

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
DAS RELAÇÕES POLÍTICAS**

**A LEGITIMIDADE DAS REALEZAS FRANCA E
VISIGÓTICA NAS OBRAS DE GREGÓRIO DE TOURS
E ISIDORO DE SEVILHA (SÉCULOS VI-VII)**

LUÍS EDUARDO FORMENTINI

**VITÓRIA
2012**

LUÍS EDUARDO FORMENTINI

**A LEGITIMIDADE DAS REALEZAS FRANCA E
VISIGÓTICA NAS OBRAS DE GREGÓRIO DE TOURS
E ISIDORO DE SEVILHA (SÉCULOS VI-VII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, nível Mestrado, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para aprovação.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman.

**VITÓRIA
2012**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

F725l Formentini, Luís Eduardo, 1985-
A legitimidade das realezas franca e visigótica nas obras de
Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha / Luís Eduardo
Formentini. – 2012.
173 f. : il.

Orientador: Sérgio Alberto Feldman.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Legitimidade governamental. 2. Reis e governantes. 3.
Autoridade. 4. Episcopado. 5. Francos - História - Até 768. 6.
Visigodos. I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal
do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.
Título.

CDU: 93/99

LUÍS EDUARDO FORMENTINI

**A LEGITIMIDADE DAS REALEZAS FRANCA E VISIGÓTICA NAS
OBRAS DE GREGÓRIO DE TOURS E ISIDORO DE SEVILHA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em _____ de _____ de 2012.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Titular

Prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho
Universidade Estadual Paulista
Membro Titular

Prof. Dr. Fabio Muruci dos Santos
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Titular

Prof. Dr. Julio Cesar Bentivoglio
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Suplente

A Deus, Senhor da História

Aos meus pais, que sempre me apoiaram

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu caro orientador, Sérgio Alberto Feldman, por todos os ensinamentos, desde os acadêmicos até os futebolísticos, frutos destes seis anos de convívio.

Agradeço aos professores Gilvan Ventura da Silva, Fábio Muruci dos Santos e Paulo André Leira Parente, pela contribuição indispensável para o bom andamento deste trabalho.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES) pela bolsa de pesquisa a mim concedida e a todo o auxílio na feitura da presente dissertação.

Aos meus colegas de Mestrado, de maneira especial aos amigos do grupo Trocando Mensagens: Rafael Hygino Meggiolaro, Júlia Perini, Vitor Castro de Oliveira, Alexandre Bazílio, Tchernó Ndjai e Pedro Demenech, por todo o apoio, sugestões, força e pelos momentos de descontração e discussões políticas, metafísicas e existenciais na Rua da Lama e outros lugares. Também cito amigos que foram exemplo e incentivo nesses dois anos: Carolline da Silva Soares, Simone Rezende da Penha Mendes, Heloisa Souza Ferreira, Juliane Albani, Layli Rosado, Ludmila Portela, Ludmila Martins, Rafael Pimenta Machado e Fabiano de Souza Coelho.

Aos irmãos do Ministério Universidades Renovadas, por me ensinarem, por palavras e exemplos, que as universidades também são lugares para se viver o Amor de Deus. E também por toda a força, amizade e exortações em todos esses sete anos de vida acadêmica.

Aos meus pais, João e Irani, minha irmã Maria Luísa e meus parentes, pelo apoio em todos os momentos. Faço menção especial à minha avó Josephina (*in memoriam*), por ter sido uma guerreira durante toda a vida. Espero ter herdado ao menos um pouco de sua garra.

Aos demais amigos, que não dá pra nomear, sob pena de esquecer alguém:
obrigado por fazerem parte da minha História.

Ao Espírito Santo de Deus, que nos ilumina e inspira com sua Chama Imperecível.

“Serás rei se ages com retidão, se não ages
desse modo, não o serás”.

ISIDORO DE SEVILHA

RESUMO

No decorrer do século V, o Império Romano Ocidental desagregou-se, dando lugar a diversos reinos ditos germânicos. Uma das preocupações fundamentais dos governantes desses *regni* era a de legitimar o seu poder, ou seja, fazer com que sua autoridade fosse reconhecida tanto pela nobreza quanto pela população em geral. Esta tarefa mostrava-se desafiadora pelos seguintes motivos: primeiramente, estes reinos formaram-se em locais que durante séculos estavam submetidos à autoridade romana, sendo assim, as formas e símbolos de governo de origem imperial não podiam ser desprezadas. Além disso, muitos desses reinos sofriam de uma instabilidade interna crônica, onde a autoridade do monarca era frequentemente contestada. Somada a isto está a presença do Império Romano do Oriente, que, sob Justiniano, retomou áreas consideráveis do Mediterrâneo Ocidental. Devido a tais dificuldades, os reis “bárbaros” voltaram-se para a Igreja, visando buscar uma legitimidade espiritual para seu poder. Os bispos viam no monarca um poderoso aliado em seus combates contra o paganismo e as heresias. Desse modo, houve uma aproximação entre rei e episcopado, em que os bispos tornaram-se importantes legitimadores da autoridade do monarca. Na presente dissertação, estudaremos as concepções episcopais sobre o rei e suas funções nas obras de dois bispos: Gregório de Tours (538-594) e Isidoro de Sevilha (560-636), que viveram, respectivamente, na Gália merovíngia e no Reino Visigótico católico.

ABSTRACT

In the fifth century, the Western Roman Empire disaggregated, giving place to various Germanic kingdoms. One of the main concerns of the rulers of these regni was the legitimating of their power, that is, to make their authority was recognized by the nobility and the population in general. This task showed itself challenging because of the following motives: first of all, these kingdoms were formed in locals that were, for centuries, ruled by Rome, and so the ways and symbols of imperial origin could not be ignored. Besides, most of these kingdoms suffered from a chronic internal instability. Moreover, there is the presence of the Eastern Roman Empire that, under Justinian, retook considerable areas of the Western Mediterranean. Due to this difficulties, the “barbarian” kings turned around to the Church, aiming a spiritual legitimacy to their power. The bishops saw the king as a powerful ally in their fight against the paganism and the heresies. Thereby, there was an approaching between king and episcopate, in which the bishops became important legitimators of the monarch’s authority. In the present dissertation, we will study the episcopal conceptions about the king and his functions in the works of two bishops: Gregory of Tours (538-594) and Isidore of Seville (560-636), who lived, respectively in Merovingian Gaul and in the catholic Visigothic Kingdom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – O OCIDENTE MEDITERRÂNICICO NO PERÍODO TARDO-ANTIGO	19
A ANTIGUIDADE TARDIA.....	19
O BAIXO IMPÉRIO ROMANO.....	22
A REALEZA SAGRADA.....	25
O CRISTIANISMO E O PODER IMPERIAL.....	29
O MODELO CONSTANTINIANO	31
OS GERMANOS.....	36
AS FONTES: GREGÓRIO DE TOURS E ISIDORO DE SEVILHA.....	50
CAPÍTULO 2 – A LEGITIMIDADE DA REALEZA FRANCA EM GREGÓRIO DE TOURS	56
A FORMAÇÃO DO REINO DOS FRANCOS (SÉCULO V)	56
PRIMÓRDIOS DA REALEZA MEROVÍNGIA.....	61
ASCENSÃO DE CLÓVIS.....	69
O BATISMO DE CLÓVIS.....	78
A CAMPANHA CONTRA OS VISIGODOS E A CERIMÔNIA DE TOURS	83
OS DESCENDENTES DE CLÓVIS E AS GUERRAS CIVIS	90
CHILPERICO E GONTRÃO: OS MODELOS DO MAU E DO BOM SOBERANO .	99
A DINASTIA MEROVÍNGIA: ROMANA, GERMÂNICA, SAGRADA?	111
CAPÍTULO 3 – A LEGITIMIDADE DA REALEZA VISIGÓTICA EM ISIDORO DE SEVILHA	118
A FORMAÇÃO DO REINO VISIGÓTICO: DE TOULOUSE A TOLEDO.....	118
LEOVIGILDO E O FORTALECIMENTO DO PODER REAL.....	121
O PERFIL TEÓRICO DO REI NAS <i>ETIMOLOGIAS</i> E NAS <i>SENTENÇAS</i>	124
OS PERFIS REAIS NA <i>HISTORIA GOTHORUM</i> : LEOVIGILDO	131
RECAREDO E O MODELO DE BOM REI.....	136
WITERICO, SISEBUTO E SUINTHILA.....	141
DO IV CONCÍLIO AO FIM DO REINO DE TOLEDO	156

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	160
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	166
FONTES DOCUMENTAIS.....	166
OBRAS DE REFERÊNCIA	167
OBRAS HISTORIOGRÁFICAS.....	167

INTRODUÇÃO

Os séculos que se estendem desde a morte de Marco Aurélio (180 d.C.) até a ascensão dos carolíngios e a coroação imperial de Carlos Magno (800 d.C.), corresponderam a grandes mudanças nas terras banhadas pelo Mediterrâneo Ocidental, transformações essas de caráter político, militar, econômico, religioso e cultural. Tais modificações levaram progressivamente do *modus vivendi* da Roma clássica aos inícios do assim chamado mundo medieval.

A transição da Idade Antiga para o Medieval, como é geralmente definido tal período, é intenso objeto de discussão historiográfica, devido à natureza das mudanças pelas quais as terras romanas do Ocidente passaram. Entre tais transformações destacam-se, no plano religioso, a proeminência do cristianismo em detrimento do paganismo, e sua cada vez mais estreita relação com os círculos de poder. Na esfera política, tem-se a fixação dos germanos em terras imperiais, seja de forma pacífica, seja de forma violenta, e o fim do Império Romano Ocidental, com o conseqüente surgimento dos diversos reinos ditos “bárbaros”. É a transição entre o *imperium* único à pluralidade dos *reges* germânicos, como definido por Renan Frighetto (2000, p. 19).

Tal processo encontra-se no cerne do presente estudo. As realezas germânicas eram muito recentes no contexto do Ocidente mediterrânico, especialmente se comparadas aos séculos de preponderância romana sobre a mesma região. Os habitantes da Gália e Hispânia, recortes espaciais de nosso trabalho, estavam habituados a olhar para Roma como referência de soberania.

Contudo, é importante percebermos que tal processo não se limitou aos reinos germânicos. Como Walter Pohl (1998, p. 21) define, por mais de um milênio, as entidades políticas surgidas no Mediterrâneo buscavam associar-se às glórias romanas, pois o *Imperium Romanum* era o império por excelência. Assim, temos, por exemplo, o Império do Oriente, com sede em Constantinopla, a “nova Roma”, cuja população sempre se definiu como “romana”. No Ocidente, Carlos Magno foi coroado “imperador dos romanos” nos conhecidos eventos do Natal de 800. Quase

dois séculos mais tarde, Oto I proclamou-se herdeiro do famoso carolíngio, e, por extensão, dos césaes de Roma. Dessa forma, surgiu o Sacro Império Romano-Germânico, que seria abolido apenas em 1806, por Napoleão Bonaparte, que também era inspirado pelo passado da Cidade Eterna.¹

Podemos citar ainda vários outros exemplos, como o do sultanato dos turcos seljúcidas, formado na Ásia Menor do século XI. Seus governantes se intitulavam “sultões de Rum” (Roma). Do mesmo modo, podemos citar a Rússia czarista, cujos imperadores até 1917 também se consideravam os continuadores do Império Romano, ressaltando-se que a palavra “czar” vem do latim *Caesar* (César).²

Após realizarmos tal digressão sobre as diversas apropriações da herança romana nos últimos mil e quinhentos anos, voltamos ao nosso objeto de estudo: os reinos germânicos do Ocidente tardo-antigo. Os governantes de tais entidades políticas se depararam com a seguinte questão: como legitimar sua nova preponderância política sobre regiões e populações há séculos governadas pela águia romana? Trata-se de um objeto de estudo com grande amplitude, já que diversos reinos se estabeleceram e desapareceram no Mediterrâneo Ocidental na Antiguidade Tardia. No presente estudo, escolhemos analisar o reino franco da Gália no final do século VI, juntamente com o reino visigótico da Hispânia de princípios do século VII.

A Gália, nessa época, era governada por reis francos da dinastia merovíngia. De onde tais príncipes retiravam o seu direito de reinar? Apenas do pertencimento a uma família “escolhida”, que carregaria a realeza em seu sangue? Ou também haveria fontes de legitimidade de origem romana? Seriam os francos bárbaros, cujo poder provinha de um direito de conquista puro e simples? Ou os modelos imperiais eram tidos como valiosos instrumentos de poder e legitimidade?

Do outro lado dos Pireneus, na Hispânia visigótica, o direito dinástico nunca se implantou solidamente, ao contrário do que havia ocorrido na Gália, encontrando grande oposição da nobreza goda. O costume, mais tarde regra, era a eleição.³ Mas o direito de governar dos reis visigodos provinha apenas do fato de ser eleito pelos

¹ O filho de Napoleão com sua esposa austríaca, Maria Luísa, foi chamado de “rei de Roma”.

² Assim como a palavra alemã *Kaiser*, que também significa “imperador”.

³ Definida no IV Concílio de Toledo, em 633, como veremos no Capítulo 3 do presente estudo.

nobres (mais tarde também pelos bispos)? Ou estes monarcas também utilizavam os símbolos e práticas imperiais de Roma para reforçar sua autoridade?

Tais perguntas não eram propostas apenas aos germanos. Quase todos os escritores tardo-antigos que escreveram sobre os reinos germânicos e seus governantes eram romanos⁴. Na verdade, de acordo com Marc Reydellet (1981, p. XVIII-XIX), a monarquia era tema de meditação tipicamente romano. Todos os escritores da época pertenciam a um mesmo meio social e compartilhavam de uma cultura comum, logo, para esses “herdeiros de Roma”, a principal questão política a ser proposta era a respeito da legitimidade da realeza.

Mas o que é legitimidade? Legitimidade, como definida por Lucio Levi (1998, p. 676) é um atributo dos governos, que consiste na presença de um consenso, em boa parte da população, sem que seja preciso recorrer à força e métodos mais coercitivos de reconhecimento desse mesmo poder. Por isso, toda forma de poder busca a legitimidade, ou seja, o reconhecimento de seu direito de governar. O poder, ao buscar a legitimidade, também busca com isso a obediência de seus súditos, na forma de uma adesão mais ou menos voluntária ao regime vigente. O fato de existirem grupos que se opõem ao poder estabelecido não significa necessariamente que estes não reconhecem a legitimidade do regime político ao qual pertencem. Se tais grupos buscam atuar de acordo com as normas do regime, eles também o aceitam como legítimo.

Desse modo, como analisaremos nessa dissertação, os reis visigodos da Hispânia queriam que sua autoridade pessoal fosse reconhecida como legítima, especialmente pela nobreza sempre turbulenta e disposta a rebeliões. Na Gália merovíngia, a legitimidade era amplamente fundamentada no pertencimento à dinastia merovíngia. O bispo Gregório de Tours, em fins do século VI, reconhece essa forma de legitimidade, ao mesmo tempo em que atenta os príncipes francos ao fato de que estes teriam recebido de Deus uma tarefa: a de promover e manter a preponderância do catolicismo na Gália.

⁴ Nesse quesito, Jordanes é exceção. Godo que habitava na Constantinopla do século VI, escreveu *De origine et actibusque Getarum* (Da origem e dos feitos dos godos).

Estreitamente relacionado ao conceito de legitimidade se encontra o de autoridade, definido por Mario Stoppino (1998, p. 88). Nas relações políticas, o que se busca ser legitimada é a autoridade do sistema de governo em vigor em uma sociedade, além da legitimidade da pessoa, ou grupo de indivíduos, que chefiam tal governo.

Nem todo poder estabelecido possui autoridade: essa se baseia na obediência mais ou menos incondicional às diretrizes de governo e à pessoa que o encabeça. Tal premissa não exclui o recurso aos métodos coercitivos de obediência e respeito à autoridade. Estes freqüentemente caminham lado a lado. Na verdade, a autoridade como forma não coercitiva muitas vezes é utilizada para mascarar fundamentos coercitivos do poder. Muitos sistemas de governo procuram conseguir a adesão e obediência dos governados primeiramente através de meios não coercitivos. Caso não consigam, ou caso exista um ou mais grupos irreductíveis a esta autoridade, então os governos não hesitam em lançar mão de meios violentos para forçar a adesão de tais núcleos opositores, ou mesmo eliminá-los do cenário político.

Contudo, apesar do poder estabelecido dispor desses métodos coercitivos, não é vantajoso para ele utilizá-los em todo o tempo, pois isso significa que a resistência contra o regime é constante. Assim sendo, os governos sempre procuram estabelecer sua autoridade, isto é, o recurso a meios não coercitivos para conquistarem a adesão relativamente voluntária dos governados. A legitimidade constitui verdadeira necessidade: os governos precisam se declarar legítimos. Sua existência depende dessa legitimação, seja do sistema de governo, seja da figura que o encabeça (LEVI, 1998, p. 678).

A legitimação de uma autoridade freqüentemente é feita recorrendo-se a entidades sobrenaturais, no sentido de estarem acima do homem comum: pode ser o recurso a uma ou mais divindades, ou mesmo a ideias políticas personificadas e sobre-humanizadas, como a “democracia”, “república”, “pátria”, “liberdade”, “vontade popular”, entre outros. (BALANDIER, 1972, p. 100). Em nosso estudo, os bispos são intérpretes privilegiados da vontade divina, e dizem aos reis, tanto visigodos quanto francos, como governar de forma agradável a Deus.

É importante estabelecermos uma distinção entre a legitimidade do sistema político de uma determinada sociedade e a legitimidade da autoridade dos que lideram esse sistema. Na Gália merovíngia, como veremos no segundo capítulo do presente estudo, a autoridade da dinastia em si nunca foi seriamente contestada, ao menos até fins do século VII. O que aconteceu foram contestações à autoridade de alguns dos príncipes merovíngios, além do fato de que usurpadores tentaram chegar ao poder, fundamentando-se na legitimidade da dinastia, ou seja, reivindicando que também pertenciam ao clã merovíngio.

A respeito dos escritores tardo-antigos já citados, é importante percebermos que todos eles faziam parte das fileiras eclesiásticas: quase sempre bispos. Logo, as ideias cristãs sobre o poder estavam imbuídas em seu pensamento. Além disso, a Igreja estava bem próxima dos círculos de poder, especialmente o grupo episcopal, tendência verificada desde o século IV e o governo de Constantino. Assim sendo, as ideias transmitidas por esses escritores eclesiásticos penetravam, em maior ou menor grau, na esfera governamental e monárquica de seus reinos de origem.

Tomemos o exemplo de Gregório de Tours, bispo galo-romano da segunda metade do século VI: além de ter uma posição privilegiada em relação ao episcopado da Gália, Gregório também tinha acesso às cortes dos soberanos merovíngios. Sua obra *Historia Francorum* (Historia dos Francos) conserva muitas passagens nas quais o bispo de Tours trava diálogos, tanto amistosos quanto inamistosos, com os reis francos, além de estar presente em diversas cerimônias e eventos que objetivavam glorificar a monarquia franca, sem contar os conselhos, elogios e censuras dirigidas aos príncipes merovíngios de sua época.

O bispo Isidoro de Sevilha, por sua vez, também exerceu ativa participação nos assuntos governamentais do reino visigótico. Principal figura do episcopado hispano-godo durante as primeiras três décadas do século VII e conselheiro dos reis, como Sisebuto, Isidoro presidiu o IV Concílio de Toledo, em 633, quando o monarca godo foi declarado o “Ungido do Senhor”, reforçando assim sua autoridade. Ora, tal ideologia monárquica consagrada por este concílio, e que perdurou até o final do reino visigótico em 711, é profundamente baseada no pensamento isidoriano.

Desse modo, percebe-se que para o estudo da legitimidade monárquica no Ocidente germânico tardo-antigo é necessário não apenas o estudo de cada reino em si, mas também das ideias e concepções sobre o poder real que nortearam os autores tardo-antigos (em nosso trabalho Gregório e Isidoro) na escrita de suas obras. Cabe a nós, historiadores, verificarmos, com os instrumentos ao nosso alcance, a influência de tais obras nas realezas germânicas. Tratavam-se apenas de discursos retóricos? Ou tais princípios foram efetivamente aplicados pelos reis germânicos, seja na administração do reino, seja nos próprios fundamentos de sua autoridade monárquica?

É a respeito de tais problemas que desenvolveremos este trabalho.

CAPÍTULO 1 – O OCIDENTE MEDITERRÂNICNO NO PERÍODO TARDO-ANTIGO

A ANTIGUIDADE TARDIA

Os debates em torno da passagem entre Antiguidade e Idade Média começam já em sua periodização: por qual nome devemos denominar esses séculos? Quando tais mudanças começam e quando podemos considerá-las encerradas? É mais apropriado estendermos a Idade Antiga ou anteciparmos o período medieval? A última pergunta contém o cerne das discussões acima referidas, pois os especialistas do período podem ser agrupados em duas posições distintas: os que prolongam a Antiguidade e os que antecipam a Idade Média. Os dois grupos têm em comum a crítica a uma passagem automática entre Antiguidade e Medieval, como se das “ruínas” do mundo romano tivesse surgido pronto o mundo medieval, com pouca ou nenhuma relação com o período anterior.

Os pesquisadores que se encaixam no segundo grupo justificam o recuo cronológico para o início do período medieval baseados nas características fundamentais, de acordo com eles, da Idade Média: a herança romana, a herança germânica e o cristianismo. A partir do momento em que os três fatores começaram a interagir, poder-se-ia falar de Idade Média.

Seguindo o raciocínio de Hilário Franco Júnior (2004), o legado romano para o mundo medieval corresponde às mudanças estruturais trazidas pelo Baixo Império, como a realeza sagrada, ao endurecimento da estrutura social e à ruralização socioeconômica⁵. A contribuição germânica deu-se pela pluralidade política no Ocidente trazida pelos reinos “bárbaros”, os laços pessoais de fidelidade que caracterizariam a futura sociedade feudal e o deslocamento do eixo do Ocidente do mar Mediterrâneo para o norte. O cristianismo é visto por Franco Júnior (2004, p. 15) e outros historiadores dessa linha como o elemento articulador, o cimento que uniu as duas culturas, forjando assim a Europa medieval.

⁵ A ser discutida mais abaixo, no mesmo capítulo.

Diversos marcos foram propostos para delimitar o início da assim chamada, de acordo com a nomenclatura de Franco Júnior, Primeira Idade Média: geralmente o final do século III ou o início do IV, correspondendo à instauração do *Dominato* e a progressiva cristianização do Império (FRANCO JÚNIOR, 2004, p. 198). Ao mesmo tempo em que se antecipa o começo do período medieval, este é prolongado até inícios do século XVI com a Reforma, que provocou uma ruptura permanente na unidade do cristianismo ocidental.⁶

Por outro lado, o pesquisador pode optar por estender a Idade Antiga para além da datação tradicional que a encerra em fins do século V, mais precisamente em 476, com o fim do Império Romano do Ocidente. O principal motivo para tal procedimento é a permanência das características políticas, sociais, econômicas e culturais do Baixo Império no século VI e mais além, características essas que serão analisadas mais adiante neste capítulo.

Desse modo têm-se o nome Antiguidade Tardia para descrever tal período. Este termo enfatiza as continuidades entre os períodos clássico e medieval, abandonando a ideia tradicional de uma violenta ruptura entre as duas épocas. Assim, o uso do termo Antiguidade Tardia contribui para superar a visão de decadência que marcaria os séculos da desagregação do Império do Ocidente e do surgimento das realezas germânicas. Por esses motivos, utilizaremos a expressão Antiguidade Tardia quando nos referirmos à época de nosso objeto de estudo.

É importante notarmos que, apesar da terminologia Antiguidade Tardia ser adotada por muitos estudiosos, não há consenso geral a respeito de seus limites cronológicos. Em relação aos seus inícios, pode-se adotar o reconhecimento do culto cristão pelo imperador Constantino (312), argumentando-se que foi a partir desse fato que a religião cristã passou a exercer papel de predominância no mundo mediterrâneo.

