294; Boulhosa, 2009, p. 31).

O papel do Papa, o bispo de Roma, também era controverso entre os irlandeses. O bispo de Roma era uma figura distante, cujos desejos e desígnios eram pouco conhecidos e, conseqüentemente, não considerados (Boulhosa, 2009, p. 47). Outras peculiaridades irlandesas em relação aos mosteiros continentais eram as interpretações bíblicas (os insulares defendiam ferrenhamente as suas posições, caso da questão da data da Páscoa, com Columba e Columbano, por exemplo), o papel das mulheres na organização religiosa (as mulheres, muitas vezes, desempenharam variadas funções em uma abadia, inclusive, a direção) e as regras. Os mosteiros irlandeses, a partir do século VI, não seguiam uma única regra (caso da regra beneditina entre os romanos, por exemplo). Apesar de não serem complexos tratados<sup>19</sup>, as *Vitae Sanctorum* e os Anais existentes atribuem aos próprios santos as leis e as regras, que consistiam em ensinamentos ascéticos ou outras observações, em prosa ou até mesmo em verso (Boulhosa, 2009, p. 47).

### **Considerações finais**

Do que se depreende, até então, pode-se notar que, na Irlanda, de meados dos séculos V ao VII, a questão da santidade apresentou-se como fundamental para moldar formas

<sup>18</sup> BEDA, Venerabilis. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Carolus Plummer, A.M. Collegii Corporis Christi Socius et Capellanus. Oxonii: E Thypographeo Clarendoniano, 1896.

<sup>19</sup> Esses tratados não correspondem ao que, atualmente, se compreende por “regra monástica”, com exceção apenas da Regra de São Columbano (540-615), a qual, apesar de escrita no continente, fornece informações sobre o monasticismo hispânico.

cristãs particulares –sobretudo, os monasticismos. Os bispados estavam relacionados ao *túath*, ao passo que os monastérios poderiam contar com igrejas filiadas para além dessas fronteiras. Independentemente da questão geográfica, as federações poderiam contar com vários monastérios filiados, relacionados ao nome de um santo fundador, perpassado entre gerações.

Os santos, figuras exemplares, aos quais também eram identificadas centelhas do divino, apresentavam uma faceta humana, de serem pessoas reais, e históricas, caso de Patrício (e, possivelmente, o de Paládio). Os santos também dispõem de uma dimensão social, pois a santidade, funcionando como elemento agregador, de identificação de grupos, moveram (e movem) pessoas e comunidades, tornando-se, assim, uma importante base de uma estrutura monástica, de poder eclesiástico e laico, contemplando vários segmentos sociais até o século VI. Logo, a propagação do culto dos santos foi um significativo elemento cristão na realidade Irlandesa.

São Patrício pode ser relacionado entre os santos que conseguiram, posteriormente, abarcar uma grande federação de igrejas filiadas. O pioneirismo desse último como bispo na Irlanda foi objeto de discussão neste trabalho. Considerando todas as evidências documentais, é possível depreender que: 1. Paládio, provavelmente, foi um personagem histórico (e não inventado pela tradição), sobretudo, considerando que o nome dele é relatado em mais de uma fonte. 2. Possivelmente, Paládio precedeu Patrício na Irlanda, enviado pelo Papa Celestino; 3. Paládio pode ter tido alguma relação com Germano, bispo de Auxerre, e até servido com ele, de alguma forma, no combate ao pelagianismo na *Britannia*, sendo enviado, posteriormente, como bispo para a Irlanda; 4. Paládio pode ter sido filho de um nobre, que servia na administração imperial; 5. Patrício pode ter continuado um trabalho iniciado por Paládio, cuja dimensão é desconhecida, assim como a maior parte do que cerca o nome desse missionário; 6. Alguns elementos históricos de Paládio podem ter sido absorvidos por Patrício, causando ruídos interpretativos que desembocaram na criação de dois Patrícios (sendo um deles, o próprio Patrício, e o outro, Paládio), quando, na realidade, o Patrício histórico foi apenas um.

As datas de falecimento, conforme os anais de Ulster, com uma margem de cerca de trinta anos de diferença, conduzem à conclusão de que pode se tratar de pessoas diferentes. No entanto, se Patrício pode ter vivido até a década de 490, enquanto Paládio faleceu em 461, seria necessário reavaliar a data de nascimento Patrício? 7. As menções de cidades, que conectam Paládio e Patrício, referem-se a Roma e a Auxerre, na Gália, tornando mais fácil a confusão entre ambos, bem como a criação de um “segundo” Patrício ou, até mesmo, a atribuição de toda a cristianização da Irlanda apenas a Patrício.

As nuances sobre Paládio e Patrício podem ser inúmeras, a depender dos documentos que se consideram e das interpretações dadas. Até então, a controvérsia entre os “dois Patrícios”, pouco conhecida em âmbito brasileiro, prossegue como um objeto sem consenso entre a historiografia irlandesa, ainda aberta a outros diálogos e reconsiderações.

### Referências

AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

AIRT, Seán Mac, NIOCAILL; Gearóid Mac (ed.). *The Annals of Ulster (to A.D. 1131)*. Dublin: Institute for Advanced Studies, 1983.

BEDA, Venerabilis. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Carolus Plummer, A.M. Collegii Corporis Christi Socius et Capellanus. Oxonii: E Thypographeo Clarendoniano, 1896.