Contudo, outros acontecimentos também podem ser levados em consideração como marcos iniciais do período Tardo-Antigo: o fim da Anarquia Militar e a subida de Diocleciano ao trono imperial, em 284, pois foi durante esse

⁶ O Renascimento, o fim do feudalismo, entre outros fatores, também são importantes na passagem do Medieval para a Idade Moderna.

governo que muitas mudanças nas estruturas do Império Romano iniciaram-se, tendo Constantino continuado o processo. Também é possível estabelecer o começo da Antiguidade Tardia em 235, quando começa a Anarquia Militar, que determinou o término do modelo de governo do Principado, que caracterizou o Alto Império.

Em nosso trabalho, optamos por considerar a Anarquia Militar como marco inicial do período Tardo-Antigo, pois muitas das principais características políticas, sociais e econômicas do Baixo Império Romano tiveram sua gênese nessa época. Como exemplo, temos o processo de elevação da pessoa imperial a um *status* sobre-humano, no sentido de uma profunda relação do *imperator* com o divino: percebemos tal processo desde Aureliano, na década de 270, como veremos logo adiante.

A respeito de quando terminaria a Antiguidade Tardia, diversos fatos e processos históricos podem ser utilizados como marcos finais: pode-se usar o destronamento do último imperador do Ocidente, Rômulo Augústulo, em 476. Todavia, como dito anteriormente, o fim do Império Ocidental não significou a desapareção da autoridade imperial, nem das estruturas sociais, políticas e econômicas do *Dominato*: havia um imperador e um Império, mas no Oriente e com sede em Constantinopla, a “Nova Roma”. Tal estado de coisas foi visto por muitos contemporâneos como uma restauração da unidade imperial: o *orbis romanorum* voltou a ter um único *basileus*.⁷ Além disso, os reinos germânicos reconheciam a autoridade, ao menos nominal, de Constantinopla. Por esse motivo, é comum estendermos a Antiguidade Tardia até o século VI e inícios do VII.

Assim como não há um “padrão” que determine o início do período Tardo-Antigo, também não existe uma data final consensual para o fim dessa época. Na verdade, tal delimitação cronológica depende, em grande medida, do objeto de estudo do historiador da Antiguidade Tardia. Se o referencial do pesquisador foi o Império do Oriente, a Antiguidade Tardia pode ser estendida até o reinado de Heráclio e a conquista muçulmana de Egito e Síria (640).

⁷ Título pelo qual o imperador romano era conhecido nas regiões de língua helênica.

Caso a análise histórica seja voltada para o Ocidente, tal época prolonga-se até meados do século VIII, correspondendo aproximadamente ao fim do reino visigótico na Hispânia, em 711, e ao fortalecimento e subida ao poder dos carolíngios na Gália (751).

Na verdade, tais marcos finais para a Antiguidade Tardia propostos por Frighetto (2000, p. 20) são os que adotaremos no presente estudo, pois constituem acontecimentos que trazem como consequência mudanças consideráveis tanto para a Hispânia quanto para a Gália. No caso ibérico, a invasão muçulmana provoca uma reconfiguração evidente nas estruturas político, sociais e culturais da península: agora havia uma entidade política muçulmana que governava a maior parte da região, enquanto no norte formavam-se progressivamente reinos cristãos, que, com o passar dos séculos, começaram a empreender a recuperação do território “perdido”. Mesmo com esses reinos (Astúrias, Leão, Navarra...) reivindicando a herança visigótica, tratam-se de entidades políticas consideravelmente diferentes do “modelo gótico” do qual afirmavam descender.

Na Gália, a substituição dos merovíngios pelos carolíngios iniciou novo período nas relações entre os reis e a Igreja, de maneira especial entre o rei e o papado. Além disso, uma nova forma de legitimidade monárquica foi estabelecida, baseada na unção real sancionada pela Igreja. Analisaremos tal mudança no final do segundo capítulo.

O BAIXO IMPÉRIO ROMANO

Em inícios do século III, o Império Romano estendia-se por toda a bacia do Mediterrâneo, sendo há dois séculos governado por um imperador. Algumas instituições da República, como o Senado, continuavam a existir, dando uma aparência republicana ao que de fato era um regime monárquico: a autoridade do *imperator* se encontrava acima de todas as outras magistraturas e instituições.

Esse “disfarce” era, na realidade, algo intencional, posto em prática por Otávio Augusto, o primeiro imperador romano, que buscou associar seu nome e ações à restauração da República Romana, abalada pelas guerras civis do século I a.C.

Logo, sua subida ao poder, ao invés de ter sido o golpe final na República, foi celebrada como sua restauração (MENDES, 2006, p. 37-38). O regime implantado por Augusto durou cerca de duzentos anos, sendo conhecido como Principado, pois o chefe do Império era o *princeps* (“primeiro”), um dos títulos da autoridade imperial.

Nos anos finais da dinastia dos Antoninos (96-192) e durante o tempo dos Severos (193-235), o mundo romano começou a sofrer com problemas de ordem econômica, além do aumento da pressão estrangeira sobre as fronteiras, especialmente dos germanos no Danúbio e do renovado Império Persa no Eufrates. A resposta dos Severos a tais dificuldades foi maior centralismo imperial e o aumento do poder do exército e sua influência política (GONÇALVES, 2006, p. 180).

Tal força política dos soldados, especialmente na escolha dos imperadores, e a falta de uma regra clara de sucessão ao trono imperial levaram a cinco décadas de repetidos conflitos civis entre as diversas legiões, após a morte do último Severo em 235. Estas legiões queriam seus respectivos candidatos alçados ao título de *imperator*, por isso o período é conhecido pelos historiadores como Anarquia Militar.

É certo que Roma enfrentou graves dificuldades nesses 50 anos, porém não se pode descartar a importância de tal período para a futura configuração política e social do Império. Se Diocleciano e Constantino são considerados os “fundadores” do *Dominato* é porque algumas das características principais desse sistema já haviam sido traçadas por imperadores da Anarquia Militar.

Aureliano, imperador de 270 a 274, se fez proclamar em moedas *dominus et deus natus*, ou seja, o governante se proclamava como uma divindade ainda em vida, o que será uma importante característica do aparato de poder baixo-imperial, diferindo consideravelmente da prática do Principado.⁸ Aureliano também incentivou o culto ao *sol invictus*, associando o *imperator* a essa divindade: ambos iluminavam o *orbis romanorum* com sua presença majestática.⁹ Desse modo, a condição de imperador implicava uma distância cada vez maior deste em relação ao conjunto dos súditos.

⁸ Os imperadores do Alto Império, porém não todos, eram divinizados após a morte, numa cerimônia denominada *apoteosis*.

⁹ O “Sol invencível”, adotado por alguns imperadores a partir de Aureliano como divindade suprema da religião romana.

Em 284, Diocleciano, ilírio de nascimento, chega ao poder. Sua ascensão ao trono marca o fim da Anarquia Militar e o começo do *Dominato* e do Baixo Império propriamente ditos. Antes de analisarmos a implantação e as características principais do *Dominato*, é interessante nos determos a respeito da terminologia “Baixo Império”.

Por muito tempo, os séculos IV e V no Império Romano foram interpretados pelos historiadores como uma era de decadência e crises irremediáveis, em que o antigo esplendor clássico da época de Augusto e dos Antoninos e seus ideais foram completamente desfigurados pelas reformas políticas, econômicas e sociais dos imperadores dos séculos III e IV. Desse modo, o *Dominato* contribuiu, na visão desses autores, para o fim do Império Romano, faltando apenas a chegada dos bárbaros para lhe desferir o golpe de misericórdia.

Uma das obras historiográficas mais famosas a esse respeito, contribuindo em grande parte para a consolidação de tal visão negativa sobre o Baixo Império, é *Declínio e Queda do Império Romano*, escrita por Edward Gibbon e publicada originalmente em seis volumes entre 1776 e 1788. Nessa obra, Gibbon expõe a “decadência” dos últimos séculos do Império, agravada pelos “ataques incessantes” dos “bárbaros”.¹⁰ É interessante ressaltarmos que os dois primeiros capítulos de *Declínio e Queda* são devotados a uma descrição do mundo romano na época dos Antoninos, considerada pelo autor como a “porção mais bela e civilizada da humanidade” (GIBBON, 2005, p. 32.) As ideias de Gibbon tiveram grande repercussão nos meios acadêmicos, alcançando o século XX e ainda permanecendo em diversas obras voltadas ao público em geral, como os manuais escolares.

Atualmente, novas interpretações têm sido propostas a respeito do Baixo Império, que oferecem uma visão alternativa de tal período: as reformas empreendidas por Aureliano, Diocleciano, Constantino e seus sucessores, que em vez de enfraquecer, contribuem para a sobrevivência da instituição imperial. No Oriente, por exemplo, o Império que hoje chamamos de “bizantino” subsistiu até o século XV. No Ocidente, embora o último *imperator* fosse destronado em fins do

¹⁰ Voltaremos às ideias de Gibbon sobre os “bárbaros” mais adiante.

século V, a ideia de um Império, juntamente com muitas de suas características administrativas e simbólicas, permaneceu nos reinos germânicos.¹¹

As reformas acima citadas dizem respeito aos mais diversos campos: econômico, militar, social, religioso e político. Em nosso estudo, focaremos nos dois últimos aspectos, pois tais mudanças político-religiosas levaram ao surgimento de uma nova concepção do poder, que influenciou os reinos germânicos do Ocidente, de maneira especial os francos e os visigodos, temas da presente dissertação. Esta mudança é basicamente a formação da *basileia*, em que o imperador tem sua figura e posição reforçadas por um conjunto de atributos e símbolos que o elevavam acima do comum dos homens, de uma maneira que não havia acontecido no Alto Império. Por isso, uma análise da construção e das características da *basileia* baixo-imperial constitui algo essencial para o estudo das realezas germânicas, incluindo o presente trabalho.

A REALEZA SAGRADA

De acordo com Georges Balandier (1972, p. 100), não é possível uma separação completa entre política e religião, pois a manifestação do sagrado é em si também uma manifestação de poder, poder esse que geralmente é canalizado na figura de um governante, tido como representante terreno de tal autoridade sobrenatural. Além disso, esse autor conclui que poder é sinônimo de sacralidade (BALANDIER, 1972, p. 100). Assim, adotamos o posicionamento de Gilvan Ventura da Silva (2003), que propõe o conceito de *realeza sagrada* para definir uma forma de associação entre poder político e religião (SILVA, 2003, p. 102).

Na realeza sagrada, o detentor do poder é um mago ou sacerdote de uma divindade, a própria divindade ou ambos ao mesmo tempo. De qualquer modo, o soberano possui uma relação muito estreita com o sagrado, sendo ele mesmo considerado o centro do sagrado em seus domínios.

¹¹ A “restauração” do Império Romano no Ocidente por Carlos Magno no ano 800 indica que a ideia de um Império nos moldes romanos sobreviveu no Mediterrâneo Ocidental.

A realeza sagrada possui três características principais. Primeiramente tem-se a presença de uma teologia política, ou seja, um conjunto de ideias e pressupostos que legitimam a sacralidade do governante e da instituição em que ele está à frente. Além disso, há uma ação do soberano frente ao sagrado, que pode ser o exercício de prerrogativas sacerdotais, o cumprimento de certos rituais que poriam o monarca em contato íntimo com as divindades, ao mesmo tempo em que afirmariam sua proeminência sobre o conjunto dos súditos, entre outros. Isso leva à terceira característica da realeza sagrada, que é a presença de atributos e símbolos de poder visíveis e invisíveis, que legitimam e reforçam o poder do soberano e sua associação com os planos superiores. Nesse quesito encontram-se estátuas e efígies do monarca, títulos, moedas, vestimentas, acessórios, móveis, construções, entre muitos outros.

Em consequência, o soberano é a figura que concentra e irradia a sacralidade para o povo que governa. É um verdadeiro “pólo irradiador de sacralidade” (SILVA, 2003, p. 103). Assim sendo, é apropriado utilizarmos o termo *hierofania*, definido por Mircea Eliade (2001, p. 17) como a *manifestação do sagrado*, ao nos referirmos ao *basileus* baixo imperial e suas ações. Seguindo seu raciocínio, a autora afirma que toda hierofania também é uma manifestação de poder, pois o sagrado está saturado de ser e de potência (ELIADE, 2001, p. 18).

Por fim, Eliade define o sagrado como o *ganz andere*, em alemão o “bastante outro”, o “muito outro”, o que está muito além da experiência cotidiana do homem comum. Desse modo, quando o *basileus* é revestido de caráter sagrado e, por extensão, o rei germânico que adota modelos romanos, este é elevado a uma posição de *ganz andere*, no sentido de que sua pessoa agora está impregnada de uma natureza superior à dos súditos, natureza esta que ao homem comum resta reverenciar e obedecer.

A instituição imperial romana possuía um caráter sacral desde o surgimento do principado, sob Augusto. Essa sacralidade transparecia em algumas ações como o culto ao *genius* do imperador¹² e a divinização de alguns dentre eles após seus falecimentos, além do título de *pontifex maximus*, que fazia do *imperator* o chefe do

¹² Algo como um êmulo divino do imperador, que o protegia e ao qual eram oferecidos sacrifícios.

culto oficial romano. Todavia, durante o Principado não podemos afirmar que o Império Romano era uma monarquia sagrada, pois o imperador, apesar das características mencionadas acima, não era considerado um ser divino ou sagrado. Ele estava submetido à *lex*, assim como todos os habitantes dos domínios romanos. Além disso, o sistema de governo do principado não era tido como revelado pelos deuses ou como espelho das realidades celestes, mas sim de origem republicana, sendo instituído justamente para salvar e preservar a *res publica* romana, ameaçada nas guerras civis do século I a.C.

Diocleciano é tido como o introdutor em Roma de novas práticas e símbolos de poder. Contudo, como vimos anteriormente, algumas de tais mudanças já iniciaram na Anarquia Militar, em especial no governo de Aureliano. Porém, é certo que Diocleciano desempenhou papel fundamental na transformação da própria essência da autoridade imperial, levando ao surgimento do *Dominato* propriamente dito. Para Diocleciano, a preservação da integridade do *orbis romanorum* era indissociável do fortalecimento da figura do *imperator*.

Tal fortalecimento baseava-se na elevação da pessoa do imperador a um nível sagrado, em estreita associação com o divino e bem acima do comum dos súditos do Império. Todas as mudanças e inovações no cerimonial – vestimentas, gestos e símbolos – visavam a essa sacralização do *imperator*.

Diocleciano inspirou-se no cerimonial helenístico e no da corte dos persas sassânidas, império rival de Roma.¹³ Tudo o que era relacionado ao imperador era considerado sagrado, incluindo diversas instâncias do governo como tribunais, conselhos... (SILVA; MENDES, 2006, p. 202). Entre os costumes adotados e adaptados por este imperador encontra-se o uso de um diadema de ouro e um manto púrpura (o *paludamentum*), ambos cravejados de pérolas e pedras preciosas, como também os calçados.

Ainda no plano das imagens, a efígie imperial nas moedas passou a ser retratada de frente, não mais de perfil, como acontecia no Alto Império. Ora, a representação frontal até então era reservada aos deuses, assim como a presença

¹³ Os sassânidas foram uma dinastia que subiu ao trono da Pérsia após derrotar os partos em 224 d.C. Proclamando-se herdeiros dos aquemênidas, buscavam restaurar o Império Persa à glória dos tempos de Ciro e Dario I, sendo uma das razões dos constantes conflitos com Roma.

de um halo luminoso (o nimbo) em torno da cabeça, símbolo de divindade, mas também de elevação, iluminação e sabedoria (BECKER, 2007, p. 199).

É também no reinado de Diocleciano que é citada pela primeira vez a cerimônia da *adoratio purpurae* ou *proskynésis*, que consiste na prostração diante do imperador e o beijo da barra de seu manto, como forma de adoração e reconhecimento de sua divindade.¹⁴ A filiação divina pretendida por Diocleciano era reforçada pelo epíteto que adotou: *Jovius*, significando “filho de Júpiter”.¹⁵

À abdicação de Diocleciano em 305 seguiu-se uma guerra civil, da qual emergiu vitorioso Constantino. A figura deste, objeto de intensa discussão historiográfica, foi crucial para a consolidação das novas concepções imperiais do mundo romano. Por volta de 312-313, ocorreu seu reconhecimento do culto cristão, que adicionou um novo elemento ao Império e à pessoa do imperador. A princípio, poderíamos dizer que a adoção da doutrina cristã pela casa imperial, no decorrer do século IV, significou o fim do culto do *basileus*, mas, ao contrário, verificamos uma potencialização do mesmo (SILVA, 2003, p. 107). É certo que o imperador não mais era tido como um deus, pois tal afirmativa chocava-se radicalmente contra o monoteísmo cristão; contudo, o *imperator* tornou-se o representante por excelência do Deus único sobre a terra. O sacrifício de animais em honra ao imperador foi abolido, mas a grande maioria dos símbolos e ritos introduzidos nas décadas precedentes, especialmente por Aureliano e Diocleciano, foi mantida.

A *adoratio purpurae* encontra-se entre o cerimonial que continuou a ser praticado: ao prostrar-se diante do *basileus*, agora cristão, o indivíduo não o reconhecia como uma divindade, mas como um ser que mantém um vínculo especial com Deus e seu Cristo. Assim, não concordamos com as conclusões de Gonzalo Bravo (1997, p. 191), quando afirma que a *adoratio* perdeu toda conotação religiosa no Império cristão, tendo caráter exclusivamente político.¹⁶ Adotamos, ao contrário, as ideias de Silva, para o qual, como explicitamos no parágrafo anterior, a prostração diante do *basileus* era o reconhecimento de seu caráter sobrenatural de

¹⁴ A *adoratio purpurae* se tornaria uma das principais características da corte bizantina.

¹⁵ O co-Augusto que nomeou Maximiano usou o título de *Herculius*, que o ligava a Hércules. Isso também indicava sua submissão à autoridade de Diocleciano, pois na religião greco-romana, Hércules era filho de Júpiter.

¹⁶ É importante lembrarmos que no Império Romano do Oriente, a *adoratio* foi praticada até a tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453.

emissário e representante da Divindade sobre a terra. Além disso, como observou Miguel Marvillá (2007, p. 48), não se pode esvaziar o culto imperial de seu sentido religioso: ele sempre esteve ligado ao sobrenatural, seja ele de caráter pagão, seja cristão.

O CRISTIANISMO E O PODER IMPERIAL

Desde suas origens, no século I, o cristianismo formulou ideias e princípios a respeito do poder político, de sua origem e funções. O próprio Jesus, de acordo com os Evangelhos, discursou a respeito do poderio romano, que em sua época governava a Judéia.¹⁷

Nas décadas posteriores à morte de Jesus, podemos identificar duas concepções diferentes no cristianismo a respeito da natureza do poder temporal representado pelo Império Romano: uma, mais “apocalíptica”, considerava Roma como agente das forças do mal, encarregada de destruir a nascente Igreja Cristã. Esse é o tom do *Apocalipse* de João, provavelmente escrito na perseguição aos cristãos movida por Domiciano (95 d.C.).

A outra interpretação das igrejas sobre o poder imperial está imbuída das ideias de Paulo de Tarso. Em diversas passagens de suas epístolas, Paulo deixa transparecer seu pensamento a respeito da autoridade imperial. A mais influente encontra-se em sua *Carta aos Romanos*, escrita por volta do ano 55, em que o apóstolo assim se expressa a respeito da relação entre o fiel cristão e o poder temporal:

Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem (Rm 13, 1-4).

¹⁷ Ver, por exemplo, os *Evangelhos* de Mt 22,15-22 e Jo 19,10-11.

Percebemos que, em Paulo, o poder temporal é desejado pela divindade, legitimando, dessa maneira, o poderio romano. Mesmo quando se trata de um poder pagão, existe uma finalidade para ele. No pensamento paulino, tal finalidade consiste em reprimir as más ações (fruto do pecado) e incentivar as boas.

Encontramos o eco do pensamento paulino na obra de vários dos apologistas cristãos dos séculos II e III. Citando um exemplo, entre muitos, temos Teófilo de Antioquia, falecido em 186, que afirma, em seu *Primeiro Livro a Autólico* (I, 11), que os cristãos devem honrar o imperador e orar por ele. Se assim procedessem, estariam fazendo a vontade de Deus.

Apesar das perseguições sofridas, especialmente na segunda metade do século III, Cristianismo e Império encontram-se em estreita associação a partir do século IV, a partir de Constantino, personagem de grande importância em nosso estudo, que veremos logo adiante, embora seja equivocado falar de um “triunfo da Igreja” nesse período, por diversos motivos.

Primeiramente, a religião pagã clássica não desapareceu imediatamente. Ela continuou forte durante boa parte do referido século, apesar das progressivas limitações impostas por decretos imperiais. Muitos senadores eram pagãos, e resistiram a tais restrições, e houve até mesmo uma tentativa de restauração pagã tentada pelo imperador Juliano, no início da década de 360.

Mesmo com a proibição dos cultos pagãos decretada por Teodósio em 391, o paganismo continuou fortemente enraizado no campo, ou *pagus*.¹⁸ Seus habitantes não-cristianizados ou cristianizados superficialmente continuavam a praticar seus ritos, para a preocupação do clero, especialmente os bispos, que não hesitavam em apelar às autoridades civis para auxiliá-los nesse “combate” espiritual.

Nos primeiros tempos, após a formação dos reinos germânicos, tal aproximação com o episcopado foi dificultada pelo fato de que nenhum dos monarcas de tais entidades políticas era católico. A maioria era ariana ou, no caso dos francos, não-cristianizada. Foi apenas a adoção do catolicismo que possibilitou uma estreita aproximação entre rei e bispos. Tal adoção também constituiu elemento

¹⁸ Daí o nome *paganismo* para designar as religiões não-cristãs, exceto o judaísmo, no Império Romano.

de legitimidade monárquica de grande importância, como teremos a oportunidade de notar ao analisarmos os casos visigodo e franco.

O MODELO CONSTANTINIANO

Nascido em fins do século III, elevado à púrpura imperial ao vencer seus adversários nos conflitos de sucessão que agitaram o Império Romano após a abdicação de Diocleciano, Constantino é uma das figuras mais discutidas da historiografia tardo-antiga. O ponto-chave de tais debates é sua pretensa conversão ao cristianismo, ocorrida em torno do ano 312. De qualquer modo, o reinado de Constantino é o marco inicial do processo de cristianização da instituição imperial romana e da figura do *basileus*, assim como o começo de relações mais estreitas entre Igreja e Império, constituindo o período da história romana conhecido como Império Cristão.¹⁹

Em nosso estudo, nos deteremos no “modelo constantiniano”, ou seja, na transformação do imperador Constantino em exemplo de conversão ao cristianismo e de governo cristão. Tal modelo foi consideravelmente utilizado nos reinos germânicos a partir do século V, embora não necessariamente tal adoção significasse um juízo positivo de Constantino: o mais importante para os escritores do Ocidente germânico romanizado era a conversão ao cristianismo do imperador, apesar das controvérsias que cercam tal fato.

Uma análise histórica da figura e das ações de Constantino torna-se bastante dificultada pelas paixões inerentes a muitos debates sobre ele: santo e herói da Igreja para uns, oportunista e traidor dos “princípios” da “Igreja primitiva para outros”, a pessoa de Constantino é o centro de um turbilhão de debates e disputas ideológicas. Por outro lado, essas mesmas paixões envolvendo o imperador romano tornam-se motivo para que análises baseadas nos princípios teórico-metodológicos do ofício do historiador sejam feitas.

¹⁹ O que não significa de modo algum que o paganismo tenha desaparecido ou que a maioria da população do Império fosse cristã à época de Constantino e durante boa parte do século IV.

Não é objetivo do presente trabalho deter-se profundamente nas idealizações ou execrações de Constantino, embora seja importante levantarmos algumas pistas sobre a figura desse imperador, conscientes de que o debate historiográfico sobre este tema é bastante atual e longe de se encerrar.