MOMMSEN, Theodor (ed.). *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII: v. 1*, MGH Scriptores. Berlin: Weidmann, 1892. Auctores antiquissimi, v. 9.

USSHER, James. *Britannicarum ecclesiarum antiquitates: quibus inserta est pestiferae adversus Dei gratiam a Pelagio Britanno in ecclesiam inductae haereseos historia*, Dublin, 1639. Disponível em: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_-lNnZQdikEMC/page/n9/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_-lNnZQdikEMC/page/n9/mode/2up). Acesso em: 18 jun. 2023.

### Bibliografias:

BASTOS, M. J. da M. Santidade, Hierarquia e dependência social na Alta Idade Média. *História Revista*, Goiânia, v. 11, n. 1, p.135-159, 2006.

BARROS, José H. *Santos de todos os tempos: Vinte séculos de Santidade*. São Paulo: Paulos, 2003.

BIELER, Ludwig. The Place of Saint Patrick in Latin Language and Literature. *Vigiliae Christianae*, v. 6, n. 2, p. 65-78, 1952.

BIELER, Ludwig (ed.). *The Patrician texts in the Book of Armagh*. Dublin: Institute for Advanced Studies, 1979. Scriptores Latini Hiberniae, v. 10.

BOULHOSA, T. M. *De santos e viagens: a construção comparada do conceito de santidade nas biografias de São Columba e São Columbanus*. 2009. 186 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

BRAY, Gerald. *The History of Christianity in Britain and Ireland: From the First Century to the Twenty-First*. London: Intervarsity Press, 2021.

BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, Peter. *The Cult of Saints*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

**Outros Tempos**, vol. 21, n. 38, 2024, p. 59-80. ISSN: 1808-8031

BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A. D. 200-1000*. Tenth Anniversary Revised Edition. Oxford: John Wiley & Son, 2013.

CHARLES-EDWARD, T. M. *Early Christian Ireland*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2000.

COSTA, Bruno Abreu Costa. Santos e santidade: O período medieval. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.12, p.483-494, 2012.

ETCHINGHAM, Colmán. The Implications of Paruchia. *Ériu*, v . 44, p. 139-162, 1993.

FLECHNER, R. *Saint Patrick Retold: The Legend and History of Ireland's Patron Saint*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidad. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*. Madri: Akal Ediciones, 2003. p. 449-463.

HUGHES, Kathleen. The Church in Early Irish Society: 400-800. In: Ó CRÓINÍN, Dáibhí. *A New History of Ireland: Prehistoric and Early Ireland*. Oxford: University Press, 2005. p. 301-330.

JOHNSTON, Elva. *Literacy and Identity in Early Medieval Ireland*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2013. Studies in Celtic History.

KELLY, F. *A Guide to Early Irish Law*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1988.

MARTINDALE, C. *What are Saints?* Londres: Sheed & Ward, 1935.

MAC NEIL, Eoin. The Hymn of St. Secundinus in Honour of St. Patrick. *Irish Historical Studies*, v. 2, n. 6, p. 129–153, 1940. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/30006100>. Acesso em: 6 jun. 2023.

Ó CRÓINÍN, Dáibhí. Who was Palladius, ‘first bishop of the Irish’?. *Peritia*, n. 14, p. 205–237, 2000.

SANTIDADE. In: DICIONÁRIO Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/>. Acesso em: 25 jun. 2021.

SANTOS, Dominique V. C. *Patrício: a construção da imagem de um santo*. 2012. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

SANTOS, Dominique V. C. As elaborações retóricas da tradição hiberno-latina: uma leitura da Confessio de São Patrício. *Rêtor*: Revista da Associação Argentina de Retórica, v. 3, p. 86-106, 2013.

SANTOS, Dominique V. C. As Ogham Stones: fontes para o estudo da Hibernia e da Britannia romana (e pós-romana). *Romanitas*: Revista de Estudos Grecolatinos, n. 8, p. 35-50, 2016. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/15164> Acesso em: 5 maio 2018.

SANTOS, D. V. C. History and Historiography in Early Christian Ireland - Muirchú's 'Vita Patricii' and Tírechán's 'Collectanea'. *Hist. Historiogr.*, Ouro Preto, v. 13, n. 33, p. 197-227, 2020.

SCHORER, Maria Thereza. Alguns aspectos do monasticismo irlandês, através da "História Ecclesiástica Gentis Anglorum" do Venerável Beda. *Revista de História*, São Paulo, v. 8, n. 18, p. 273-302, 1954. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/36380/39100>. Acesso em: 5 maio 2018.

SHARPE, R. Some problems concerning the organization of the church in early medieval Ireland. *Peritia*, v. 3, p. 230-270, 1984.

STALMANS, N.; CHARLES-EDWARDS, T. Meath, saints of (act. c. 400–c. 900), holy men and women who were subjects of a cult within the lands of the southern Uí Néill. *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004. Disponível em <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb9780198614128-e-51010>. Acesso em: 12 jun. 2023.

STANCLIFFE, C. Religion and Society in Ireland. In: FOURACRE, P. *The New Cambridge Medieval History: Volume 1 c.500–c.700*. Cambridge: University Press, 2006. p. 380-435.

THACKER, Alan. England in the seventh century. In: FOURACRE, P. *The New Cambridge Medieval History*. Cambridge: University Press, 2005. p. 462-495.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 211-230.