Paul Veyne publicou em 2007 um livro intitulado *Quando nosso mundo se tornou cristão*, no qual um dos temas centrais versa sobre Constantino e suas atitudes em relação ao cristianismo. A análise de Veyne é interessante no sentido de mostrar que esse imperador era movido também por fatores religiosos. Ele tinha sua concepção do sobrenatural, concepção essa que o levou a se aproximar da religião cristã e a favorecê-la durante suas três décadas de reinado, chegando mesmo a intervir em debates teológicos.²⁰

O livro de Veyne também apresenta interpretações sobre determinadas passagens da vida de Constantino que contradizem os partidários do “oportunismo” desse imperador. Por exemplo: Constantino foi batizado apenas em seu leito de morte, em 337. Tal fato foi considerado a prova de que o imperador nunca foi cristão, já que o batismo é o rito inicial por excelência dessa religião. No entanto, a prática de se batizar às vésperas da morte era algo relativamente comum nos primeiros séculos do cristianismo, pela seguinte razão: de acordo com o pensamento cristão, o batismo anula os pecados do indivíduo que o recebe. Por isso “adiar” o batismo para os últimos instantes de vida era uma forma de morrer sem mancha alguma de pecado, e assim garantir a salvação da alma (VEYNE, 2010, p. 97).

Contudo, consideramos que Veyne se equivoca ao construir um retrato muito “inocente” desse imperador, no sentido de propor que Constantino se aproximou do cristianismo apenas por motivos religiosos, em um ato de fé pura e simples. Segundo esse autor, as leis e os decretos promulgados por Constantino a respeito do cristianismo foram todas consequências da “fé genuína” que movia esse imperador. Desse modo, em diversas passagens, a obra apresenta um caráter quase hagiográfico a respeito de Constantino.

²⁰ Na verdade, o primeiro concílio dito “universal” do cristianismo reuniu-se sob sua convocação na cidade de Nicéia, próxima à capital imperial de Nicomédia, em 325.

Um bom contraponto a Veyne é a tese de Marvillia, *O Império Romano e o Reino dos Céus*. O foco da análise de Marvillia é a construção, por parte de Eusébio de Cesareia, de uma imagem sagrada do imperador com bases cristãs. Porém, o autor também se detém nas relações Constantino-cristianismo e nos motivos que o levaram a se aproximar dessa religião. Se esse imperador tomou medidas favoráveis aos cristãos logo após vencer Maxêncio na batalha da Ponte Mílvia, significa que o “flerte” entre Constantino e os cristãos já acontecia há certo tempo, pelo menos desde 310 (SILVA, 2006, p. 254). Marvillia cogita a possibilidade de Constantino ter sido criado como cristão, pois sua mãe, Helena, o era (MARVILLA, 2007, p. 80).

Marvillia não argumenta a favor de um Constantino puramente político. Na verdade, o autor indica que não se pode facilmente distinguir (se é que é possível uma distinção) entre política e religião no período Tardo-Antigo (MARVILLA, 2007, p. 16). Ele não nega que Constantino agiu diversas vezes motivado por razões que consideramos “políticas”, mas é necessário compreendermos que tal procedimento não era aberrante, mas totalmente comum para a época. Os cristãos, apesar de serem minoria no conjunto da população do Império, eram um grupo de considerável importância. Ter o seu apoio era um bom modo de consolidar suas bases de poder. Constantino pode ter agido pelos dois princípios: afinidade religiosa e interesses políticos, sem que haja qualquer contradição nisso.

Mas quais seriam as razões que direcionaram a política constantiniana em matéria de religião? Um princípio fundamental foi o do consenso: o imperador percebia que o entendimento, ou ao menos uma trégua entre os grupos religiosos dentro do *orbis romanorum*, era essencial para que pudesse exercer uma autoridade realmente efetiva. Como exemplo, o chamado “Edito de Milão”, na verdade um conjunto de diretrizes enviadas por Constantino e seu colega na função imperial, Licínio, ao governador da Bitínia, possui um caráter propositalmente vago. Termos como “divindade” e “deus” aparecem com frequência, mas sem mencionar explicitamente o “deus cristão” (MARVILLA, 2007, p. 76). Tudo para que as ordens fossem bem recebidas pela maior parte da população do Império. Além disso, Constantino continuou exercendo a função de *pontifex maximus*, ou seja, de alto sacerdote da religião cívica imperial.

Contudo, apesar dessa busca de consenso, o imperador claramente favoreceu as comunidades cristãs através de uma série de medidas: patrocínio na construção de Igrejas e proclamação do domingo como dia santo, ocasião em que as atividades manuais e judiciárias estavam suspensas, além de destinar às igrejas parte dos recursos anteriormente dirigidos aos templos pagãos (SILVA, 2006, p. 255). Dessa forma, o imperador Constantino promoveu uma política pró-cristã em diversas ocasiões, o que não significa um “triunfo da Igreja”, como destacamos anteriormente.

No presente estudo, a importância de Constantino reside no modelo de conversão ao cristianismo que foi construído em torno de sua pessoa. Tal modelo foi utilizado pelos cronistas eclesiásticos dos reinos germânicos tardo-antigos. Na Gália franca, o rei Clóvis foi comparado a um novo Constantino pelo bispo Gregório de Tours (GREGÓRIO DE TOURS, *Historia Francorum*, II, 31). Tal comparação também ocorre na Hispânia visigótica, quando o também bispo João de Bicláro descreve a adoção do catolicismo por Recaredo (JOÃO DE BÍCLARO, *Crônica*, c. 24).

O escritor cristão Eusébio de Cesareia forneceu o modelo para os cronistas posteriores em sua *Vita Constantini* (Vida de Constantino), escrita em torno de 340.²¹ Essa obra, juntamente com o panegírico *De Laudibus Constantini*, tem como objetivo glorificar a memória do “abençoado” imperador, celebrando-o como o instrumento de Deus para o triunfo do cristianismo no Império Romano. Além disso, as duas obras constituem o essencial da teologia política formulada por Eusébio, na qual a autoridade do imperador é definida em termos cristãos.

Para isso, Eusébio apresenta o imperador desde a infância como um predestinado, um escolhido do céu para a missão de levar o cristianismo a Roma. Ao relatar a juventude de Constantino, Eusébio o coloca num patamar de virtudes, tanto morais quanto físicas, bem acima de seus companheiros de juventude:

Em beleza física e altura corporal ninguém podia comparar-se a ele; em força física ele em tanto excedia seus contemporâneos que lhes inspirava

²¹ Nascido por volta de 260 na Palestina, Eusébio, bispo de Cesareia, é considerado o “pai da história eclesiástica”. Entre suas obras destaca-se a *Historia Eclesiástica*, que intenciona relatar a história do cristianismo desde Jesus até o tempo de Eusébio. Quando da controvérsia ariana, defendeu a subordinação do Filho ao Pai. Faleceu em 339.

temor; ele se orgulhava antes nas qualidades morais do que na superioridade física, enobrecendo primeiramente sua alma com autocontrole, e logo após, se distinguindo pela excelência de sua educação retórica, sua perspicácia nata e sua sabedoria dada por Deus (EUSÉBIO DE CESARÉIA, *Vita Constantini*, I, c. 19, tradução nossa).²²

Ou seja: Constantino, segundo a interpretação de Eusébio, era um cristão em potencial ou “quase cristão”, possuindo todas as virtudes evangélicas. O único passo que faltava era o reconhecimento do Deus cristão como o único verdadeiro. Como analisaremos mais adiante, Clóvis e Recaredo também são apresentados de maneira semelhante nas crônicas de Gregório e Isidoro, respectivamente.

Outro modelo que Eusébio apresenta em seu livro é a conversão de Constantino como fruto de uma intervenção divina direta: trata-se do famoso episódio da Ponte Mílvia, quando Deus concedeu ao soberano, segundo Eusébio, a visão da cruz, prometendo-lhe a vitória, caso a adotasse como símbolo. Após Constantino ter procedido de acordo com a revelação, venceu seu rival Maxêncio e teria aderido ao cristianismo. A passagem da *História dos Francos*, de Gregório de Tours (2005), que relata a conversão de Clóvis, guarda grandes semelhanças com seu predecessor eusebiano, conforme analisaremos adiante.

Por fim, a partir da obra de Eusébio, desenvolve-se a noção do soberano como apóstolo: a conversão de Constantino não dizia respeito somente a ele mesmo, mas também a todo o povo do Império, a quem o imperador teria conduzido à religião cristã. Desse modo, Constantino se assemelharia aos apóstolos de Cristo, que anunciaram o Evangelho a todos os povos “até os confins da terra”²³. A *História Eclesiástica*, também escrita por Eusébio de Cesareia, encerra com um elogio apostólico a Constantino:

Desse modo, em verdade, quando toda a tirania foi expurgada, o reino que lhes pertencia foi preservado intacto e indisputado para Constantino e seus filhos os quais, quando tomaram como primeira ação livrar o mundo do ódio a Deus, conscientes das boas coisas que ele os concedeu, demonstraram seu amor à virtude e a Deus, sua piedade e gratidão pela Divindade, pelos

²² In handsome physique and bodily height no other could bear comparison with him; in physical strength he so exceeded his contemporaries as even to put them in fear; he took pride in moral qualities rather than physical superiority, ennobling his soul first and foremost with self-control, and thereafter distinguishing himself by the excellence of his rhetorical education, his instinctive shrewdness and his God-given wisdom.

²³ Mt 28, 27.

feitos que manifestaram aos olhos de todos os homens (EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, v. 9, X, c. 9, tradução nossa).²⁴

Francis Oakley (2006, p. 74) observa que o bispo de Cesaréia apresenta Constantino revestido de um caráter providencial, como um instrumento de Deus contra as forças do mal. Com o imperador cristão, *ecclesia* e Império Romano tendem a confundir-se no pensamento eusebiano (MARVILLA, 2007, p. 123). Tais ideias permanecem na Igreja do Ocidente, mesmo que boa parte do século IV seja marcada por conflitos entre o clero niceno e os imperadores arianos, como Constâncio II. Ao surgirem os reinos germânicos nos séculos V e VI, tais ideias são transmitidas aos seus reis, pois os monarcas merovíngios e visigodos, a partir do momento em que adotaram o catolicismo, também são investidos pela Igreja de uma missão espiritual, que consistia na supressão do paganismo, bastante presente no meio rural, e das heresias, principalmente o arianismo.²⁵ Ou seja, a instituição monárquica deveria colaborar para a obra da salvação, assim como Constantino o teria feito. As especificidades de cada reino nesse âmbito serão tratadas nos próximos capítulos.

OS GERMANOS

Dentre os acontecimentos que marcam a passagem da Antiguidade Clássica ao Medievo, certamente um dos que mais geram debates e discussões – mesmo paixões – é a chegada dos germanos e seu estabelecimento nos territórios do Ocidente romano.²⁶ Frighetto (2000, p. 56) nos aponta, por exemplo, que a principal característica da Antiguidade Tardia Ocidental, no plano político, foi a transferência do poder de um único *imperator* romano a uma pluralidade de *reges* germânicos.

²⁴ Thus verily, when all tyranny had been purged away, the kingdom that belonged to them was preserved steadfast and undisputed for Constantine and his sons alone; who, when they had made it their very first action to cleanse the world from hatred of God, conscious of the good things that He had bestowed upon them, displayed their love of virtue and of God, their piety and gratitude towards the Deity, by their manifest deeds in the sight of all men.

²⁵ O arianismo era uma corrente cristã que basicamente negava a igualdade de Cristo com o Pai e, conseqüentemente, sua divindade.

²⁶ Marcelo Cândido da Silva afirma que o estudo dos reinos germânicos é o tema historiográfico em que mais se encontra mudanças de posicionamento por parte dos historiadores (CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 17)

Contudo, antes de analisarmos algumas consequências da instalação germânica no Ocidente mediterrâneo, convém nos determos no fascínio que as ditas “invasões bárbaras” exerceram, e ainda exercem, na historiografia tardo-antiga. A “lenda negra” sobre as invasões germânicas é relativamente antiga e ainda ocupa lugar considerável na mentalidade popular, e mesmo erudita.²⁷

A “teoria catastrófica” das invasões, termo cunhado por Emilio Mitre Fernandez (1968, p. 15), tem suas origens no Renascimento, cujos intelectuais voltavam-se para a Antiguidade Clássica como modelo para suas realizações. Assim, o Medievo foi considerado uma época de trevas culturais, em que a herança greco-latina foi esquecida. Os culpados por tal “calamidade” foram os germanos, cujas invasões arruinaram o mundo romano. A ideia foi retomada e desenvolvida por muitos dos pensadores iluministas do século XVIII.

Nesse quesito, Gibbon também é referência: seu *Declínio e Queda*, além de consagrar a imagem do “romano da decadência” e de um Baixo Império catastrófico para a “civilização”, também contribuiu para a consolidação da ideia dos germanos “bárbaros” e “selvagens”, que lançaram um ímpeto invasor maciço sobre a debilitada Roma, acelerando a decadência do Império. As invasões culminaram, na visão desse autor, na queda e destruição da civilização greco-latina, o apagar das luzes da Antiguidade Clássica e o surgimento da “Idade das Trevas”. No trecho em que discorre sobre os motivos da queda do Império do Ocidente, Gibbon (2005, p. 541) argumenta que “[...] as nações selvagens do globo são os inimigos naturais da sociedade civilizada”. Sobre o caso específico de Roma, o autor continua:

Os romanos ignoravam a extensão dos perigos e o número dos inimigos que os ameaçavam. Além do Danúbio e do Reno, os países setentrionais da Europa estavam cheios de inúmeras tribos de caçadores e pastores pobres, vorazes e turbulentos, audazes nas armas e sôfregos de arrebatar os frutos da operosidade (GIBBON, 2005, p. 541).

Além da ideia de uma *Romania* cercada por povos “selvagens”,²⁸ as palavras de Gibbon deixam a entender que tais bárbaros ansiavam por tomar e saquear as terras “civilizadas” do Império, pois tal desejo de rapinagem faria parte da natureza

²⁷ A ideia de que as migrações dos grupos germanos para o território romano correspondem ao triunfo da “barbárie” e do “obscurantismo” sobre as “luzes” da Antiguidade Clássica.

²⁸ As regiões governadas por Roma, e onde a cultura e instituições romanas se estabeleceram, em maior ou menor grau.

dessas tribos. Relacionada a isso está a concepção gibboniana de um mundo germânico totalmente estranho e oposto ao romano, sendo os choques armados a única forma possível de interação entre os dois mundos.

Durante o século XIX, houve, na esteira dos nacionalismos europeus, mudanças nas interpretações a respeito dos germanos e das assim chamadas invasões bárbaras. Tal transformação também é reflexo dos movimentos românticos no continente, que, entre outras características, idealizavam o período medieval e seus “fundadores”, os germanos. Esses povos eram celebrados pelos seus costumes puros e pela juventude, contrastando com a decadência moral e institucional dos romanos.²⁹ Assim, de acordo com tais ideias, o estabelecimento germânico no Império Romano foi a introdução de um sangue “jovem e viril” num mundo enfraquecido e em declínio (POLIAKOV, 1974, p. 75).

Tais concepções enraizaram-se profundamente na Alemanha, considerada a “pátria-mãe” dos germanos,³⁰ mas também tiveram influência na Inglaterra e na França, pois, afinal, se pensava: anglo-saxões e francos não eram também germanos? Contudo, nesses dois países a exaltação germânica nunca chegou ao nível alemão. Os ingleses abandonaram progressivamente tal prática a partir da unificação da Alemanha em 1871, pois o Império Alemão reivindicou para si o privilégio da germanidade. Além disso, devido à rivalidade política e econômica crescente entre os dois países, tornou-se cada vez menos apropriado exaltar a germanidade na Inglaterra (POLIAKOV, 1974, p. 45).

A ênfase na germanidade, própria da historiografia alemã, indica também a crença num objetivo comum dos povos de além-Reno e além-Danúbio contra Roma. Junto com as semelhanças lingüísticas e culturais, tais grupos compartilhavam da oposição ao Império. Uma análise mais profunda de cada grupo germânico nos mostra, contudo, a diversidade dos contatos com o mundo romano, e dos objetivos que tinham ao entrarem nas terras imperiais.

²⁹ Tais “românticos” baseiam-se em Tácito, escritor romano de fins do século I. Tácito, em sua obra *Germânia*, exalta o que ele considera como costumes puros e virtuosos das tribos germânicas, contrastando com a degeneração da classe senatorial de seu tempo.

³⁰ Interessante notar que os povos de língua inglesa designam a Alemanha como *Germany* e os italianos, de *Germania*.

Na verdade, havia grandes rivalidades entre as tribos germânicas, que não hesitavam em guerrear umas com as outras. Teodorico, o ostrogodo, guerreou contra Odoacro e seus hérulos, e o matou pessoalmente (WALLACE-HADRILL, 1967, p. 33). No decorrer de nosso estudo, teremos a oportunidade de analisar as constantes tensões e guerras entre visigodos e francos e seus juízos pejorativos mútuos. O mais próximo do que poderíamos designar uma “união germânica”, ou mais apropriadamente “união gótica”, foi a tentativa do mesmo Teodorico de estabelecer seu protetorado sobre as terras dos visigodos, após a derrota destes para os francos em 507.

Em terras francesas, a idealização romântica dos germanos misturou-se com as discussões e lutas políticas do século XIX, quando se debatia a própria identidade nacional. O que fazia a França? A herança romana, gaulesa ou germânica? (POLIAKOV, 1974, p. 21). Quem eram os verdadeiros franceses? Os gauleses de Vercingetórix ou os francos de Clóvis?

Apesar da existência dessa “lenda dourada” dos germanos, a concepção da barbárie desses povos e da pretensa incapacidade de eles entenderem e utilizarem as estruturas político-culturais dos romanos permaneceu até o século XX. Nesse século, iniciou-se uma mudança na historiografia em suas interpretações sobre os germanos e os reinos que estabeleceram. Apesar disso, juízos de valor negativos, sejam explícitos, sejam implícitos, continuaram.

Georges Duby, ao escrever o capítulo sobre as transformações no Ocidente mediterrâneo nos séculos V e VI, dá grande ênfase aos germanos. Apesar da utilização do termo “estabelecimento” dos germanos no lugar de “invasões”, percebemos a permanência da visão “apocalíptica” dos mesmos. Termos como “barbarização”, definindo a instalação franca nas Gálias, e de “barbarismo”, para designar os elementos culturais germanos, indicam a permanência do sinônimo germanos = barbárie (DUBY, 1994, p. 42).³¹

Jacques Le Goff, um dos nomes mais conhecidos da escola dos *Annales*, discorre sobre as invasões germânicas em seu livro *A civilização do Ocidente*

³¹ Podemos perceber tal visão no título do mesmo capítulo: “A ruína do mundo romano: O Ocidente”, dando a entender uma catástrofe ou uma decadência. Um dos subtítulos do mesmo capítulo denomina-se “Esmacimento da civilização” (DUBY, 1994, p. 21-25).

medieval. No primeiro capítulo dessa obra, ao analisar os elementos formadores da Idade Média, o autor assim escreve:

Se pudermos detectar na crise do mundo romano do século III o começo da comoção da qual nascerá o Ocidente medieval, é perfeitamente válido considerar as invasões bárbaras do século V como o acontecimento que desencadeia as transformações, lhes dá *um carácter catastrófico* e modifica profundamente seu aspecto (LE GOFF, 1999, p. 21, tradução nossa, grifo nosso).³²

Le Goff também apresenta os germanos como povos “fugitivos”, movendo-se porque algo os empurra para a invasão, seja a pressão de outros grupos germânicos, seja a ameaça dos hunos. Desse modo, as incursões de tais povos foram uma grande calamidade ao Império. A respeito da batalha de Adrianópolis, em 378, quando os visigodos derrotaram os exércitos romanos, perecendo inclusive o imperador Valente, Le Goff (1999, p. 22) a define como “o trovão que anuncia a tormenta que terminará por submergir o Ocidente romano”. Esse autor, assim como Duby, vê os séculos posteriores à chegada dos germanos como testemunhas de uma decadência artística, técnica, dos costumes e das leis.

Todavia, nas últimas décadas há uma renovação nos estudos sobre os germanos que oferece novas interpretações a respeito destes, além de reavaliar o uso de termos já consagrados em se tratando deles, como “bárbaros”, “invasões”, entre outros. Destacamos o trabalho de Mitre Fernandez, *Los germanos y las grandes invasiones*, que se inicia pela crítica às interpretações catastróficas das invasões germânicas, focalizando o papel do Renascimento e do Iluminismo no surgimento de tal ideia, como explicitado mais acima. Esse autor também faz uma crítica à supervalorização dos germanos promovida pelos românticos alemães do século XIX, o que constitui anacronismo tão grave quanto a visão negativa dos iluministas (MITRE FERNANDEZ, 1968, p. 16).

Mitre Fernandez, no entanto, em alguns aspectos mantém interpretações mais tradicionais. Em sua análise da Gália merovíngia, sua conclusão é de que os governantes francos de tal dinastia levaram a uma barbarização dos costumes e instituições gaulesas, incluindo a realeza, as leis e estruturas governamentais, a

³² Si se puede detectar en la crisis del mundo romano del siglo III el comienzo de la conmovión de la que nacerá el Occidente medieval, es perfectamente válido considerar las invasiones bárbaras del siglo V como el acontecimiento que desencadena las transformaciones, les da un *cariz catastrófico* y modifica profundamente su aspecto (grifo nosso).

cultura e a Igreja (MITRE FERNANDEZ, 1968, p. 112). Além disso, esse autor tende a concordar com a famosa teoria do belga Henri Pirenne, citado por Fernandez (1968, p. 17), apesar de esta já ter sido superada atualmente.³³

Na Inglaterra, Wallace-Hadrill ofereceu novas contribuições para os estudos germânicos, frisando os contatos de longa data que estes tinham com os romanos, colaborando para romper a visão dos primeiros como totalmente estranhos aos segundos (WALLACE-HADRILL, 1967, p. 21). Especialista em Gália franca, voltaremos a esse autor ao realizarmos uma breve discussão historiográfica sobre os reinos francos.

Os trabalhos de Walter Goffart e de Pohl também são de importância para a compreensão atual do período dito “das invasões bárbaras”, principalmente no sentido de atentar os especialistas às ideias consagradas pela historiografia, as quais, na verdade, são bastante discutíveis. Tal fato deve-se à não-interpretação crítica de algumas passagens dos cronistas da Antiguidade Tardia que escreveram sobre os germanos. Desse modo, tais trechos, contendo alto teor lendário, foram tidos como possuidores de nível considerável de historicidade. No presente estudo, utilizamos dois artigos dos respectivos autores: *The Barbarians in Late Antiquity and how they were accommodated in the West* (Goffart) e *Conceptions of ethnicity in early medieval studies* (Pohl).³⁴

Entre os “mitos historiográficos”, se nos é permitido o uso da expressão, a respeito dos germanos, está a ideia de que houve um movimento e investida contínua destes povos sobre o Império Romano, desde a invasão dos cimbrios e teutões no século II a.C.³⁵ até a instalação dos lombardos na Itália, em 568 d.C. Uma vez que tal período abrange mais de seis séculos, de acordo com o autor, nenhum império poderia resistir a tantas pressões por muito tempo (GOFFART, 1998, p. 07). Outro argumento utilizado por esse autor é a fixação dos eslavos, no século VI, na Panônia e nas margens do Danúbio: tais grupos estabeleceram-se em

³³ De acordo com Pirenne não houve interrupção do comércio mediterrâneo com o fim do Império do Ocidente. Tal fechamento do Mediterrâneo ocorreu apenas com as conquistas árabes do século VII (*apud* MITRE FERNANDEZ, 1968, p. 17). Mitre Fernandez adota a irrupção dos árabes como marco de transição entre Antiguidade e Idade Média.

³⁴ “Os bárbaros na Antiguidade Tardia e como foram estabelecidos no Ocidente” e “Concepções de etnicidade nos estudos alto-medievais” (tradução nossa).

³⁵ Povos de origem germânica que invadiram o norte da Itália e foram derrotados pelo general romano Mário, em 102 a.C.

espaços “vazios”, não havendo nenhum povo nessas regiões para “empurrar” e forçar seu deslocamento. Tais terras conheceram ocupação germânica, mas estes já haviam se movido para o interior do Império Romano há tempo considerável (GOFFART, 1998, p. 32). Desse modo, passaram-se décadas antes que essas regiões conhecessem ocupação humana de importância. Logo, não havia um movimento constante de povos que pressionavam uns aos outros na direção das terras romanas.

Poder-se-ia argumentar que os visigodos, no século IV, foram deslocados à força para o Império em consequência da pressão exercida pelos hunos. Quanto a isso, é importante lembrarmos que o estabelecimento visigótico na antiga província imperial da Dácia³⁶ deu-se em fins do século III, pouco após as legiões romanas evacuarem a região, como parte do projeto de reforçar o *limes* danubiano do Império.³⁷ Da chegada dos visigodos à irrupção dos hunos passou-se um século. Se realmente havia uma pressão contínua de povos além-Danúbio, os visigodos não demorariam tanto tempo para entrarem maciçamente no território romano.

Atrelada a essa visão está a ideia de que houve um conflito permanente entre romanos e germanos, concepção esta já mencionada anteriormente. Tal rivalidade secular seria causada, de acordo com a historiografia tradicional, pelo fato de as duas culturas serem categoricamente diferentes uma da outra. A tensão gerada por essas diferenças seria agravada pelo “empurra-empurra” dos povos além-*limes*, precipitando os conflitos e as tentativas de invasão por parte dos germanos.

Ora, estes já se haviam estabelecidos nas regiões próximas à fronteira romana havia séculos; logo, contatos com os romanos eram procedimentos de longa data, frisando que o termo “contato” não é eufemismo para embates com as legiões. Certamente houve conflitos, mas também, e na maior parte do tempo, contatos culturais, sociais e econômicos. Como exemplo, as cidades ao longo do *limes* renano, a exemplo de Colônia, eram importantes centros comerciais dos quais também os germanos se beneficiavam.

³⁶ Província romana que corresponde aproximadamente à atual Romênia.

³⁷ O *limes* é a fronteira do Império Romano. Em nosso estudo, *limes* refere-se especificamente às fronteiras fortificadas ao longo dos rios Reno e Danúbio.

É importante percebermos que a fixação germânica em diversas regiões do Império deu-se através de um acordo conhecido como *foedus*:³⁸ os germanos eram estabelecidos em uma região determinada e detinham amplos privilégios fiscais e fundiários, tornando-se *foederati* ou “federados”. Em compensação, ficavam encarregados da defesa do lugar e deviam obediência às ordens imperiais.

Diante disso, nos séculos IV e V, os germanos faziam parte do mundo romano. No entanto, Pohl (1998, p. 18) considera os ataques desses povos aos territórios de Roma não como invasões estrangeiras, mas sim levantes de populações em maior ou menor grau integradas ao Império. A título de exemplo, as incursões visigóticas na Mésia, que culminaram na famosa batalha de Adrianópolis, foram causadas pelo alegado não-cumprimento pelas autoridades imperiais das condições firmadas para a fixação gótica naquela região.³⁹

Ao estudarmos o período das migrações germânicas e sua instalação no Ocidente, nós utilizamos o termo *povo* para designar cada grupo “invasor”: desse modo temos os povos francos, visigodos, ostrogodos, anglos, saxões, lombardos, burgúndios, vândalos, suevos, entre outros. Porém, mais uma vez Pohl e Goffart atentam para o uso não-crítico de tal palavra: quando se fala de povo germânico, o que se entende por *povo*?

Povo geralmente é definido como o conjunto de pessoas que partilham uma origem comum, social, étnica e linguística. Aplicamos tal definição também aos grupos germânicos da Antiguidade Tardia, sem muito aprofundamento. Pohl (1998, p. 15), por sua vez, chama a atenção para o fato de que a utilização contemporânea do termo “povo” deve muito de seu surgimento e significado aos nacionalismos do século XIX.

Ao utilizarmos a palavra para os agrupamentos germânicos dos séculos IV, V e VI, estamos também os definindo como grupos humanos homogêneos, no sentido da língua, da composição étnica e das características culturais. Este procedimento é reforçado ao estudarmos as crônicas do período Tardo-Antigo que se referem aos germanos, pois elas passam essa ideia. A título de exemplo, na *Historia Gothorum*

³⁸ Não confundir com o termo *feudo*, que designa algo muito diferente, em uma época posterior.

³⁹ Província romana situada no atual território búlgaro.

(*Historia dos Godos*), escrita pelo bispo Isidoro de Sevilha, em inícios do século VII, os godos são contemplados com uma origem comum, que reforça sua identidade de povo escolhido e especial no conjunto da humanidade, como veremos mais adiante em nosso trabalho.

O mesmo Isidoro, em suas *Etimologias*, oferece uma definição de povo (que o bispo de Sevilha chama de *gens*) que contribui para nossa interpretação homogênea dos grupos germânicos:

Gens é uma multidão de pessoas que tem uma mesma origem, ou que procedem de uma raça distinta de acordo com sua identificação particular, como Grécia e Ásia (ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, IX, c. 2, v. 1 tradução nossa).⁴⁰

Segundo Pohl (1998, p. 16), os historiadores do período costumam atentar apenas à primeira metade da passagem isidoriana (*gens* como grupo de pessoas com mesma origem), e não analisam a segunda parte da sentença, que fala da diferenciação que os povos de uma mesma origem podem sofrer. O mito de uma origem comum para um povo corresponde a uma forma de estreitar os laços entre os membros de tal grupo, ajudando a definir a particularidade da *gens*.

Na realidade, as fronteiras étnicas entre os diversos grupos germânicos não eram estáveis e impermeáveis, mas variavam no decorrer dos anos e permitiam a aproximação e mesmo integração com outros grupos. Um dos melhores exemplos é dos alamanos – seu nome latinizado, *Alamanni*, vem do germânico *All-mann*, que significa “todos os homens”, indicando o caráter heterogêneo de sua formação.

Nessas junções de povos, seja por conquista, seja pacificamente, adotava-se o nome do povo que no momento tinha mais prestígio. Assim, quando se fala das hordas dos hunos que invadiram a Gália e a Itália, deve-se enxergar não apenas os cavaleiros asiáticos das estepes, mas também os remanescentes dos ostrogodos, incorporados aos hunos após a destruição de seu reino na Europa Oriental. Quando o império de Átila se desfez, os ostrogodos reassumiram sua identidade separada em relação aos outros germanos. Do mesmo modo, ao ocuparem o norte da Itália,

⁴⁰ *Gens* es una muchedumbre de personas que tiene un mismo origen o que proceden de una raza distinta de acuerdo con su particular identificación, como Grecia o Asia.

sob o nome de lombardos, também se encontravam gópidas, submetidos aos primeiros havia alguns anos.

Outrossim, encontramos indícios de como eram fluidas as distinções étnicas na Gália franca e na Hispânia visigótica, quando nos atentamos ao uso de nomes próprios. Tornou-se cada vez mais comum nessas regiões a adoção de nomes francos ou godos, ou mesmo de dupla etimologia: latina e germânica.⁴¹ Era prestigioso associar-se de alguma forma aos recém-chegados, de acordo com Michel Rouche (1991, p. 471).

A própria codificação das leis germânicas, por exemplo a Lei Sálica entre os francos e o Código de Eurico entre os visigodos, é indício de tal fluidez, pois leis orais de povos que constituem uma minoria em relação à população romanizada tenderiam a perder-se com o tempo, caso não fossem reunidas e registradas por escrito. Na verdade, o próprio registro escrito das leis já é uma adaptação aos modos romanos, como veremos a seguir.

Logo acima vimos a adoção de nomes germânicos por parte das populações romanizadas, indicando certa “germanização” destas. Tal processo é enfatizado em diversas obras sobre os reinos germânicos, geralmente de maneira negativa: vide o termo “barbarização”, já mencionado anteriormente. Esta palavra indica uma corrupção, uma degradação da cultura latina trazida pelos germanos de costumes “inferiores” e bastante avessos à herança romana. Alguns autores, apesar de admitirem que os “bárbaros” tentaram utilizar as estruturas políticas, econômicas e culturais do Império, afirmam que estes falharam por não conseguirem compreender tais estruturas.⁴² Consequentemente, essa tentativa, em vez de preservar, teria corroído ainda mais o que restava da herança romana no Ocidente.

De fato, desde o início dos contatos dos germanos com Roma, estes começaram a adotar e adaptar usos e costumes latinos, uma vez que os germanos, de modo algum, se limitaram a “saquear e destruir”, ao contrário, vendo o esplendor e as riquezas geradas pelo Império, desejaram fazer parte desse mundo, uma das

⁴¹ Michel Rouche dá o exemplo do nome *Magnulfus*, junção da palavra latina *magnus* (“grande”), com o germânico *wulf* (“lobo”).

⁴² É o que afirma, por exemplo, Michel Rouche (1990, p. 405). Para este autor, os francos não eram capazes de compreender as noções governamentais de Roma, como a de *res publica*.

razões que os impeliu para dentro das fronteiras romanas. É claro que houve conflitos, mas estes não se deram por uma oposição ao Império e a tudo o que ele representava; muitos ocorreram por atritos com as autoridades romanas a respeito de questões de estabelecimento territorial e fornecimento de mantimentos.

Até mesmo o saque de Roma pelos visigodos, em 410, que tanto chocou os contemporâneos, não foi causado pela cobiça do líder godo Alarico de derrubar a *Romania* e construir a *Gothia*.⁴³ O desejo gótico de atravessar o Mediterrâneo para o norte da África, destino almejado por muitos grupos germânicos por causa de seus ricos campos de trigo, além de desentendimentos com o governo imperial em Ravena, teve grande peso no ataque a Roma (MITRE FERNANDEZ, 1968, p. 74-75).

É certo que, no decorrer do século V, o Império do Ocidente desagregou-se. Roma foi novamente saqueada em 455, dessa vez pelos vândalos, enquanto várias tribos germânicas ocupavam as províncias ocidentais. Em 476, o último imperador, Rômulo Augústulo, foi destronado pelo chefe germânico Odoacro, marcando o fim do Império do Ocidente. Contudo, sob a ótica dos contemporâneos, o que ocorreu foi uma restauração da unidade do Império, pois Odoacro não assumiu para si as insígnias do poder imperial, mas as remeteu ao *basileus* de Constantinopla. Além disso, Odoacro reconheceu a autoridade do imperador Zenão, considerando-se como um representante deste na Itália. Foi sob essa mesma tutela imperial que Teodorico justificou sua entrada nas terras italianas e a deposição de Odoacro, 15 anos depois (WALLACE-HADRILL, 1967, p. 34).

Em fins do mesmo século, o Ocidente encontrava-se dividido em vários reinos germânicos: os visigodos na Hispânia e sul da Gália, os francos no norte gaulês, os burgúndios na Provença, os suevos na Galícia, os vândalos no norte africano e os ostrogodos na Itália. Todos reconhecendo em maior ou menor grau a autoridade do imperador do Oriente, o representante máximo da romanidade.⁴⁴

⁴³ É conhecida a lamentação de Jerônimo sobre o ocorrido. Os pagãos culpavam o abandono dos antigos deuses do Império como causa da desgraça. Em resposta a eles, o bispo Agostinho de Hipona escreveu sua conhecida obra *A cidade de Deus*.

⁴⁴ Apesar de o Império do Oriente ser conhecido atualmente como “Bizantino” e ter passado por muitas transformações nos seus mil anos de existência, seus habitantes sempre se consideraram os *romaioi*, “romanos”, herdeiros da cultura greco-latina (RUNCIMAN, 1977, p. 23)

Tal aproximação da corte imperial podia ser diplomática, com troca de embaixadas e outorga pelo *basileus* do título de patrício ou cônsul ao chefe germânico. Mesmo que não houvesse, ou fossem poucos, percebemos nos laços diplomáticos com Constantinopla a apropriação e adaptação dos símbolos de poder imperial pelos monarcas germânicos. Este processo de adotar maneiras e procedimentos romanos, não apenas símbolos, mas também o aparelho governamental, leis, a língua latina em documentos oficiais, estilos artísticos e religião, é o que entendemos por *imitatio imperii*.⁴⁵ Tais símbolos e usos não tinham caráter meramente figurativo, mas eram importantes no processo de legitimação do monarca germânico, por isso foram adotados por muitos destes.

Entre os muitos exemplos de *imitatio imperii*, definida por Valverde Castro (2000, p. 81) como “a emulação consciente das práticas, formas e tradições imperiais romanas”, nos deteremos em dois eventos específicos aos reinos germânicos, objetos de nosso estudo: o dos francos na Gália e o dos visigodos na Hispânia. Não utilizamos o conceito de romanização, pois este se encontra amplamente questionado pelas recentes pesquisas históricas.

As razões para tais críticas residem no fato de que o conceito carrega uma visão eminentemente positiva da dominação romana sobre a bacia do Mediterrâneo, especialmente o Mediterrâneo Ocidental, como se Roma tivesse levado a “civilização” a essas terras antes “carentes” de sofisticação. Desse modo, o conceito deriva diretamente das ideias imperialistas europeias do século XIX e início do XX, sendo na verdade cunhado nessa mesma época (HINGLEY, 2010, p. 81). Não se trata de propor uma visão negativista do Império Romano como explorador, tirânico e destruidor, mas sim atentarmos para o fato de que o conceito de romanização muitas vezes ignora os conflitos que ocorreram entre as autoridades imperiais e as populações dos locais submetidos.

O rei franco Clóvis, por exemplo, ao receber um título hierárquico romano do imperador Anastácio, fez uma entrada triunfal na cidade de Tours, onde foi aclamado pela população. Tal entrada foi realizada fielmente segundo o modelo

⁴⁵ “Imitação do Império”.

baixo-imperial, sendo descrita pelo bispo dessa cidade, Gregório, em sua *Historia Francorum* (História dos Francos), de fins do século VI:

Depois, ele recebeu do imperador Anastácio o codicilo do consulado e, tendo se vestido, na basílica do bem-aventurado Martinho, com uma túnica púrpura e uma clâmide, pôs sobre a cabeça um diadema. Em seguida, montado à cavalo, distribuiu com uma grande generosidade ouro e prata [...] os jogando de sua própria mão às pessoas que estavam presentes, e a partir desse dia, ele foi chamado *cônsul ou augusto* (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 38, tradução nossa, grifo nosso).⁴⁶

Os especialistas divergem quanto ao título concedido a Clóvis: Reydellet (1981, p. 407) acredita que não foi realmente o consulado que o rei franco recebeu: teria sido apenas um reconhecimento da autoridade de Clóvis sobre a Gália, que foi associada pelos contemporâneos a uma investidura de consulado. Esse autor ainda destaca a palavra latina *tanquam*, que tem o significado de “como se”. Clóvis, então, a partir da cerimônia de Tours, foi tratado e chamado como se ele fosse um cônsul, mas não que realmente fosse um. Reydellet também afirma que a sentença de Gregório “cônsul ou augusto” indicaria a ausência de um título formal, pois cônsul e augustus eram termos bem diferentes dentro da hierarquia romana de valores, chegando esse autor à conclusão de que se trata de erro de um dos copistas medievais que transcreveram a obra.

Cândido da Silva (2008, p. 72), por sua vez, critica o posicionamento de Reydellet, pois a acusação de falha do cronista é algo difícil de verificar, ainda mais se tal “erro” está presente nos manuscritos restantes da obra. Para o primeiro autor, Anastácio outorgou um consulado honorário a Clóvis. A aclamação de Augusto foi dada pelos populares, que não sabiam distinguir claramente os diferentes títulos dentro da hierarquia romana.⁴⁷ Ainda segundo o raciocínio de Cândido da Silva o mais importante a ser extraído da passagem de Gregório é a elevação do prestígio e da legitimidade de Clóvis, enquanto soberano da Gália, advinda da cerimônia. Este monarca não era simplesmente um rei “bárbaro”, mas um governante reconhecido

⁴⁶ Puis, il reçut de l'empereur Anastase le codicile du consulat et ayant revêtu dans la basilique du bienheureux Martin une tunique de pourpre et une chlamyde, il mit sur sa tête un diadème. Ensuite, étant monté à cheval, il distribuait avec une très grande générosité de l'or et de l'argent [...] en les jetant de sa propre main aux gens qui étaient présents, et, à partir de ce jour il fut appelé *consul ou auguste* (grifo nosso)

⁴⁷ Cândido da Silva sugere que Clóvis cuidou pessoalmente de vários detalhes da cerimônia, objetivando aumentar a grandeza desta. Por exemplo, ele saiu pela cidade usando um diadema, insígnia que não era utilizada pelos cônsules.

pelo imperador e a serviço deste. Ele era o representante maior da *romanitas* na Gália. Voltaremos à assim chamada “cerimônia de Tours” no próximo capítulo.

No território visigótico, o rei Leovigildo (572-586) adotou muitas práticas e ritos de corte inspirados no cerimonial bizantino, herdeiro das tradições romanas baixo-imperiais. De acordo com o bispo Isidoro de Sevilha (*Historia Gothorum*, c. 51), Leovigildo foi o primeiro rei visigodo a usar manto púrpura e um diadema de ouro sobre a cabeça, como os imperadores romanos a partir de Diocleciano. Outro fator significativo foi a cunhagem monetária em seu próprio nome, ostentando também sua efígie, à maneira das moedas emitidas pelo *basileus* do Oriente.⁴⁸ É importante lembrarmos que a emissão monetária era uma prerrogativa exclusivamente imperial, que poucos reis germânicos até então ousaram violar.⁴⁹ Desse modo, a atitude de Leovigildo é um sinal da soberania deste sobre a Hispânia, além de constituir uma presença simbólica do monarca nas diversas regiões do reino.⁵⁰

Edward Arthur Thompson (2007, p. 91), em seu livro *Los godos en España*, sugere que as moedas emitidas por Leovigildo desempenharam importante papel na supressão da revolta de seu filho Hermenegildo, ao vincular a imagem do primeiro como um rei vencedor, e que conta com o auxílio divino. Voltando à *imitatio imperii* de Leovigildo, outro privilégio imperial do qual este se apropriou foi a fundação de cidades: *Reccopolis* e *Victoriacum*, após suas duas vitórias sobre os cântabros e vascões.

Nos acontecimentos mencionados acima, tanto na cerimônia de Tours quanto nas moedas emitidas por Leovigildo, e no cerimonial de corte adotado por este, percebemos a presença de símbolos cristãos. Devido a isso, devemos também salientar a cristianização dos germanos, que é diferente da *imitatio imperii*, apesar de o cristianismo ser um credo religioso surgido no Império. Contudo, a adoção desta religião pelos germanos, a princípio o arianismo e, mais tarde, o credo

⁴⁸ Antes de Leovigildo, as moedas em circulação na Hispânia, mesmo se lá tivessem sido cunhadas, traziam a imagem e a inscrição do imperador do Oriente.

⁴⁹ Alguns reis merovíngios, como Teodeberto I e Childeberto I, cunharam moedas em seu próprio nome.

⁵⁰ No Baixo Império Romano, a fraude monetária era considerada crime de sacrilégio, pois feria a sacralidade da imagem do *basileus* que a moeda portava (SILVA, 2003, p. 148).

niceno⁵¹, permitiu que os escritores eclesiásticos pudessem propor e formular princípios cristãos de governo em seus escritos.

Outros exemplos de *imitatio imperii* entre os francos e visigodos serão analisados no decorrer do presente estudo. Por ora, é importante percebermos o prestígio do termo “romano”, e tudo o que a ele estava relacionado, no contexto da Antiguidade Tardia. Praticamente todos os reinos e impérios surgidos na região mediterrânea nesse período, e também na Idade Média, de alguma maneira reivindicaram a herança desse nome, em seus símbolos, leis, estruturas governamentais e até mesmo nomes, uma unidade política poderia reivindicar uma legitimidade e prestígio duradouros (POHL, 1998, p. 21). O associar-se ao legado romano era buscado objetivando reforçar a autoridade do governante em relação aos súditos, e de seu reino no conjunto do Mediterrâneo Tardo-Antigo.

AS FONTES: GREGÓRIO DE TOURS E ISIDORO DE SEVILHA

Para a análise da legitimidade real entre os francos e visigodos, escolhemos as obras dos bispos Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha, pelas informações que estes nos concedem e pela importância que tiveram nas conjunturas gaulesa e hispânica dos séculos VI e VII.

Tanto Isidoro quanto Gregório escreveram diversas obras, especialmente de caráter teológico e hagiográfico. Em nosso estudo, dois de seus escritos ocupam lugar central: *A Historia Gothorum* (História dos Godos), do primeiro, e a *Historia Francorum* (História dos Francos), de Gregório. Tais livros são destacados por causa da função legitimadora que exercem: não foram escritos apenas para contar a origem de francos e godos, e como seus reinos na Gália e Hispânia foram estabelecidos. Está presente nas duas obras a intenção de legitimar a realeza merovíngia e a realeza gótica, visto que ambas, para os dois bispos, inauguram um novo tempo de paz e prosperidade em suas regiões, na medida, porém, que os reis francos e godos sigam fielmente os conselhos e admoestações presentes em ambos

⁵¹ Os francos provavelmente são uma exceção: passaram do paganismo diretamente ao credo niceno

os livros. Feitas essas considerações, analisaremos brevemente cada autor em separado.

Gregório de Tours nasceu por volta de 538, numa família senatorial galo-romana. Sua cidade natal é Clermont-Ferrand, na atual região francesa da Auvergne. Seu nome de batismo era Georgius Florentius, mas adotou o nome de Gregório, em homenagem a seu bisavô, que foi bispo da cidade de Langres. Seu tio, Galo, foi bispo de Clermont. Em torno do ano 573 foi designado para a sé episcopal de Tours, uma das mais importantes da Gália, pois lá estava enterrado Martinho, primeiro bispo da cidade e considerado santo pelos galo-romanos, que afluíam aos milhares para Tours, em busca das virtudes miraculosas que julgavam possuir São Martinho.

Foi enquanto bispo dessa cidade, cargo que ocupou até a morte em 594, que Gregório escreveu sua obra mais importante, e que perpetuaria seu nome para a posteridade: os *Decem Libri Historiarum* (Os Dez Livros das Histórias), também conhecida como *Historia Francorum*. A data de composição corresponde aproximadamente ao período do episcopado de Gregório, sendo concluída em 591. Trata-se do mais importante relato sobre a Gália do século VI, além de fornecer informações sobre outras regiões, como a Hispânia visigótica, a Itália lombarda e o Império do Oriente.

Gregório, de formação cultural romana, escreve, contudo, de uma maneira diferente do estilo clássico em vigor no Baixo-Império. No prefácio geral de sua obra, o bispo de Tours atribui tal fato à “decadência do estudo das letras” que acontecia na Gália (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, Prefácio), embora sua época tenha conhecido Venâncio Fortunato, que escrevia seguindo rigorosamente as normas e métricas romanas.

Na verdade, foi esse *stilus rusticus* no qual Gregório escreveu que garantiu o destaque de sua obra entre os autores da Antiguidade Tardia. Reydellet (1981, p. 346) qualifica sua escrita de “bárbara”, no sentido de ser uma linguagem direta, própria para “bárbaros”, significando aqueles, francos e galo-romanos, que não estão familiarizados com as sutilezas da retórica latina. Tal característica torna Gregório mais requisitado como fonte histórica do que seu contemporâneo Venâncio

Fortunato, cuja escrita rebuscada “traveste” os acontecimentos, segundo a expressão de Reydellet

O próprio bispo de Tours nos sugere os motivos para a adoção de tal *stilus rusticus*:

Fui estimulado sobretudo por ter ouvido muitas vezes meus companheiros dizerem, para minha surpresa, que um reitor que filosofa não é compreendido, a não ser por poucos,⁵² mas que aquele que fala a língua vulgar se faz entender pela massa (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, Prefácio, tradução nossa).⁵³

Desse modo, concordamos com Ian Wood (1994, p. 30), o qual diz que Gregório utilizou os estilos tradicionais de escrita menos por uma “decadência geral das letras” do que por uma decisão consciente do autor, que intentava alcançar o maior número de pessoas em sua obra. Tal conclusão também é partilhada por Goffart (2009, p. 200)

O estilo de Gregório dá pistas no sentido de indicar os destinatários da obra. Wallace-Hadrill (1962, p. 60) argumenta que o bispo de Tours escrevia para francos e galo-romanos, pois as diferenciações étnico-culturais entre os dois grupos já estavam se desfazendo em fins do século VI. São Martinho ocupa lugar de importância na obra, pois o autor é o guardião do santuário mais importante da Gália. O sucesso da dinastia merovíngia depende da intercessão e dos prodígios de Martinho. A glória de Martinho é a glória da igreja de Tours e a glória de Gregório enquanto bispo desta. Logo, a *Historia Francorum* constitui um monumento destinado a perenizar os grandes feitos de Deus na história gaulesa, através de seu servo Martinho, a todos os peregrinos que visitassem Tours. Este é outro motivo para a utilização do *stilus rusticus*: tal estilo era mais acessível à compreensão dos milhares de peregrinos que visitavam anualmente o santuário de Martinho.

Entre tais peregrinos, Gregório visava de maneira especial os grandes do *Regnum Francorum*, particularmente os príncipes merovíngios. A *Historia Francorum* é também uma admoestação a estes netos e bisnetos de Clóvis para olharem os exemplos passados de seus pais, especialmente de seu grande ancestral, e assim

⁵² Reitor é aquele que domina as artes da retórica.

⁵³ J'ai été surtout stimulé parce que j'ai souvent entendu dire dans mon entourage à ma surprise qu'un rhéteur qui philosophe n'est compris que du petit nombre, mais que celui qui parle la langue vulgaire se fait entendre de la masse.

cessarem as guerras civis, que tanto mal causavam ao reino, além de aprenderem a agir beneficiando os interesses dos súditos e da Igreja.⁵⁴

Assim, Wallace-Hadrill (1962, p. 52) define Gregório como um historiador que escrevia não sob um ponto de vista romano, mas sim católico. A força merovíngia é a força do catolicismo na Gália, embora Gregório demonstre muita preocupação com o paganismo presente no campo e com o arianismo.⁵⁵ Por isso a preocupação do bispo de Tours com as disputas civis, que provocam o enfraquecimento da realeza. Dessa forma, a personagem central da *Historia Francorum* é a Gália católica (GOFFART, 2009, p. 166), pois a trama central da obra gira em torno da introdução e propagação do catolicismo nessas terras (com ênfase na vida e feitos de São Martinho), além do triunfo da Igreja sobre seus inimigos pagãos e hereges arianos, sendo que os merovíngios são o instrumento escolhido pela Providência para garantir e manter tal triunfo. Interessante notarmos que Isidoro de Sevilha, sobre o qual falaremos a seguir, também eleva o *regnum* em que habita, a Hispânia visigótica, em figura principal da *Historia Gothorum*.

Alguns anos após a morte de Gregório, um bispo ganhava posição de destaque entre o episcopado hispano-godo: trata-se de Isidoro de Sevilha. Nascido por volta de 560, provavelmente em *Carthago Nova*,⁵⁶ Isidoro era descendente de família senatorial hispano-romana, da qual saíram clérigos importantes no contexto hispânico da época. Seu irmão Leandro, bispo de Sevilha, teve grande papel na conversão de Recaredo, além de presidir o III Concílio de Toledo, que legitimou a nova conjuntura religiosa peninsular. Sua irmã Florentina tornou-se monja famosa por sua devoção.⁵⁷ O próprio Isidoro foi considerado o maior nome do episcopado ibérico do século VII, devido a seus escritos de caráter teológico, histórico e devido à sua tentativa de organizar o saber da época em suas *Etimologias*.

Reydellet (1981, p. 505) afirma que foi na Hispânia do século VII que a ideia de realeza encontra sua melhor elaboração nos reinos germânicos da Antiguidade

⁵⁴ Wallace-Hadrill (1962, p. 163) diz que Clóvis é o “grande herói” da narrativa gregoriana. Para Reydellet (1981, p. 406), Clóvis é o verdadeiro fundador do *Regnum Francorum*, na visão de Gregório.

⁵⁵ Os visigodos da Hispânia ainda eram arianos. A conversão ao catolicismo ocorreu somente no fim da vida de Gregório.

⁵⁶ Atualmente Cartagena, no sudeste da Espanha.

⁵⁷ Os três foram canonizados pela Igreja Católica.

Tardia. Ora, o pensamento de Isidoro foi de grande importância para isso, apesar de ele não ter escrito uma obra específica sobre política: suas ideias sobre a realeza encontram-se diluídas em seus livros, como bem apontou Valverde Castro (2000, p. 180). A autora também indica que o pensamento político isidoriano concentra-se no problema da legitimidade do exercício do poder, não sobre sua institucionalização. Desses, os mais relevantes para nosso estudo são a *Historia Gothorum* e os três livros das *Sentenças*.

As *Sentenças* possuem caráter teológico, sendo que um de seus capítulos versa a respeito da origem e do papel da realeza. De acordo com ele, esta foi instituída por Deus logo após o pecado de Adão. Os homens pecariam mais e mais se não fossem coagidos por uma autoridade maior que eles a evitar o pecado e a praticar o bem. Daí segue-se a instituição dos governos pela Providência, sendo que a função de rei vem antes a ser um cargo, uma missão, do que um privilégio.

A *Historia Gothorum*, escrita por volta de 625, é a versão isidoriana da história dos visigodos. Nessa obra, o bispo objetiva demonstrar que os godos foram designados por Deus para governar a Hispânia, além de ser a oportunidade para Isidoro mostrar seus modelos de bons ou maus governantes. Assim como Clóvis é o “herói” de Gregório de Tours, Recaredo é o modelo por excelência de um rei godo, na visão do bispo de Sevilha. Este associa o fim da vida dos soberanos godos com a sua conduta em vida: se o monarca fez atos bons, seu falecimento é tranquilo e em paz; se foi mau, geralmente tinha uma morte violenta, por assassinado ou por uma doença súbita. Podemos definir a *Historia Gothorum* como uma espécie de “espelho de príncipes” *avant la lettre*, embora tal gênero literário não existisse na época.

É interessante apresentarmos a afirmação de Reydellet (1981, p. 510), para o qual a personagem principal da *Historia Gothorum* é a Hispânia, pois é esta *terra* que gera a realeza da qual os visigodos são os legítimos herdeiros. Ela é o reino, o *regnum* que concede o direito de reinar àqueles que a governam, logo não há, para Isidoro, uma conquista gótica da Hispânia: ela própria se deu aos recém-chegados. É uma metáfora matrimonial legitimadora, sobre a qual nos aprofundaremos no terceiro capítulo de nosso estudo.

Desse modo, tanto a *Historia Gothorum* quanto a *Historia Francorum* correspondem ao que Jacques Le Goff (1990, p. 462) denomina monumentos. Um monumento, que pode ser uma obra de arte, um prédio, escultura, música ou um texto escrito, evoca o passado, tem poder de perpetuação das sociedades históricas. O monumento como perpetuador está em estreita associação com os círculos do poder, pois atende às necessidades de edificar um passado e construir um edifício histórico sobre o tema proposto, e perpetuar tal imagem através das futuras gerações.

Le Goff estende essa definição a todo documento, pois não existe fonte histórica que seja “inocente”, no sentido de limitar-se apenas a registrar algo: há uma intencionalidade por trás da fabricação de cada documento. Assim, as duas *Historias* que são tema central de nosso trabalho são monumentos, pois perpetuam a memória dos francos e visigodos através das gerações futuras, embora as interpretações destas mesmas gerações sobre tais obras “monumentais” possam variar no decorrer dos séculos.

Não são apenas os autores dos documentos que os fabricam com intenções “monumentais”. É bastante comum que obras, sejam elas escritas, pintadas ou realizadas em uma determinada época do passado sejam reinterpretadas por outras pessoas, muitas vezes séculos após que a obra ter sido realizada. Isso aconteceu tanto com a *Historia Francorum* quanto com a *Gothorum*: o relato da conversão e do batismo de Clóvis, no primeiro livro, foi interpretada a partir dos últimos séculos da Idade Média, como o nascimento da França.

Já a adoção do catolicismo pelo rei visigodo Recaredo foi tida como o surgimento de uma Espanha unida e católica. Dessa forma, as duas Histórias constituem monumentos importantes para a memória histórica dos dois países: A *Historia Francorum* para a França, e a *Historia Gothorum* para a Espanha.

CAPÍTULO 2 – A LEGITIMIDADE DA REALEZA FRANCA EM GREGÓRIO DE TOURS

No capítulo anterior analisamos a vida e as características principais da obra do bispo galo-romano Gregório de Tours. Neste capítulo, dissertaremos brevemente sobre as origens dos francos, seu estabelecimento como *foederati* no norte da província romana da Gália e a formação do *Regnum Francorum* no século V. A seguir, discutiremos a legitimidade real franca segundo Gregório: o que faz um rei, suas atribuições e como deve ser o seu proceder, para que seja digno do título de *rex*. A *Historia Francorum* (*História dos Francos*) será a nossa fonte principal nesta parte de nosso estudo, sendo complementada por outras crônicas do período Tardo-Antigo, que serão explicitadas quando de seu uso, no decorrer do mesmo capítulo.

A FORMAÇÃO DO REINO DOS FRANCO (SÉCULO V)

De onde vieram os francos? Os autores tardo-antigos que escreveram a respeito dos povos germânicos não hesitavam em atribuir uma origem a estes: Cítia,⁵⁸ Escandinávia, Panônia⁵⁹ ..., cada grupo era ligado a uma “terra-mãe”. Nesse quesito, os francos constituem uma exceção: a crônica mais célebre a seu respeito, a *Historia Francorum* de Gregório de Tours, afirma, porém sem muita certeza, que este povo veio da Panônia. Além disso, Gregório admite o desconhecimento de seus primeiros reis. Foi preciso esperar o século VII e a crônica dita de *Fredegário* para encontrarmos uma genealogia das origens francas.⁶⁰

Saindo do domínio das origens lendárias para entrarmos no campo de atuação histórico, é certo que os francos tinham, no século V, um longo histórico de contatos com o Império Romano. Em fins do século III e inícios do IV lançam repetidas incursões sobre as províncias do *limes* renano. Na década de 350,

⁵⁸ Terras da costa norte do Mar Negro.

⁵⁹ Região correspondente à atual Hungria.

⁶⁰ Crônica escrita na Gália franca em meados do século VII, que narra os acontecimentos desde a época de Gregório de Tours até o ano 642. Seu autor é desconhecido: o nome Fredegário foi dado por estudiosos do século XVI. Na segunda metade do século VIII, já sob o governo carolíngio, a crônica foi continuada até a subida ao trono de Carlos Magno, em 768.

organizam um grande ataque na mesma região, sendo vencidos por Juliano, perto de *Argentoratum*.⁶¹ Após a batalha, os remanescentes francos são realocados por esse imperador ao norte da província da Bélgica Segunda, na região pantanosa da foz do rio Reno, conhecida como Toxandria. Por estarem em terras próximas ao mar, foram chamados de francos *sálios*, isto é, “salgados”, de acordo com Wallace-Hadrill (1967, p. 65). Outros grupos francos, estabelecidos na margem esquerda do Reno, foram conhecidos como *ripuários*.

Desse modo, a instalação dos francos nas terras do Império possui uma peculiaridade em relação a outros estabelecimentos germânicos contemporâneos: os francos não estão todos alojados em uma só região, assim como não há um governante único para eles: cada grupo possui seu próprio chefe, embora tal líder fosse escolhido de um mesmo clã: o merovíngio.

Outra característica que diferenciava os francos dos outros germanos estabelecidos no Império era o fato de que os primeiros permaneciam pagãos. Nem o cristianismo niceno, nem o ariano, este último tão difundido entre os germanos, alcançaram os francos em inícios do século V.

Antes de prosseguirmos a respeito da formação do reino franco na Gália, é interessante analisarmos brevemente a etimologia da palavra “franco”. Segundo Wallace-Hadrill (1967, p. 65), o nome foi dado pelos romanos, que designaram algumas tribos de além-Reno com o nome de *Franci*, proveniente do germânico antigo *frak* ou *frech*. Com o passar dos anos, a palavra passou a significar “livre”, mas há indícios de que seu antigo sentido era “selvagem”. Com isso, os romanos quiseram enfatizar a suposta barbárie de tais grupos.

No decorrer do século V, a Gália assistiu ao esfacelamento do poder imperial em seu território, ao mesmo tempo em que uma nova configuração política se estabelecia. Quando do fim do Império ocidental, os visigodos ocupavam as terras gaulesas dos Pireneus até o rio Loire. Os burgúndios formaram um reino no vale do Ródano; os ostrogodos dominavam a Provença; o extremo norte estava em mãos francas e a região de Paris e Soissons estava sob o comando de Egídio, um chefe militar romanizado.

⁶¹ Atual Estrasburgo, na França.

É importante notarmos que o estabelecimento franco na província da Bélgica Segunda foi algo acertado com as autoridades imperiais. Desse modo, Childerico, o líder franco, além de ser um chefe germânico, era também um representante da autoridade romana na região.

Ao morrer, por volta de 481, Childerico foi sucedido por seu filho Clóvis, não apenas sobre os francos sálios, mas igualmente como governante da Bélgica Segunda. O bispo Remígio de Reims enviou uma carta de felicitações a Clóvis, que se inicia do seguinte modo:

Um relato consistente chegou até nós, que o senhor tomou a administração da Segunda Província Bélgica. Não há novidade no fato que o senhor agora está se tornando *o que seus pais sempre foram* (HILLGARTH, 2004, p. 90, grifo nosso).

Tal passagem indica que a subida ao poder de Clóvis não constituiu evento extraordinário na conjuntura política gaulesa. Foi apenas a subida ao poder de um novo governante da província e dos francos que nela habitavam. Além disso, Remígio deixa a entender que tal função era exercida pela família de Clóvis havia algumas gerações, pois ele se tornou, de acordo com o bispo, “o que seus pais sempre foram”. Sabemos que Childerico estava inserido na hierarquia baixo-imperial de funções governamentais: sobre as gerações anteriores torna-se muito difícil separar evidências de mitos.

De qualquer modo, o mais importante para nosso estudo deste trecho da mensagem de Remígio é a constatação de que já havia uma unidade política franca em formação na Gália (CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 49). Clóvis não foi o fundador do *Regnum Francorum*, é melhor defini-lo como o rei que o expandiu e o fez assumir lugar de preponderância nas terras gaulesas, a ponto de, mais tarde, Gália e Reino dos Francos serem praticamente sinônimos.⁶²

Outro ponto de importância é que tal análise da epístola de Remígio indica que não houve uma invasão e conquista da Gália pelos francos, ideia por muito tempo bastante presente na historiografia sobre o assunto. Na verdade, tal concepção dos “francos conquistadores” é uma forma de enfatizar a “barbárie” e a “gritante oposição” do *modus vivendi* franco em relação a uma Gália romanizada.

⁶² Embora Gregório de Tours o considerasse assim, como analisaremos no próximo capítulo.

Contudo, tais proposições estão inseridas no contexto dos nacionalismos do século XIX, de modo especial na rivalidade entre França e Alemanha.

Cândido da Silva (2008, p. 19-20) indica duas escolas interpretativas na França do século XIX a respeito da Gália franca, denominadas de romanista e germanista. A primeira enfatiza a continuação da herança imperial após as invasões, enquanto a germanista aponta para a preponderância de elementos germânicos na Gália, após a chegada dos francos.

Apesar das divergências, os membros das duas escolas convergem a respeito do seguinte: os francos, e de maneira mais geral, a germanidade, são sinônimos de barbárie. Todas as características gaulesas de origem romana são “civilizadas”, enquanto os modos e costumes germânicos são considerados “bárbaros”. Tal posicionamento acentuou-se com a derrota francesa frente à Alemanha recém-unificada, em 1871.

Interpretações dessa linha foram a tônica de muitas obras sobre os francos, especialmente a respeito do período merovíngio, em boa parte do século XX. Assim sendo, Mitre Fernández (1968, p. 110-114) afirma que “perfídia e crueldade” são atributos inconfundíveis de Clóvis e seus sucessores. A realeza merovíngia seria absolutista, sem instituições que a moderassem e pusessem um freio no “poder arbitrário” do monarca. Tal posicionamento é semelhante ao de Rouche, explicitado anteriormente, o qual nega que os francos compreendessem as noções de governo romanas. Além disso, Rouche (1990, p. 405) define a tomada do poder pelos francos como uma “invasão do privado”, em que o espírito público presente no antigo governo romano foi substituído pelas ambições pessoais dos príncipes merovíngios.

A “privatização” da autoridade na Gália merovíngia nos remete a outro princípio bastante caro à historiografia franca: o da patrimonialidade do reino. De acordo com esse termo, os reis merovíngios consideravam as terras que governavam como seu patrimônio pessoal, privado, do qual poderiam dispor da maneira que lhes conviesse, incluindo partilhá-lo a seu bel-prazer entre os herdeiros. Encontramos essa interpretação já em Fustel de Coulanges (1888, p. 36-37).

Autores como Mitre Fernández (1968, p. 111),⁶³ Rouche (1990, p. 406) e Wallace-Hadrill (1967, p. 75) compartilham dessa visão.

Cândido da Silva, por sua vez, propõe nova interpretação sobre as características da realeza merovíngia. Esse autor critica o conceito de patrimonialismo aplicado à monarquia merovíngia e enfatiza a apropriação pelos francos da herança romana, não apenas dos símbolos, mas da estrutura e das práticas governamentais. A respeito das partilhas do *Regnum Francorum*, Cândido da Silva (2008, p. 153-156), baseado no termo *aequa lance*,⁶⁴ utilizado por Gregório de Tours ao se referir às mesmas partilhas, afirma que estas seguiam razões políticas. Entre as principais destacam-se a proximidade das capitais dos reinos, reforçando o senso de unidade entre os francos, e uma partilha das *civitates* baseada no critério de equilíbrio entre as partes, para que os beneficiados tivessem acesso aos mesmos recursos.⁶⁵

A obra de Cândido da Silva, *A Realeza Cristã na Alta Idade Média*, intenta demonstrar que os fundamentos da autoridade real na Gália merovíngia repousam em larga medida sobre bases romanas. Clóvis e seus descendentes, segundo esse autor, retiravam seus recursos e seu direito de governar mais da associação com modelos imperiais do que de um “prestígio sobrenatural” germânico, advindo do direito de conquista e do pertencimento à dinastia merovíngia. Desde já notamos que, se por um lado a autoridade dos reis merovíngios tinha consideráveis elementos romanos, por outro não se pode ignorar as fontes “germânicas” de legitimidade desses monarcas, como o pertencer ao clã merovíngio.

Os estudos de Wallace-Hadrill, anteriores aos de Cândido da Silva, também são elementos de importância em nosso estudo. Apesar de este autor possuir uma visão patrimonialista em certos aspectos da realeza merovíngia, em seus outros trabalhos rompe com as visões tradicionais sobre a referida dinastia, por exemplo, ao reconhecer a importância do legado do Império Romano na construção da autoridade do rei franco, especialmente o sistema fundiário (WALLACE-HADRILL,

⁶³ Este autor define a realeza merovíngia da seguinte maneira: “A monarquia franca, mais que uma magistratura como o Império, é um patrimônio ao qual se aplicam normas de Direito privado” (MITRE FERNÁNDEZ, 1968, p. 111).

⁶⁴ Algo como “divisão igual”, não no sentido de extensão territorial, mas referente à localização e importância das *civitates* gaulesas.

⁶⁵ Por *civitates* entendem-se as cidades gaulesas e as regiões rurais sob sua jurisdição.

1962, p. 03). O autor também chama a atenção à adoção de costumes galoromanos pelos francos, ao contrário dos defensores de uma “germanização absoluta” da Gália.

Voltando a Clóvis, seu reinado de três décadas foi marcado por importantes acontecimentos que redefiniram a balança de poder no Mediterrâneo ocidental: no quesito militar, este rei estendeu muito as fronteiras de seus reinos, ao vencer Siágrio, o filho de Egídio, além de derrotar os alamanos que ameaçavam o leste gaulês, e de impor pesada derrota aos visigodos, culminando no domínio franco sobre a Aquitânia e a reorganização do reino visigótico, dessa vez além-Pireneus.

Além disso, Clóvis eliminou os demais chefes francos, muitos deles seus parentes, tornando-se assim o único soberano a reinar entre a *gens Francorum*. No plano religioso, este rei foi o primeiro soberano germânico a adotar o catolicismo num período em que a maioria dos germanos professava o arianismo. As consequências e interpretações concernentes à conversão e aos demais atos de Clóvis e também a sua imagem como o fundador da dinastia merovíngia serão discutidas no próximo capítulo, juntamente com seus sucessores.

PRIMÓRDIOS DA REALEZA MEROVÍNGIA

Como vimos anteriormente não há, em Gregório de Tours, a presença de uma narrativa concernente aos primeiros reis francos. Ao contrário: o próprio bispo de Tours admite o desconhecimento a respeito de quem seriam os primeiros governantes da *gens Francorum*:

A respeito de quem foi o primeiro rei dos francos, muitos o ignoram. Com efeito, apesar da história de Sulpício Alexandre contar muitas coisas sobre eles, a mesma não fornece, em nenhuma parte, o nome de seu primeiro rei, mas diz que tinham duques (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 9, tradução nossa)⁶⁶

Gregório aceita o testemunho de Sulpício Alexandre de que os francos eram governados por “duques”. Embora “duque” seja a tradução para o termo latino *dux*

⁶⁶ Qui a été le premier roi des francs, beaucoup l'ignorent. Em effect, tandis que l'histoire de Sulpice Alexandre raconte sur eux beaucoup de choses, elle ne donne cependant nulle part le non de leur premier roi, mas dit qu'ils avaiant des ducs.

(em francês *duc*), optamos pela utilização da palavra latina por dois motivos principais: primeiramente para diferenciar o significado específico do *dux* tardo-antigo em relação aos duques das Idades Média e Moderna, e, em segundo lugar, para compreendermos que o termo se insere na hierarquia de títulos honoríficos baixo-imperiais, título esse que também foi apropriado pelos reinos germânicos do Ocidente.

Dux é, na mesma hierarquia, um título de caráter militar, concedido aos comandantes de exércitos. A palavra vem do verbo *ducere*, que significa “conduzir”, “guiar”. Logo, o *dux* é aquele que “conduz” os seus homens no campo de batalha. O termo é utilizado por vários autores da Antiguidade Tardia para designar os chefes guerreiros das tribos germânicas além-*limes*. De acordo com Wallace-Hadrill (1962, p. 155), Gregório designa os primeiros líderes francos como *duces* por pensar que sempre que os cronistas nos quais se baseou usavam o verbo latino *ducere* com o significado de conduzir, liderar no campo de batalha, estavam se referindo a *duces* governando os francos. Ainda segundo o mesmo autor, os romanos costumavam chamar os líderes germânicos de *duces* ou *reges*⁶⁷ sem muita distinção ou critério.

Autores como Wood (1994, p. 36) sugerem que Gregório incomodou-se por não ter encontrado em Sulpício Alexandre e em outras crônicas menções à origem da realeza franca: apenas um *rex* ou *dux* esporádico. Assim, o bispo de Tours “queixa-se” ao leitor pela sua busca infrutífera, ao mesmo tempo em que apresenta sua própria versão do estabelecimento da realeza entre os francos:

Os historiadores precitados nos deixaram estas informações sobre os francos sem nos dar nomes dos reis. Muitos contam que estes [os francos] teriam saído da Panônia e habitado às margens do rio Reno; então, após terem atravessado o Reno, teriam passado pela Turíngia, e lá teriam estabelecido sobre eles, em cada região e em cada cidade *reis de longos cabelos*, pertencendo à primeira e, para assim dizer, à mais nobre família de sua raça. A respeito disso, as vitórias de Clóvis o provaram, como demonstraremos em seguida (GREGÓRIO DE TOURS, Hist. Franc., II, c. 9, tradução nossa, grifo nosso)⁶⁸.

⁶⁷ Plural do latim *rex* (rei).

⁶⁸ Les historiens précités nous ont laissés ces renseignements sur les Francs sans donner des noms des rois. Beaucoup rapportent que ceux-ci seraient sortis de la Pannonie et auraient d’abord habités les rives de la fleuve du Rhin; puis, après avoir franchi le Rhin ils seraient passés en Thuringe et là ils auraient créé au-dessus d’eux dans chaque pays et chaque cité *des rois chevelus*, appartenant à la première et, pour ainsi dire à la plus noble famille de leur race. C’est ce qu’ont ensuite prouvé les victoires de Clovis, ainsi que nous l’exposerons dans la suite.

Desse modo, embora Gregório admita o desconhecimento dos primeiros reis dos francos, ao mesmo tempo estabelece sua própria data inicial da realeza franca, a partir do estabelecimento desse povo na Turíngia. Por “Turíngia” não devemos entender a região situada no leste da atual Alemanha: embora fosse parte do *Regnum Francorum* desde meados do século VI, aí não se conhecem estabelecimentos francos de antes de sua anexação ao reino. É mais provável que Gregório se referisse ao norte da província romana da Bélgica Segunda, lugar conhecido como Toxandria.⁶⁹ A palavra “Turíngia” seria então uma corruptela de Toxandria.

Tal assertiva é reforçada pelo fato de essa região corresponder àquela a qual os francos chamados sálios foram estabelecidos por Juliano no século IV. Nessa perspectiva, o bispo de Tours prossegue a narrativa dizendo que “nessas regiões, mais para o sul, os romanos habitavam até o rio Loire. Além do Loire, os godos dominavam.” (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 8, tradução nossa).⁷⁰ O referencial geográfico de Gregório é norte-sul, correspondendo à configuração política gaulesa de fins do século V: no extremo norte estavam as terras dos francos; mais ao sul, os “romanos” de Egídio e Siágrio e, ao sul do rio Loire, a Aquitânia visigótica. Com a fixação franca nessas terras de fronteira, dinastias podem ter sido formadas com relativa estabilidade, o que explicaria a opinião de Gregório de que foi na “Turíngia” que os francos escolheram reis para os governarem, não mais *duces*. Devemos ter em mente que tais *reges* não são iguais em poder e atribuições aos reis francos contemporâneos a Gregório: por isso utilizamos o termo *Heerkönig* (em alemão “rei de exército” ou “rei militar”) para descrevê-los.

De acordo com Wallace-Hadrill (1962, p. 156), com o novo status dos francos como federados do Império e sua fixação em um lugar específico, houve mudanças consideráveis nas atribuições de seus líderes: antes com poderes eminentemente militares, os *Heerkönige* francos começaram a ter autoridade sobre questões jurídicas, administrativas e fundiárias.⁷¹ Como consequência do *foedus* com Roma, os chefes francos estreitaram seus contatos com as autoridades imperiais, marcando assim o início de uma apropriação de formas romanas de governar. Por

⁶⁹ Corresponde à Bélgica atual e ao extremo norte da França.

⁷⁰ “Nessas regiões, os romanos habitavam até o rio Loire. Além do Loire os godos dominavam.”

⁷¹ Plural de *Heerkönig*.

outro lado, historiadores como William Daly (1994, p. 624) teorizam que a atitude geral dos grupos francos no século V em relação ao Império era de hostilidade, constituindo os francos sális uma exceção.

A passagem de Gregório de Tours a qual estamos estudando nos apresenta também uma característica distintiva por excelência da realeza franca. Trata-se dos “reis de longos cabelos” (*reges criniti* em latim), que desde tal época, se dermos crédito ao relato de Gregório, governavam os francos.

Os cabelos longos são um símbolo real entre os francos: mostra que a pessoa que os utiliza pertence à família com direito de governar. Gregório relata um episódio emblemático nesse sentido: um homem se apresenta diante do rei Gontrão, neto de Clóvis, dizendo que o corpo de um príncipe merovíngio, filho do falecido rei Chilperico, irmão de Gontrão, foi levado pela correnteza do rio Marne para sua terra. O homem supõe que o cadáver seja de um príncipe merovíngio por causa dos longos cabelos. Após ouvir o relato, Gontrão o recompensa, vai ao lugar indicado, recolhe o corpo e o enterra solenemente em Paris (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VIII, c. 10).

Desse modo, a utilização de cabelos longos é um símbolo que indica legitimidade para reinar: seu uso é restrito aos membros dos homens do clã real. Contudo, não são os cabelos longos *per si* que são fonte de legitimidade: trata-se de um sinal externo que marca o pertencimento à dinastia considerada legítima para governar. Ou seja, entre os francos, é necessário fazer parte da família real para que se possa sustentar qualquer pretensão ao trono. Do século V ao VIII, esse “clã escolhido” é o merovíngio.

Há muito poucas informações a respeito das origens dos merovíngios e de seus primeiros reis. Gregório de Tours (*Hist. Franc.*, I, c. 9) nos fala a respeito de certo Teodemiro, pai de Richemer, ambos reis dos francos, mas se limita a dizer que o primeiro foi degolado. Não há nenhum indício histórico da existência dos dois monarcas. Ainda no mesmo capítulo, o bispo de Tours apresenta Clodião, que teria reinado, ainda que brevemente, na cidade de Cambrai. Há traços de historicidade no relato, pois os francos, no decorrer do século V, foram ocupando gradualmente diversas cidades da Bélgica Segunda, sendo que Cambrai pode ter sido uma das

sedes do poder real franco em formação. Além disso, Clodião é citado pelo bispo galo-romano do século V, Sidônio Apolinário, por ter sofrido uma derrota frente ao general romano Aécio. Por esses motivos, autores como Wallace-Hadrill (1962, p. 158) e Wood (1994, p. 37) não encontram motivo para duvidar da existência de Clodião.

Após Clodião, teria reinado Meroveu, de quem a dinastia recebeu o nome. Há menos relatos sobre Meroveu do que seu antecessor. Gregório apenas diz que Meroveu foi o pai de Childerico I e o avô de Clóvis. Se realmente existiu, viveu em meados do século V, e pode ter sido um chefe de considerável importância no contexto das regiões francas, pois deu o seu nome à dinastia.

O pertencimento ao clã merovíngio é uma condição *sine qua non* para qualquer pretensão de governo sobre a Gália. Até mesmo conspirações e movimentos contra os reis francos do século VI tentavam estabelecer sua legitimidade ligando os chefes de tais conjuras à dinastia merovíngia. Como exemplos, temos as revoltas de Munderico⁷² e Gondoaldo. O primeiro viveu em começos do século VI, reivindicando ao rei Teodorico I,⁷³ filho de Clóvis, uma parte de seu *regnum*:

Munderico, que se dizia parente dos reis, declarou inflado de soberba: “O que tenho a ver com o rei Teodorico? O trono do reino me pertence tanto quanto a ele”. [...] “Príncipe eu sou. Sigam-me e vocês estarão bem” (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, III, c. 14, tradução nossa).⁷⁴

A base da reivindicação de Munderico é seu pretenso laço de parentesco com o rei Teodorico, por isso reivindica para si um pedaço do reino deste. Ele não se rebela por *querer ser rei*, mas sim porque ele se *diz* rei legítimo (REYDELLET, 1981, p. 391). Para uma melhor compreensão de reivindicações como a de Munderico, devemos atentar ao fato de que, entre os francos, a legitimidade real era transmitida exclusivamente pelo pai. Todos os filhos dos príncipes merovíngios tinham, ao menos teoricamente, o direito a uma participação no governo do *Regnum Francorum*, não importando a origem social da mãe: rainha ou concubina.

⁷² Pode ser escrito também como *Monderico*.

⁷³ Em francês *Thierry*. Há também a variante aportuguesada *Teuderico*.

⁷⁴ Munderic, qui se prétendait parent des rois, déclarait gonflé de superbe: “Qu’ai-je à faire avec le roi Thierry? Le trône du royaume m’est dû comme à lui.” [...] “Prince je suis. Suivez-moi et vous vous en trouverez bien”.

Interessante notarmos que, apesar de Gregório e os demais bispos da Gália repetidas vezes condenarem o concubinato e o repúdio de esposas entre os soberanos merovíngios, o mesmo episcopado reconhece como legítimos todos os filhos que nasceram destes reis, mesmo se a mãe fosse concubina ou de origem servil (REYDELLET, 1981, p. 357).⁷⁵

Na década de 580 ocorre outro levante nos moldes da conjuração de Munderico, dessa vez encabeçada por Gondoaldo, que se dizia filho de Clotário I (511-561). Com o apoio de vários nobres do reino de Gontrão, Gondoaldo toma a cidade de Toulouse e se estabelece na casa episcopal. Magnulfo, o bispo local, questiona as pretensões de Gondoaldo nos seguintes termos:

“Nós sabemos, em verdade, que Gontrão e seu sobrinho são reis, mas este homem [Gondoaldo], nós não sabemos de onde veio [...] Você se diz filho do rei Clotário, mas nós ignoramos se isso é verdade ou não. Ora, mesmo se você tiver êxito em sua empreitada, isso permanece duvidoso a nossos espíritos”. Mas ele [Gondoaldo] replica: “Eu sou o filho do rei Clotário e tomarei posse imediatamente de uma parte do reino” [...] O bispo lhe responde: “É verdade, então, que não restou ninguém da raça dos reis dos francos se você vai executar o que diz?” (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VII, c. 27, tradução nossa)⁷⁶

De acordo com o bispo de Toulouse, a reivindicação de Gondoaldo é algo que não se pode comprovar, pois não há como saber se ele pertence mesmo à dinastia merovíngia, algo que, em relação a Gontrão e seu sobrinho Childeberto II, não existe dúvida. O próprio Gondoaldo deveria saber da relativa fragilidade de sua causa, por isso manda realizar um tradicional rito franco de elevação à realeza, descrito por Gregório:

Tendo se juntado com os referidos duques [nobres francos que o apoiavam], Gondoaldo entra no Limousin e chega à vila de Brive sur Corrèze [...] e lá, posto sobre um escudo é proclamado rei. Mas durante a terceira volta que se fazia com ele, conta-se que ele caiu do escudo de tal maneira que aqueles que o acompanhavam tiveram dificuldade de sustentá-

⁷⁵ A título de exemplo, Gregório de Tours menciona, ao narrar o casamento de Clóvis com a princesa burgúndia Clotilde, que este já tinha um filho chamado Teodorico, nascido de uma concubina (...). Não há qualquer crítica a esse “bastardo”, nem questionamento da legitimidade, pois Teodorico é contado normalmente entre os sucessores de Clóvis.

⁷⁶ Nous savons, en verité, que Gontran et son neveu ⁷⁶ sont rois, mas cet homme, nous ne savons pas d'où il sort. [...] Tu te pretends fils du roi Clotaire, mais nous ignorons si c'est vrai ou non. Or, même si tu peux poursuivre ton entreprise, la chose reste incroyable à nos esprits”. Mais lui replica: “Je suis le fils du roi Clotaire et je m'emparerai immédiatement d'une partie du royaume” [...]. L'évêque lui riposta: “Est-il donc vrai qu'il ne resté personne de la race des rois des Francs si tu vas exécuter ce que tu dis?”

lo com suas mãos (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VII, c. 10, tradução nossa)⁷⁷

O rito da elevação sobre o escudo não é suficiente para garantir a legitimidade de Gundovaldo, pois falta o reconhecimento pela população da Gália de sua pertença ao clã merovíngio, que constitui a verdadeira fonte de legitimidade: o rito do escudo nada mais é que um símbolo do direito de reinar de um indivíduo que já possui esse mesmo direito desde o nascimento. A realeza franca merovíngia está no sangue, diferindo assim substancialmente da Hispânia visigótica, em que o princípio eletivo era a regra. Gregório e todo o episcopado galo-romano reconhecem a primazia dos merovíngios sem contestação (REYDELLET, 1981, p. 352), principalmente se levarmos em conta a crença dos bispos, especialmente Gregório, de uma missão providencial dada por Deus à dinastia merovíngia, da qual falaremos mais adiante.

Retornando ao século V, a respeito de Childerico I, estamos bem seguros de sua historicidade. Rei dos francos sálidos estabelecidos em torno da cidade de Tournai desde a década de 450, Childerico também era um alto funcionário a serviço do Império Romano, com cargos administrativos e militares em relação à província da Bélgica Segunda. Nesse sentido, Childerico e os francos sob sua autoridade teriam um *foedus* com Roma, procedimento bastante utilizado pelo governo imperial em seu trato com os germanos no século V.

Na carta escrita pelo bispo de Reims, Remígio, a Clóvis, sucessor de Childerico, há a noção de uma continuidade na transmissão da autoridade sobre a Bélgica Segunda, como vimos anteriormente. Não encontramos, em Gregório de Tours, nenhum relato sobre as ações do reinado de Childerico, embora o bispo apresente uma curiosa passagem concernente à concepção de Clóvis:

Childerico, após ser destituído de seu comando dos francos, havia sido exilado na Turíngia, sendo acolhido pelo rei Basin e sua esposa Basine.⁷⁸ Oito anos

⁷⁷ Ayant fait as jonction avec les susdits ducs, Gundovald pénètre dans le Limousin, arriva au village de Brive sur Corrèze [...] et là, placé sur un bouclier, il fut proclamé roi. Mais pendant le troisième tour qu'on faisait avec lui, on rapporte qu'il tomba de telle sorte que ceux qui l'entouraient eurent de la peine à le soutenir de leurs mains.

⁷⁸ O suposto exílio de Childerico na Turíngia é objeto de grande discussão entre os historiadores do período: Wood (1994, p. 37-38) argumenta que a referência de Gregório à Turíngia seria um indício de que a dinastia merovíngia originou-se dessa região. Já Wallace-Hadrill (1962, p. 162) acredita que

depois, Childerico retoma o poder sobre os francos. A rainha Basine, logo após esse acontecimento, faz a jornada da Turíngia à Bélgica Segunda apenas para se encontrar com Childerico. Questionada pelos motivos de empreender tão longa viagem, Basine responde ao rei franco:

“Eu conheço, ela disse, o seu mérito: sei que você é muito enérgico, e é por causa disso que vim para morar com você. Saberá, com efeito, que se em algum país de além-mar eu conhecesse alguém mais meritório que você, eu procuraria coabitar com ele a qualquer preço.” Mas Childerico, cheio de alegria se uniu a ela por um casamento. Ela concebeu, gerou um filho e lhe deu o nome de Clóvis. Este foi um grande homem e um guerreiro eminente (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 12, tradução nossa).⁷⁹

Percebemos, nesse trecho do Livro II da *Historia Francorum*, algumas características supostamente tidas pelo rei Childerico, que são apresentadas como virtudes essenciais à dinastia merovíngia, que seus membros devem possuir, caso queiram governar com mérito. São elas: a “energia” e a força guerreiras, uma das causas, segundo Gregório, do triunfo merovíngio na Gália. O bispo de Tours, ao enaltecer as virtudes guerreiras dos ancestrais dos reis seus contemporâneos, está conclamando os mesmos príncipes a manterem tais qualidades. É interessante também notarmos que o nome Clóvis significa “guerreiro nobre” ou “guerreiro famoso” (WALLACE-HADRILL, 1967, p. 68). Reydellet (1981, p. 405) sugere que, de acordo com Gregório, a escolha deste nome por Basine seria uma “profecia” a respeito da futura grandeza de seu filho. Logo, Basine teria se unido a Childerico mais por pressentir o nascimento de um rei vencedor do que propriamente por amor.

Não há mais menção a Childerico na obra de Gregório de Tours. Pela carta de Remígio a Clóvis, supõe-se que o líder franco tinha considerável poder no contexto da Bélgica Segunda, indicando um *foedus* com o Império do Oriente. Apesar do silêncio das crônicas sobre Childerico, evidências arqueológicas apontam para a força deste rei no norte da Gália. Em 1653, seu túmulo foi descoberto nas proximidades de Tournai. Neste, foram encontrados diversos tesouros e símbolos de força e autoridade, como espadas e moedas imperiais. O mais interessante achado

tal exílio foi imposto por Egídio, governante romanizado da bacia parisiense, que temia a crescente influência de Childerico no norte da Gália.

⁷⁹ “Je connais, aurait-elle dit, ton mérite: je sais que tu est très énergique, et c’est pourquoi je suis venu pour habiter avec toi. Tu sauras, en effect, que si dans le pays d’outremer, j’avais connu quelqu’un plus méritant que toi, j’aurais cherché a tout prix à cohabiter avec lui”. Mais Childéric, rempli de joie s’unit à elle par un mariage. Elle conçut, enfanta un fils et lui donna le nom de Clovis. Ce fut un grand homme et un guerrier éminent.

na tumba de Childerico, para o nosso trabalho, é um anel sigilar com a efigie do rei franco nele gravado e a inscrição em latim *Childerici regis*, ou seja, “Childerico rei”.

⁸⁰ Tal descoberta mostra que a realeza franca, ao menos a de Childerico, já estava incorporando símbolos e práticas romanas do exercício do poder (DALY, 1994, p. 625). Assim, os objetos encontrados no túmulo constituem argumento contra a tese tradicional de que havia, na Gália tardo-antiga, uma separação definida e radical entre francos e galo-romanos.

ASCENSÃO DE CLÓVIS

Clóvis é um dos personagens centrais, se não o central, da *Historia Francorum*. Apesar do relato de seu reinado (481-511) e seus feitos ocuparem apenas a segunda metade do *Livro II* (a obra inteira possui dez livros), os atos desse monarca estão presentes no restante da *Historia*, pois, de acordo com o pensamento de Gregório, os reis seus contemporâneos deveriam agir em muitos aspectos como o seu “famoso” e “glorioso” ancestral agiu.

A centralidade de Clóvis no conjunto da *Historia Francorum* não significa que este rei era, para o bispo de Tours, um exemplo de comportamento ou o modelo do bom *princeps*. Gregório já tem o seu modelo exemplar de rei: Gontrão, seu contemporâneo, do qual falaremos posteriormente. Clóvis é, para Gregório, o agente da Providência divina na Gália, responsável pela supremacia franca nessa antiga província romana e, mais importante, o campeão do catolicismo, que, por causa de sua conversão e campanhas militares triunfou sobre o paganismo e o arianismo. Ele é o ponto de partida de um novo período histórico na Gália (REYDELLET, 1981, p. 401). Nesse sentido, apesar de Gregório saber e relatar que existiram reis francos antes de Clóvis, o bispo considera este rei como o verdadeiro fundador da dinastia merovíngia e aquele que assentou as bases do poderio franco sobre a Gália.

A narrativa da *Historia Francorum* sobre Clóvis se inicia com a campanha deste contra Siágrio, ocorrida por volta de 486. Vimos que Siágrio, assim como seu pai e antecessor no governo, Egídio, eram generais romanizados que controlavam a

⁸⁰ Anel usado para selar documentos oficiais, trazendo por isso o símbolo da autoridade do portador.

região correspondente à bacia parisiense, com sede na cidade de Soissons. Os dois generais provavelmente reivindicavam governar em nome do imperador romano do Oriente, embora na prática se comportassem de maneira independente (WALLACE-HADRILL, 1962, p. 160). Interessante notarmos que, na carta de Remígio a Clóvis, não há nenhuma menção a Siágrio como representante do imperador no norte da Gália: o bispo se refere apenas ao rei franco como legítimo representante da autoridade romana. Com base nisso, Cândido da Silva (2008, p. 53) levanta a hipótese de que Egídio e Siágrio eram altos funcionários do Império que usurparam o poder quando do enfraquecimento do poderio romano no Ocidente.

Antes de prosseguirmos com a questão sobre o papel de Siágrio na Gália e de seu conflito com Clóvis, convém analisarmos a passagem de Gregório de Tours a esse respeito:

Depois destes acontecimentos, estando morto Childerico, Clóvis, seu filho, reina em seu lugar. Durante o quinto ano de seu reinado, Siágrio, *rei dos romanos*, filho de Egídio, tinha sua sede na cidade de Soissons que o já referido Egídio tinha possuído. Contra ele marchou Clóvis com Ragnacário, seu parente, pois este último também tinha um reino, e ele convida (seu adversário) a preparar o campo de batalha. Ora, este não o recusa e não tinha medo de resistir. Então, enquanto se batiam, Siágrio, tendo seu exército esmagado, vira as costas e se precipita numa fuga rápida até o rei Alarico em Toulouse (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.* II, c. 27, tradução nossa, grifo nosso).⁸¹

O bispo de Tours designa Siágrio como rei dos romanos (*rex romanorum* no original latino). Desse modo, na interpretação de Gregório, o conflito entre Clóvis e Siágrio é retratado como uma guerra entre dois reis pela supremacia no norte da Gália. Ora, a *Historia Francorum* é a única fonte concernente à batalha que chama Siágrio de *rex*. É provável, então, que Gregório designa Siágrio com esse título numa forma de elevar e realçar a vitória do rei franco (CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 50). Outros elementos que valorizam tal vitória são a suposta coragem de Siágrio em aceitar o desafio de Clóvis e o fato de “não ter medo de resistir”. A própria noção de “resistência” que Gregório põe na reação de Siágrio é um meio de mostrar que o exército franco seria superior ao do *rex romanorum* de Soissons. Diante de Clóvis,

⁸¹ Après ces événements Childéric étant mort, Clovis, son fils, regna à sa place. Pendant la cinquième année du règne de ce roi, Syagrius, *roi des romains*, fils d'Egidius, avait son siège dans la cité de Soissons que feu ledit Egidius avait possédée. Contre lui marcha Clovis avec Ragnacaire, son parent, parce que ce dernier avait aussi un royaume, et il invite (son adversaire) à préparer le champ de bataille. Or celui-ci ne le refusa pas et n'eut pas peur de résister. Puis, pendant qu'ils se battaient entre eux, Syagrius, ayant son armée écrasée, tourne le dos et se précipite dans une course rapide chez le roi Alaric à Toulouse. (grifo nosso)

Siágrio não teria a opção de vencer ou desbaratar as forças francas, mas apenas resistir.

Wallace-Hadrill (1962, p. 164) sugere que Siágrio se proclamava o representante legítimo do imperador na Gália. No entanto, o fim do Império do Ocidente, apenas uma década atrás, teria revelado a fragilidade de sua reivindicação. Ainda de acordo com esse autor, uma das principais razões para sua guerra com Clóvis seria a disputa das lealdades dos vários grupos de guerreiros espalhados pelo norte gaulês.

De qualquer maneira, a vitória de Clóvis significou o seu predomínio na antiga Bélgica Segunda e praticamente em todo o norte da Gália. A narrativa da *Historia Francorum* a respeito da guerra contra Siágrio foi a base de muitas interpretações históricas que veem Clóvis e os merovíngios como conquistadores da Gália, cuja autoridade derivaria apenas de um “direito de conquista”. Além disso, a derrota do *rex romanorum* significaria, num sentido mais amplo, a derrota da romanidade pela germanidade, na maior parte das vezes vista em sentido negativo.⁸² Dessa forma, os francos constituiriam uma elite guerreira entre a população galo-romana submetida.

Contudo, tais ideias têm por fundamento a noção de que Siágrio era realmente o “rei dos romanos” na Gália. Como dito anteriormente, a única fonte da época merovíngia que o designa com tal título é a *Historia Francorum*, escrita quase um século depois desses acontecimentos. Os documentos do reinado de Clóvis que chegaram até nós não indicam a existência de um *rex romanorum* em terras gaulesas. Na verdade, o nome de Siágrio não é mencionado, nem mesmo na carta de Remígio. Isso indica que Clóvis não era o “conquistador da Gália”, como viria a ser considerado posteriormente, mas sim o representante legítimo da autoridade imperial na região (DALY, 1994, p. 627).

Prosseguindo a narrativa do bispo de Tours, Siágrio se refugia na corte do rei visigodo Alarico II; na época, senhor da Gália ao sul do Loire, tomando o monarca godo seguinte decisão:

⁸² Temos, por exemplo, a interpretação relativamente recente de Michel Rouche, na qual a chegada dos francos à Gália significou o fim do “bem público” e o triunfo dos interesses privados (ROUCHE, 1991, p. 405).

Enquanto isso, Clóvis manda dizer a Alarico que ele deve lhe entregar Siágrio; caso contrário a guerra lhe será declarada por haver retido esta pessoa. Mas [Alarico] temendo incorrer por causa deste na cólera dos francos, pois é costume dos godos sentir medo, o entrega amarrado aos embaixadores. Quando Clóvis o recebeu, ordenou que o pusessem sob guarda e, depois de ter tomado posse de seu reino, dá a ordem de degolá-lo secretamente (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 27, tradução nossa).⁸³

Percebemos, nessa passagem, a construção da personalidade de Clóvis como o maior líder militar da Gália. Poucos anos após suceder ao pai, já se assenhoreou do norte gaulês. Para Gregório, o rei franco seria tão poderoso nas armas e no comando de um exército, que causou medo no rei visigodo, cujas terras eram bem mais extensas que as de Clóvis. Percebemos que, nesse trecho da *Historia Francorum*, bem como em vários outros, Gregório constrói uma imagem negativa dos visigodos, inimigos dos merovíngios desde pelo menos inícios do século VI. Os godos seriam covardes, traiçoeiros e hereges arianos, talvez seu pior defeito para o bispo de Tours. Mas apesar do fato de Gregório atribuir aos godos o “costume de sentir medo”, a pretensa covardia de Alarico não eclipsa a “coragem” do rei franco. Ao contrário, é um jogo de contrastes feito pelo bispo de Tours com o objetivo de realçar ainda mais as virtudes guerreiras de Clóvis, pondo-as ao lado do medo e temor que caracterizariam o rei visigodo.

Tal submissão de Alarico ao rei franco, como nos é apresentada na obra de Gregório, também constitui uma prefiguração da futura derrota dos visigodos nas mãos de Clóvis na batalha de Vouillé (507). O rei merovíngio estava designado pela Providência divina a derrotar Alarico e livrar a Gália dos males do arianismo. O acatamento da vontade de Clóvis por medo é, para Gregório, sinal da futura vitória de 507. O caráter providencial deste rei e seus feitos, prenunciado em sua concepção e nascimento, já se manifesta na campanha contra Siágrio e na intimidação do rei visigodo ariano.

Além disso, o pensamento de Gregório é marcado pela ideia da sucessão dos *regna* ou “reinos”, tema desenvolvido por Eusébio de Cesareia e Jerônimo cerca de dois séculos antes da *Historia Francorum* ser composta. De acordo com esses

⁸³ Cependant, Clovis envoie dire à Alaric qu'il doit livrer Syagrius; sinon, il saura que la guerre lui sera déclarée pour avoir retenu ce personnage. Mais [Alaric] craignant d'encourir à cause de ce dernier la colère des Francs, car c'est l'habitude des Goths d'avoir peur, le livre garrotté aux ambassadeurs. Dès que Clovis l'eut reçu, il ordonna qu'on le mit sous bonne garde et, après avoir pris possession de son royaume, il donne l'ordre de l'égorger secrètement.

escritores cristãos, os reinos e impérios vão se sucedendo um após o outro na história da humanidade, de acordo com os desígnios da Providência. O bispo de Tours aplica, em sua obra, tal pensamento no caso da Gália: por séculos, Roma dominou-a, transformando-a em província. Com os francos, um novo “reino” assume o predomínio na região: o *Regnum Francorum* (REYDELLET, 1981, p. 367). Apesar de Clóvis não ter sido o primeiro rei de sua dinastia, ele foi o primeiro monarca merovíngio a estender sua autoridade sobre a maior parte da Gália, sendo assim, nesse aspecto, o verdadeiro fundador do novo *regnum* dos francos.

No mesmo capítulo do *Livro II*, é narrada a conhecida história do vaso de Soissons, ocorrida logo após a derrota de Siágrio. Este relato é emblemático, pois constitui um símbolo da pretensa “barbárie” merovíngia, como muitos autores argumentaram:

Naquele tempo, muitas igrejas foram pilhadas pelo exército de Clóvis, pois ele ainda estava preso nos erros do fanatismo. Foi então que as tropas levaram de uma igreja um vaso de uma grandeza e beleza maravilhosas [...]. O bispo dessa igreja enviou então [mensageiros] ao rei para lhe pedir [o vaso] [...]. Ouvindo isso, o rei disse ao mensageiro: “Siga-nos até Soissons, pois é lá que devemos partilhar tudo o que foi tomado e, se a sorte me conceder o vaso, farei o que o papa demanda”⁸⁴ (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 27, tradução nossa).⁸⁵

Temos aí uma característica atribuída a Clóvis, e que Gregório exorta os demais príncipes merovíngios a exercer: a preocupação com as necessidades da Igreja. Este rei, mesmo sendo pagão, sensibiliza-se com o apelo do bispo e faz o que estiver ao seu alcance para lhe atender. Se o seu exército saqueou igrejas, a responsabilidade é atribuída aos erros do “fanatismo” pagão – não é culpa de Clóvis, mas sim do paganismo.

Ao ouvir as queixas do bispo, Clóvis nos mostra seu “pré-cristianismo” apiedando-se de sua situação e fazendo o possível para remediá-la. O rei franco seria então, para o autor da *Historia Francorum*, um “protocristão”, faltando apenas a

⁸⁴ O termo papa era usado para se referir, de maneira respeitosa, a um bispo considerado venerável. Apenas mais tarde, o título tornou-se exclusivo do bispo de Roma.

⁸⁵ En ce temps, beaucoup d'églises furent pillées par l'armée de Clovis, parce qu'il était encore enfoncé dans les erreus du fanatisme. C'est ainsi que les troupes avaient enlevé d'une église un vase d'une grandeur et une beauté merveilleuses [...]. L'évêque de cette église envoya donc des [messagers] au roi pour lui demander [le vase] [...]. Ce qu'entendent, le roi dit au messenger : “Suis nous jusqu'à Soissons parce qu'on devra y partager tout ce qui a été pris et lorsque le sort m'aura donné ce vase, j'exécuterai ce que le pape demande”.

profissão de fé no Deus “verdadeiro” e o batismo para sê-lo *de facto*. Outro aspecto da figura do rei que Gregório intenta mostrar é seu desejo de justiça e equidade, pois ele não simplesmente ordena que o vaso seja devolvido, mas pede que o mensageiro do bispo o acompanhe até Soissons, onde será realizada a partilha dos despojos, um costume franco ao qual Clóvis não quer se opor. Ou seja, o monarca deve levar em consideração tanto os interesses dos galo-romanos quanto dos francos, para que assim pudesse ser realmente justo.

Encontramos, nessa passagem, referência à obra de Eusébio de Cesareia, mais especificamente a *Vita Constantini*, já referida no capítulo anterior. Constantino, segundo Eusébio, já teria muitas virtudes consideradas cristãs muito antes de sua “conversão”: sabedoria, inteligência, coragem e piedade (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Const.*, I, c. 6), todas sinal da graça de Deus sobre sua pessoa.

Contudo, durante a partilha dos despojos, um guerreiro do exército franco reclama o vaso para si. Clóvis protesta, o que leva o soldado a partir o vaso com seu machado: uma metade ficou para si e outra para o rei. Clóvis não se esqueceu da afronta sofrida, como nos conta Gregório de Tours:

Mas, ao curso de um ano [...], enquanto Clóvis passava em revista todos os seus homens, ele se aproximou daquele que havia partido o vaso, e lhe diz: “Ninguém porta suas armas de modo tão ruim quanto as suas, pois nem sua lança, nem sua espada, nem seu machado estão em bom estado”. E, tomando o machado do homem, o joga no chão. Porém, enquanto este se havia inclinado um pouco para recolhê-lo, o rei ergue as mãos e lhe golpeia na cabeça com seu machado dizendo: “É assim que fizeste com o vaso em Soissons.” (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 27, tradução nossa).⁸⁶

Desse modo, Clóvis elimina a quem se opõe a ele. Apesar de ser o mais famoso, o episódio do vaso de Soissons não é o único relato da *Historia Francorum* sobre o assassinato de adversários de Clóvis. Nos últimos capítulos do *Livro II*, Gregório descreve como este rei eliminou os demais monarcas francos, incluindo seu parente Ragnacário, tornando-se o único governante entre a *gens Francorum*.

⁸⁶ Mais au bout d'une année [...], tandis qu'il [Clovis] se dispose à passer en revue tous les hommes, il s'approche du briseur du vase à qui il dit: “Personne n'a apporté des armes aussi mal que les tiennes, car ni ta lance, ni ton épée, ni ta hache ne sont en bon état ». Et saisissant la hache de l'homme, il la jete à terre. Mais, tandis que celui-ci s'était un peu incliné pour la ramasser, le roi levant les mains, lui envoya sa propre hache dans la tête en disant: “C'est ainsi que tu as fait à Soissons avec le vase”

O bispo de Tours relata a eliminação dos outros reis francos de maneira direta, sem usar eufemismos e atenuadores. Um exemplo é o de Sigeberto, que governava a região de Colônia: Clóvis escreve uma carta ao filho deste rei, Cloderico, instigando-o a matar o pai, que estaria velho e com uma enfermidade nos pés (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 40). Ora, o príncipe age de acordo com as instruções de Clóvis e lhe promete uma parte de seus tesouros como recompensa. Clóvis, então, marcha com seus homens aos domínios de Cloderico e o denuncia como parricida. Cloderico é, então, morto e seu reino e bens passam à tutela de Clóvis.

Narrativas como essa contribuíram para construir, e reforçar, a “lenda negra” dos merovíngios, ocasião em que a Gália teria mergulhado na anarquia, e todas as noções de *utilitas publica*⁸⁷ da tradição imperial teriam sido substituídas pela concepção do reino como domínio privado dos monarcas francos. Tais príncipes “bárbaros” só governariam buscando seus interesses pessoais, tendo pouca ou nenhuma consideração em atender às demandas da população como um todo.

A respeito de Clóvis, estas passagens da *Historia Francorum* levaram muitos historiadores a concluir que Gregório de Tours tinha uma visão negativa deste rei e da realeza franca como um todo. Assim, temos as palavras de Rouche (1991, p. 405) de que uma análise das estruturas “estatais” francas confirmaria a ideia de que estes seriam “de uma grosseria brutal”. Reydellet (1981, p. 403), ao analisar os relatos da eliminação dos demais chefes francos por Clóvis, conclui que este, para Gregório, não era “nem um santo, nem um herói, nem mesmo modelo do bom rei: ele era o conquistador, o *pugnator egregius*”.⁸⁸

Concordamos com Reydellet no sentido de que Clóvis não era, para o bispo de Tours, o modelo de bom rei. A importância de Clóvis no conjunto da *Historia Francorum* residia em seu papel de instrumento da Providência divina, como dito anteriormente. Todavia, em nossa opinião, não se pode negar as “cores heroicas”

⁸⁷ De acordo com Cândido da Silva (2008, p. 164-165), a *utilitas publica* é uma noção que se originou na Grécia clássica, sendo depois apropriada pelos romanos. No Baixo-Império, a *utilitas publica* foi sinônimo de “razão de Estado”, de uma defesa da integridade do *orbis romanorum*. Com a cristianização do Império, o termo foi revestido de um significado cristão no sentido de uma missão dada por Deus aos governantes. Recomendamos também a leitura do capítulo 2, do livro de Gilvan Ventura da Silva, *Reis, Santos e Feiticeiros*, para um aprofundamento.

⁸⁸ Em latim “eminente guerreiro”, “combatente extraordinário”, o que é quase uma tradução do nome germânico “Clóvis”.

com as quais Gregório pinta Clóvis e seu reinado. Já vimos o relato da *Historia* sobre o nascimento de Clóvis e como sua mãe Basine teria predito sua coragem e glórias. Ele não é apenas um monarca guiado pela Providência, mas um herói a serviço de seus desígnios: o triunfo do catolicismo na Gália e a unificação política desta. Sua coragem na batalha e sua atenção pelos assuntos e pelas necessidades da Igreja se manifestam na campanha contra Siágrio e se manifestariam ainda mais, para Gregório, na guerra contra os alamanos e os visigodos.

É verdade que, ao compararmos o perfil de Clóvis construído pelo bispo de Tours com a imagem de Constantino por Eusébio, percebemos que este último soberano apresenta virtudes muito mais idealizadas do que o rei franco. Porém, tanto na *Historia Francorum* quanto na *Vita Constantini* esses governantes são retratados como escolhidos da Providência, cujas qualidades inatas possibilitaram suas vitórias e triunfos. Na obra de Gregório, logo após o relato das mortes de Sigeberto e Cloderico, assim conclui o bispo de Tours:

Desse modo, Deus prostrava a cada dia seus inimigos sob sua mão, e agigantava seu reinado, pois ele andava de coração reto diante dele [Deus] e fazia o que agradava aos olhos de Deus (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 40, tradução nossa).⁸⁹

Gregório não louva as atitudes de Clóvis em relação a Sigeberto e seu filho, mas também não deixa de reafirmar que o rei merovíngio “fazia o que agradava aos olhos a Deus”. Mesmo a eliminação dos demais reis francos se insere na ótica providencialista do bispo de Tours: eram passos para a unificação da Gália sob a égide de Clóvis e seus filhos. Se este rei fosse, na visão de Gregório, um bárbaro cruel e sem escrúpulos, como muitos autores dos séculos XIX e XX o pensaram, não teria mencionado que Clóvis agia retamente e era auxiliado por Deus. Comparemos com o relato de Eusébio sobre Constantino:

Como um servo bom e leal, ele, [...] abertamente denominando-se um escravo e confessando-se um servo do Todo-Poderoso, enquanto Deus em recompensa prontamente o fez Senhor e Déspota, o único Conquistador a permanecer entre os Imperadores de todos os tempos. Irresistível e Invencível, sempre Conquistador e sempre brilhante com triunfos sobre os inimigos, Imperador tão grande como ninguém foi nos relatos antigos, tão Amado por Deus e três vezes Abençoado, tão verdadeiramente piedoso e cheio de felicidade, que com grande facilidade governou mais nações do

⁸⁹ Ainsi, Dieu prosternait chaque jour ses ennemis sous sa main et agrandissait son royaume, parce qu'il marchait d'un coeur droit devant lui et faisait ce qui plaisait aux yeux de Dieu.

que aqueles antes dele, e manteve seu domínio incontestável até o fim (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Const.*, I, c. 6, tradução nossa).⁹⁰

Dessa forma, como herdeiro da tradição eusebiana, há uma relação de causa e efeito: Clóvis é abençoado por Deus porque age retamente, assim como suas ações “agradáveis” são fruto da predileção divina.

Apesar do caráter “constantiniano” de várias passagens da *Historia Francorum* a respeito de Clóvis, não consideramos correto afirmar que Gregório de Tours considerava o rei franco como um êmulo de Constantino. Na realidade, quando nos detemos no capítulo 36 do *Livro I*, que versa sobre este imperador, não há o tom laudatório de Eusébio, nem os elogios que o próprio Gregório faria a Clóvis. Limita-se a relatar o fim das perseguições e a paz alcançada pelas igrejas durante seu reinado, além do suposto achado da cruz de Cristo por Helena, mãe do imperador. A única ação realizada por Constantino mencionada por Gregório é a execução de sua esposa Fausta e de seu filho Crispo, acusados de conspirarem contra sua pessoa (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, I, c. 36).⁹¹

Não há menção à batalha da Ponte Mílvia, nem a alguma revelação divina, nem elogios às pretensas virtudes desse imperador. Mas então, como explicar o título de “novo Constantino”, dado pelo bispo de Tours ao rei franco? Como analisaremos mais adiante, de Constantino, Gregório apenas se utilizou do modelo de governante guiado pela Providência, aplicando-a, na *Historia Francorum*, especialmente a Clóvis. Além disso, a conversão deste imperador, como relatada na *Vita Constantini* é um modelo no qual o bispo de Tours baseia a adoção do catolicismo por este rei. Para Cândido da Silva (2008, p. 88), a falta do tom laudatório a Constantino explicar-se-ia pelo descontentamento do episcopado em relação a uma prática de governo adotada por Clóvis e seus sucessores de intervenção nos assuntos da Igreja, inspirada nas ações de Constantino. É o que o mesmo autor denomina “realeza constantiniana”.

⁹⁰ As a loyal and good servant, he, [...] openly calling himself a slave and confessing himself a servant of the All-sovereign, while God in recompense was close at hand to make him Lord and Despot, the only Conqueror among the Emperors of all time to remain. Irresistible and Unconquered, Ever-conquering and always brilliant with triumphs over enemies, so great an Emperor as none remains ever was before in reports of those of old, so Godbeloved and Triceblessed, so truly pious and complete in happiness, that with utter ease he governed more nations than those before him, and kept his dominion unimpaired to the very end.

⁹¹ Desse modo, a ação de Constantino pode ser interpretada como legítima defesa.

O BATISMO DE CLÓVIS

Chegamos a um dos pontos centrais da *Historia Francorum*: a narrativa concernente ao batismo de Clóvis, quando este adota o catolicismo. É importante lembrarmos que, em um Mediterrâneo Ocidental governado por reis germanos arianos, a conversão dos francos ao catolicismo constituiu evento de importância, não apenas para seus contemporâneos, mas também para a posteridade, que contribuiu para que o evento se revestisse de um caráter heroico, milagroso e providencial.

Clóvis é um dos personagens mais importantes da memória histórica francesa (CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 77). Por muitos séculos, em diversas obras, sejam elas livros, pinturas, esculturas, entre outras, ele é mostrado como um rei tipicamente francês; e mais ainda, como o fundador da própria França. Vale lembrar que Reims, cidade tida como lugar tradicional do batismo do rei franco, era o local da unção e coroação dos reis da França nas épocas medieval e moderna, até a Revolução Francesa. Sua catedral, considerada uma das joias da arquitetura gótica, faz menção a esse papel régio da cidade, inclusive recordando o acontecimento que teria inaugurado essa função: o batismo de Clóvis.⁹² Ora, a narrativa de Gregório de Tours é fundamental para a transformação do batismo de Clóvis num monumento histórico, segundo Le Goff (1990, p. 462). No plano das intenções do bispo de Tours, a narrativa é a consagração deste rei como favorecido pela Providência e também como seu instrumento privilegiado.

Não é nossa intenção, nessa parte do trabalho, analisar a “sinceridade” ou não do batismo de Clóvis, nem discutir a profundidade da conversão dos francos ao catolicismo e a permanência do paganismo entre os francos.⁹³ Também não entraremos no debate a respeito da veracidade do relato batismal encontrado na *Historia Francorum*.⁹⁴ Nosso objetivo é estudar como a construção da narrativa do

⁹² Na fachada ocidental da catedral, entre as duas torres, se encontra uma fileira de estátuas dos reis da França, sendo que o lugar central nessa galeria é ocupado justamente por Clóvis. Ao contrário dos demais monarcas, retratados com suas vestes reais, o rei franco é retratado na piscina batismal, tendo o bispo Remígio de um lado e a rainha Clotilde de outro.

⁹³ A título de exemplo, os concílios reunidos na Gália do século VI frequentemente promulgavam cânones contra as práticas pagãs, principalmente no campo.

⁹⁴ A historicidade do capítulo 31 do *Livro II* é tema de grandes debates historiográficos. Pesquisadores mais ligados à Igreja, como Léon Levillain (1935, p. 192), consideram autêntico o relato do batismo em Gregório. Wood (1994, p. 85) recomenda muita cautela ao analisarmos esse

batismo, feita pelo bispo de Tours, nos ajuda a compreender sua concepção da realeza merovíngia.

Vimos anteriormente que Clóvis, segundo Gregório, era portador de várias virtudes como a coragem e a força em batalha, o senso de justiça e a preocupação com os interesses da Igreja, faltando apenas o abandono de seu paganismo ancestral. Para o bispo de Tours, a atuação de dois personagens foi essencial para a conversão de Clóvis: as orações e o testemunho de fé de Clotilde, a esposa católica do rei franco, e o aporte doutrinário do bispo Remígio de Reims.

De origem burgúndia, Clotilde é descrita por Gregório como uma cristã piedosa, sábia e de boas maneiras. Desde seu casamento com Clóvis, ela tentava convencê-lo a renunciar a seus deuses e adotar o culto católico. Este, porém, não lhe dava ouvidos, chegando mesmo a culpar o batismo cristão pela morte do primeiro filho dos dois, Ingomer, ainda recém-nascido. Algum tempo mais tarde, nasce o segundo filho do casal, Clodomir, que também adoece logo após ser batizado. Mais uma vez Clóvis afirma que o batismo teria causado a doença, mas o bebê foi curado, de acordo com Gregório, pelas preces de Clotilde (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 29).

Notamos um paralelismo entre Clotilde, na *Historia Francorum*, e Helena, mãe de Constantino, na *Vita* escrita por Eusébio. Embora o bispo de Cesareia não diga que Helena exortou seu filho a converter-se, fica claro que suas orações e obras de devoção e caridade tiveram influência sobre Constantino, contribuindo para que este se tornasse cristão. Ela seria, de acordo com Eusébio: “a mãe amada por Deus de um imperador amado por Deus” (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Const.*, III, c. 43).

Voltando à narrativa de Gregório, este afirma que Clóvis não dava ouvidos à sua esposa. Seu reconhecimento do Deus cristão se deu no decurso de uma batalha contra os alamanos, que teria ocorrido nas proximidades de Tolbiac, por volta de

relato. A posição desse autor se baseia no seguinte argumento: a *Historia Francorum* foi escrita um século depois dos acontecimentos a respeito de Clóvis. Para Wood (1994), o documento central para estudarmos o batismo de Clóvis é a carta de felicitações que o bispo Ávito de Vienne enviou ao rei franco. Já Cândido da Silva (2008) e Reydellet (1981) aceitam a versão de Gregório como bastante acurada.

496.⁹⁵ No meio da luta, o rei franco, vendo que seu exército estava perdendo, se lembra das palavras da rainha, eleva os olhos ao céu e exclama:

“Oh Jesus Cristo, a quem Clotilde proclama o filho do Deus vivo, tu que, como dizem, concede ajuda àqueles que sofrem e que atribui a vitória aos que esperam em ti, peço devotamente a glória de tua assistência; se me concederes a vitória sobre estes inimigos [...] acreditarei em ti e me farei batizar em teu nome” Ao dizer essas palavras, os alamanos, virando as costas, começaram a fugir e, quando perceberam que seu rei tinha sido morto, se submeteram a Clóvis (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 30, tradução nossa).⁹⁶

Como vimos no capítulo anterior, a conversão de Constantino é o modelo para a conversão de Clóvis. Ambos receberam a “revelação” do Deus cristão num contexto de guerra contra um inimigo poderoso: os alamanos em relação a Clóvis e o general Maxêncio para Constantino. A vitória alcançada pelos dois monarcas é fruto da intervenção divina, invocada por estes. Finalmente, em agradecimento, Constantino e Clóvis prometem tornar-se cristãos.

Apesar da promessa, o rei franco hesita por algum tempo antes de realmente ser batizado. Levillain (1906, p. 484), que aceita a data e o local de batismo tradicionais (496, em Reims), argumenta que tal demora foi motivada por razões políticas: o rei temia perder o apoio dos guerreiros francos por causa da conversão. Para tanto, baseia-se em um trecho do capítulo 31 do *Livro II*, em que Clóvis manifesta a Remígio a seguinte preocupação: a de que seus homens não quisessem abjurar do paganismo.

Todavia, o fato de Clóvis ter adotado o catolicismo não significa necessariamente que ele fosse o primeiro entre os francos a fazê-lo. É bastante provável que, à época do batismo, vários francos já fossem cristãos, tanto católicos quanto arianos. Tal proposição ganha novo argumento se considerarmos que não havia uma separação rígida entre os dois grupos sociais: francos e galo-romanos, ambos já consideravelmente cristianizados, ao menos nas cidades.

⁹⁵ Atualmente Zülpich, na região da Renânia, Alemanha.

⁹⁶ “O Jésus-Christ, que Clotilde proclame fils du Dieu vivant, toi qui, dit-on, donnes une aide à ceux qui peinent et qui attribues la victoire à ceux qui espèrent en toi, je sollicite dévotement la gloire de ton assistance ; si tu m'accordes la victoire sur ces ennemis [...] je croirai en toi e je me ferai baptizer en ton nom” Comme il disait ces mots, les Alamans, tournant le dos, commencèrent à prend la fuite et quand ils s'aperçurent que leur roi avait été tué, ils firent leur submission à Clovis [...].

Nesse ponto, entra o papel de Remígio: convocado em segredo pela rainha, o bispo vai até Clóvis para ensinar-lhe os princípios da doutrina católica. Descrito por Gregório como um bispo sábio e versado em retórica, Remígio se destacava por sua santidade, igualando-se a “Silvestre por seus milagres”.⁹⁷ Ora, Silvestre era o bispo de Roma no reinado de Constantino, batizando-o em seu no leito de morte. Temos aí mais uma evidência da construção “constantiniana” do batismo de Clóvis, segundo Gregório. Tal modelo encontra sua expressão mais aparente na seguinte passagem:

Foi o rei quem pediu primeiro para ser batizado pelo pontífice. Ele avançou, *novo Constantino*, até a piscina, para se curar da doença de uma velha lepra e apagar manchas sujas feitas anteriormente. [...] Mais de três mil homens de seu exército foram igualmente batizados (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 31, tradução nossa, grifo nosso).⁹⁸

Eusébio relata o batismo de Constantino nesses termos:

Único dentre todos os Imperadores desde o começo dos tempos, Constantino foi iniciado, pelo renascimento, nos mistérios de Cristo, e exultou no Espírito ao ser escolhido pelo selo divino, além de ser renovado e preenchido da luz divina, rejubilando em sua alma por causa de sua imensa fé, impressionado pela manifestação de um poder de inspiração divina (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Const.*, IV, c. 62, tradução nossa).⁹⁹

O título de “novo Constantino” dado a Clóvis pelo bispo de Tours remete à nova etapa para a Igreja na Gália, aberta pelo batismo do rei, assim como a conversão de Constantino o foi para a Igreja como um todo. Tal evento significa, para Gregório, o maior sinal de que Clóvis era um escolhido da Providência: a unção do rei com o óleo sagrado e a imersão na piscina batismal eram a consagração de Clóvis como o campeão do catolicismo no novo *Regnum Francorum*, que cada vez mais se confundia com a Gália.¹⁰⁰

⁹⁷ *Silvestre par ses miracles*, na tradução francesa.

⁹⁸ Ce fut le roi qui le premier demanda à être baptisé par le pontife. Il s'avance, *nouveau Constantin*, vers la piscine pour se guérir de la maladie d'une vieille lepre et pour effacer avec une eau fraîche de sales taches faites anciennement. [...] Plus de trois mille hommes de son armée furent également baptisés. (grifo nosso)

⁹⁹ Alone of all the Emperors from the beginning of time Constantine was initiated by rebirth in the mysteries of Christ, and exulted in the Spirit on being vouchsafed the divine seal, and was renewed and filled with divine light, rejoicing in his soul because of his intense faith, awestruck at the manifestation of the divinely inspired power.

¹⁰⁰ Esse rito não era de modo algum a unção real, realizada quando da coroação dos monarcas franceses nas Idades Média e Moderna, embora fosse interpretada posteriormente como tal. Na verdade era apenas um dos momentos da cerimônia batismal, que se aplicava a todos os neófitos.

O relato de Gregório de que Clóvis foi batizado para “se curar da doença de uma velha lepra e apagar manchas sujas feitas anteriormente” dá margem a várias especulações: a que o bispo de Tours se referia com “lepra” ou “manchas sujas”? Wood (1994, p. 87) supõe que Clóvis, antes de se tornar católico, tenha sido ariano. Desse modo, as manchas sujas seriam o paganismo, enquanto a lepra representaria o arianismo. Vale a pena lembrar que, por vários escritores eclesiásticos da Antiguidade Tardia, a doutrina ariana é comparada a uma doença. O bispo hispano-romano Isidoro de Sevilha o fez, por exemplo.¹⁰¹

Outro indício apontado por Wood em suporte à sua tese é a conversão de Lantechilde, irmã de Clóvis. Esta é explicitamente apontada por Gregório de Tours como ariana, antes de ter se tornado católica. Outra irmã do rei, Auboflede, também adotou o catolicismo, embora o bispo não indique a religião que anteriormente professava. De qualquer maneira, a *Historia Francorum* supõe a presença de círculos arianos nas proximidades do rei, fato que Ávito, bispo de Vienne, deixa claro em sua carta de felicitações a Clóvis pelo seu batismo, escrita pouco tempo após o acontecimento:¹⁰²

Os seguidores do erro [ariano] tentaram em vão, por intermédio de uma nuvem de opiniões contraditórias e falsas, esconder de sua extrema sutileza a glória do nome cristão. Embora entreguemos essas questões à eternidade e confiamos que a verdade da crença de cada homem se revelará no Julgamento Vindouro, a luz da verdade reluziu mesmo em meio às trevas presentes (HILLGARTH, 2004, p. 90-91).

O motivo de Gregório não citar a provável passagem de Clóvis pelo arianismo dever-se-ia ao fato, segundo Wood (1998, p. 87), de que o bispo de Tours visava à edificação dos leitores galo-romanos, além de atender aos interesses da Igreja. Desse modo, seria impróprio apresentar Clóvis, o instrumento da vontade divina, como alguém que foi, em algum momento da vida, ariano.

Porém, o fato de haver arianos próximos a Clóvis não significa necessariamente que este rei professou a doutrina, sendo essa a opinião de Cândido da Silva. De acordo com esse autor, lepra não necessariamente significa

¹⁰¹ Ao falar de uma suposta perseguição anticatólica feita pelo rei visigodo Leovigildo, que era ariano, Isidoro usa os seguintes termos: “Empurrou também a muitos à *pestilência ariana* com ameaças (...)” (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 50, grifo nosso).

¹⁰² Levando-se em conta também que a maioria dos reinos germânicos da época de Clóvis professava o arianismo.

arianismo. As duas palavras, “lepra” e “mancha”, podem se referir apenas ao paganismo, sendo que “lepra” pode também remeter a um episódio lendário envolvendo Constantino, que teria sido curado dessa doença pelo papa Silvestre I, imediatamente antes de seu batismo (CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 84). Além disso, Daly (1994, p. 640) argumenta que os indícios dados por Ávito e Gregório da existência de arianos na corte não significam necessariamente que o próprio rei o fosse.

Apesar das discussões sobre um possível arianismo de Clóvis e das divergências quanto à data e ao local da cerimônia, esta consagrou o rei franco, na visão do bispo de Tours, como instrumento privilegiado da Providência. Agora católico, Clóvis teria toda a sanção do céu para suas campanhas, pois o alargamento das fronteiras do *Regnum Francorum* significava a expansão do catolicismo na Gália.¹⁰³

A CAMPANHA CONTRA OS VISIGODOS E A CERIMÔNIA DE TOURS

O rei Clóvis disse a seu séquito: “É com muito pesar que suporto que estes arianos ocupem uma parte das Gálias. Marchemos com a ajuda de Deus, e submetamos a terra deles à nossa dominação” (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 37, tradução nossa).¹⁰⁴

Assim começa o relato da *Historia Francorum* sobre a guerra entre francos e visigodos. Percebe-se, na suposta fala de Clóvis, a interpretação de Gregório de Tours e do episcopado galo-romano sobre tal evento: trata-se de um conflito de caráter sagrado, com o objetivo de “libertar” a Gália do arianismo. Interessante notar que o rei merovíngio não chama seus adversários de “visigodos”, mas sim de

¹⁰³ Wood (1994, p. 89) põe o batismo no Natal do ano 508, mais de dez anos após a data tradicional, argumentando que a cerimônia se deu num contexto de aproximação com o Império do Oriente, e tensões com os reis godos Teodorico e Alarico II, que professavam o arianismo. Desse modo, a adoção do catolicismo poderia ter contribuído para fortalecer sua causa. Autores como Joseph Calmette (1946, p. 202) defendem a data tradicional, pois a batalha de Tolbiac não necessariamente foi a única batalha contra os alamanos, podendo ter acontecido escaramuças menores nos anos seguintes. Contra os autores que propõem a cidade de Tours como local do batismo, Levillain (1935, p. 186-187) argumenta que se assim tivesse sido, a memória do ocorrido não seria ignorada nem desprezada por Gregório, bispo dessa mesma *civitas*.

¹⁰⁴ Clovis roi dit a son entourage: “C’est avec beaucoup de peine que je supporte que ces Ariens occupent une partie des Gaules. Marchons avec l’aide de Dieu et quand ils auront été vaincus nous soumettrons leur terre à notre domination”.

“arianos”, mostrando que, para Gregório, o mal a ser combatido era a doutrina ariana.

Ainda segundo o bispo de Tours, se Clóvis realmente quisesse sair vitorioso do conflito, este deveria pedir a ajuda de Deus e de seus intercessores privilegiados: os santos, de maneira especial São Martinho, cujo santuário em Tours era o mais importante da Gália.¹⁰⁵ No caminho até a *civitas* de Poitiers, onde o rei visigodo Alarico II se encontrava, o exército franco passou pela região de Tours. Clóvis, então, ordenou a seus homens que não obtivessem nenhum alimento nas redondezas, em respeito a Martinho, exceto o pasto para os cavalos. A um soldado que desobedeceu a prescrição real e foi executado por isso, Clóvis teria dito: “Como esperar a vitória se ofendemos São Martinho?” (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 37, tradução nossa).

Como campeão a serviço de Deus, Clóvis não poderia alcançar a vitória sem auxílio divino, mesmo com todas as suas qualidades militares. Por isso, Gregório põe na boca do rei a seguinte oração:

“Se tu estás, Senhor, ao meu lado e se decidistes entregar em minhas mãos esta nação incrédula e sempre rancorosa de ti, concede-me o favor de a revelar, na entrada da basílica de São Martinho, a fim de que eu saiba se tu serás propício a teu servidor.” (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 37, tradução nossa).¹⁰⁶

Desse modo, o rei manda um emissário à basílica de São Martinho em Tours para consultar a vontade divina. Este, imediatamente ao chegar à igreja, ouve um monge cantando um salmo de vitória. Relatando a Clóvis o ocorrido, o monarca agradece a Deus e avança. No decorrer do caminho, outros sinais favoráveis teriam aparecido: um cervo indica o melhor lugar para a travessia do rio Vienne, além de uma luz que saiu da basílica de Santo Hilário e se postou sobre o acampamento franco.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Martinho (316-397) nasceu na Panônia. Soldado do Império Romano, converteu-se ao cristianismo e foi para a Gália, onde se tornou monge. Mais tarde foi aclamado bispo de Tours. Com a reputação de realizar milagres, após sua morte, o lugar de seu túmulo se transformou num importante centro de peregrinações.

¹⁰⁶ “Si tu es, Seigneur, à mes côtés et si tu as décidé de livrer à mes mains cette nation incrédule et toujours jalouse de toi, daigne me faire la faveur de le révéler à l’entrée de la basilique de Saint-Martin afin que je sache si tu daigneras être propice à ton serviteur.”

¹⁰⁷ Interessante notarmos que Hilário, bispo de Poitiers, foi tutor espiritual de Martinho, quando este se tornou monge.

Tais prodígios constituem provas, para Gregório, de que Deus estava com Clóvis e garantiria sua vitória sobre os godos arianos, sendo também uma forma de mostrar que a renúncia do paganismo por este rei não significou o fim de sua *fortuna*: ao contrário, servindo ao “único Deus” esta só poderia aumentar e ser plenificada, como o demonstraria o relato do combate contra Alarico:

Enquanto isso, o rei Clóvis se defronta com Alarico, rei dos godos, na planície de Vouillé a dez quilômetros da cidade de Poitiers, e, já que os primeiros atacavam de longe, os segundos se reuniam para resistir. Mas como segundo seu costume os godos tinham fugido, o dito rei Clóvis *obteve a vitória com a ajuda de Deus*. [...] depois disso, já que a vitória foi completa, ele volta à Tours, onde oferta muitos presentes à basílica de São Martinho (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 37, tradução nossa, grifo nosso)¹⁰⁸.

Por *fortuna* entendemos não a sorte no sentido de um acaso, de uma força cega e impessoal que age de modo favorável ou desfavorável sem nenhum critério. A *fortuna*, de acordo com o pensamento da época, era uma garantia do sucesso dos atos do indivíduo, concedida divinamente. Narrando os fenômenos prodigiosos que ocorreram a caminho do campo de batalha, o bispo de Tours quer mostrar que, sendo católico, Clóvis agora alcançou a verdadeira *fortuna*, concedida pelo Deus cristão (WALLACE-HADRILL, 1962, p. 171).

Essa *fortuna* de origem divina pode e quer agir nos sucessores de Clóvis. Mas, para tanto, Gregório alerta, os príncipes merovíngios devem fazer o que agrada a Deus: renunciar aos maus caminhos e seguir o exemplo de seu glorioso ancestral:

Lembrai-vos do que Clóvis, o autor de suas vitórias, fez, ele que matou os reis adversários, ele que esmagou as nações iníquas, conquistou suas pátrias e que, desse modo, vos legou seu reino inteiro e intacto. E quando fez isso, ele não tinha nem ouro nem prata, como agora existe em seus tesouros (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, Prefácio, tradução nossa).¹⁰⁹

¹⁰⁸ Pendant ce temps, le roi Clovis rencontre Alaric, roi des Goths, dans la plaine de Vouillé à dix milles de la ville de Poitiers, et tandis que les uns attaquent de loin, les autres se rapprochent pour résister. Mais comme selon leur coutume les Goths avaient tourné le dos, ledit roi Clovis *obtint la victoire avec l'aide de Dieu*. [...] Après cela, lorsque la victoire fut complète, il retourna a Tours où il offrit de nombreux présents à la basilique de Saint-Martin. (grifo nosso).

¹⁰⁹ Rappelez-vous ce que Clovis, l'auteur de vos victoires, a fait, lui qui tua les rois adverses, lui qui écrasa les nations malfaisantes, conquiert leurs patries et qui ainsi vous a laissé son royaume entier et intact. Et quand il fit cela, il n'avait pas de l'or ni de l'argent, comme il y en a maintenant dans vos trésors.

Temos, então, no prefácio do *Livro V*, uma exortação do bispo de Tours dirigida aos netos de Clóvis. Em vez de gastarem energias em lutas fratricidas, que causam mal ao *Regnum* e sua população, estes devem agir como seu avô, que lutava contra os inimigos do reino e da Igreja. Clóvis dispunha de bem menos tesouros que seus descendentes, mas triunfou porque agiu bem, e agir bem significa estar de acordo com a vontade divina e garantir a defesa da Gália contra ameaças, tanto ao território em si quanto ao catolicismo nela existente.

Ora, para Gregório as grandes ameaças à Gália eram espirituais: o paganismo e o arianismo. Ambos sofreram duros golpes sob a mão de Clóvis: o primeiro pela conversão do monarca e seu batismo, e o segundo pela vitória do rei franco sobre Alarico II. Mesmo triunfando, o catolicismo ainda não podia se considerar totalmente seguro, pois os costumes e ritos pagãos ainda existiam no campo, e do outro lado dos Pireneus os visigodos arianos haviam reorganizado seu reino na Península Ibérica.¹¹⁰ Por isso, o exemplo de Clóvis no tocante ao combate às duas práticas religiosas acima citadas persistia no tempo de Gregório.

Por fim, é importante notarmos que Clóvis agradece aos céus a ajuda recebida, dando vários presentes à basílica de São Martinho, pois como bem definiu Wallace-Hadrill (1962, p. 174), para Gregório, a vitória de Clóvis em Vouillé também foi a vitória de São Martinho. Este santuário, a partir de então, seria o mais dotado de privilégios pelos reis francos enquanto durou a dinastia merovíngia.¹¹¹

Aproximadamente um ano após a derrota dos visigodos, Gregório de Tours relata o seguinte acontecimento:

Depois, ele [Clóvis] recebeu do imperador Anastácio o codicilo do consulado e, tendo se vestido, na basílica do bem-aventurado Martinho, com uma túnica púrpura e uma clâmide, pôs sobre a cabeça um diadema. Em seguida, montado a cavalo, distribuiu com uma grande generosidade ouro e prata [...] os jogando de sua própria mão às pessoas que estavam presentes, e a partir desse dia, ele foi chamado *cônsul ou augusto*

¹¹⁰ De fato, os visigodos tornaram-se católicos sob o rei Recaredo, mas isso só ocorreu no final da vida de Gregório. Por isso, a “ameaça” ariana foi, por tempo considerável, fonte de preocupação para Gregório. Na *Historia Francorum* estão registrados alguns debates teológicos que o bispo travou com arianos (geralmente embaixadores visigodos) que passavam por Tours (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, c. 43).

¹¹¹ Embora desde o século VII o mosteiro de Saint-Denis (São Dionísio), perto de Paris, tenha crescido muito no apreço dos reis merovíngios.

(GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, c. 38, tradução nossa, grifo nosso).¹¹²

Este é o relato da *Historia Francorum* a respeito de uma cerimônia ocorrida na cidade de Tours, provavelmente em 508, que nos mostra claramente como a realeza merovíngia, desde Clóvis, utilizava-se de símbolos e ritos imperiais romanos como forma de legitimar seu poder.

O contexto da cerimônia se deu logo após a derrota dos visigodos, no ano anterior. O imperador Anastácio I (491-518) concedeu-lhe um título honorífico, dentro da hierarquia romana baixo-imperial, e uma grande cerimônia foi organizada em Tours para comemorar tal fato. É verdade que, a outros reis germânicos, tal dignidade já havia sido antes concedida, mas Anastácio provavelmente viu com bons olhos a existência de um monarca católico no Ocidente, e conceder-lhe um título era uma forma de reforçar sua própria autoridade, ao menos de forma simbólica, sobre a antiga província da Gália.¹¹³ O simples fato de sua adoção do catolicismo tornou Clóvis, aos olhos do imperador, uma espécie de aliado frente aos reis arianos do Ocidente (WALLACE-HADRILL, 1962, p. 172). Ainda segundo esse autor, o consulado legitimava Clóvis, aos olhos de Anastácio, como o representante da autoridade imperial na Gália. Além do mais, a cerimônia seria, de acordo com Cândido da Silva (2008, p. 66) o reconhecimento por Constantinopla de uma nova configuração de poder no Mediterrâneo Ocidental: o *Regnum Francorum* era, a partir de então, uma entidade política a ser considerada naquela região.

Mas, qual foi o título concedido ao rei franco? Gregório de Tours fala do “codicilo do consulado”, logo é provável que Clóvis tivesse sido nomeado cônsul. Reydellet (1981, p. 407-408), no entanto, acredita que o rei franco não foi nomeado cônsul. De acordo com esse autor, tratar-se-ia de uma interpretação errônea do latim *tanquam*. A melhor tradução para o francês seria *comme* (em português “como”). Desse modo, Clóvis, após receber o codicilo de Anastácio, foi aclamado pela população *como se fosse* um cônsul ou augusto.

¹¹² Puis, il [Clóvis] reçut de l'empereur Anastase le codicile du consulat et ayant revêtu dans la basilique du bienheureux Martin une tunique de pourpre et une chlamyde, il mit sur sa tête un diadème. Ensuite, étant monté à cheval, il distribua avec une très grande générosité de l'or et de l'argent [...] en les jetant de sa propre main aux gens qui étaient présents, et, à partir de ce jour il fut appelé *consul ou auguste*. (grifo nosso).

¹¹³ O rei burgúndio, por exemplo (CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 65).

Contudo, acreditamos que a Clóvis realmente foi conferida a dignidade consular, embora se tratasse mais de um consulado honorário, não tendo o mesmo significado dos cônsules existentes em Constantinopla. Tal opinião é defendida por Cândido da Silva (2008, p. 69): para o autor, Gregório sabia a diferença entre cônsul e *augusto*, por isso, quando explicita que Clóvis recebeu o codicilo do consulado, o bispo de Tours queria salientar que o rei franco foi alçado à categoria consular. Cândido também aceita a possibilidade do patriciado estar entre os títulos dados a Clóvis, pois isso aumentaria seu status em relação aos demais reis germanos arianos. Os ingleses Wallace-Hadrill (1962, p. 175) e Wood (1994, p. 48) também admitem o título de cônsul, embora Wood não mencione o patriciado. De qualquer modo, cônsul ou patrício não se pode subestimar a importância da nomeação para Clóvis, para a realeza franca e para a Gália como um todo.

Resta esclarecer o título de *augustus*. Qual o sentido do termo na narrativa de Gregório? Os autores analisados são unânimes ao afirmar que Anastácio não concedeu tal título ao rei franco, pois isso significaria fazer de Clóvis um emulo do *basileus* no Ocidente. Nenhum imperador de Constantinopla jamais outorgou a referida dignidade a algum rei germânico, nem mesmo aos mais “poderosos”, como, por exemplo, Teodorico, o ostrogodo. É verdade que, em 812, Bizâncio reconheceu o título imperial de Carlos Magno, mas foi muito mais o reconhecimento de um fato consumado, levando-se em conta que o Império do Oriente passava por um período de enfraquecimento, do que uma nomeação concedida pelo *basileus*.¹¹⁴

Cândido da Silva (2008, p. 70) sugere que a aclamação de Clóvis como *augusto* se deve ao povo da *civitas* de Tours, que não sabia distinguir bem as diferenças de titulação na hierarquia baixo-imperial. De qualquer modo, pelo relato de Gregório, percebe-se que o rei franco aumentou intencionalmente o valor da cerimônia, dando a esta um significado político maior do que seria de se esperar: por exemplo, em sua opção pelo uso do diadema e do manto púrpura (*clâmide*), que não faziam parte das vestimentas consulares. Assim, embora certamente não fosse a intenção de Anastácio, a cerimônia de Tours deu a Clóvis a oportunidade de se apresentar como o emulo da autoridade imperial na Gália, reforçando e legitimando o poder do *rex Francorum*.

¹¹⁴ Foi o papa Leão III que coroou Carlos Magno, no Natal de 800, sem consultar Constantinopla.

Ao analisarmos a cerimônia de Tours, evidenciamos como era importante para Clóvis o reconhecimento imperial de sua autoridade sobre a Gália. Se o poder do rei franco se originasse exclusivamente de um “direito de conquista” ou da força do “invasor bárbaro”, como muitos historiadores o afirmaram,¹¹⁵ Clóvis não teria dado tamanha importância ao consulado que lhe foi concedido, nem teria desfilado triunfalmente por Tours revestido de símbolos de majestade eminentemente romanos. A aprovação de Constantinopla tinha um valor simbólico que, justamente por esse mesmo simbolismo, não pode ser desprezada. Se o poderio imperial não mais diretamente governava a Gália, este deixou representantes legítimos em seu lugar: Clóvis e os monarcas merovíngios.

Após os ritos cerimoniais, Clóvis se dirige a Paris, onde estabelece a sede de seu reinado. Nessa cidade, manda construir uma igreja dedicada aos apóstolos Pedro e Paulo, os patronos da *urbs* romana. Alguns anos mais tarde, em 511, o rei falece e é sepultado no santuário que construiu. Seu funeral e exéquias são muito diferentes dos de seu pai, Childerico: embora relativamente romanizado, este foi enterrado como rei pagão. Clóvis, por sua vez, recebeu um funeral cristão, um “repouso eterno” colocado sob a proteção dos apóstolos.

Wallace-Hadrill (1962, p. 184), contudo, apesar de atentar para os aspectos romanos da monarquia de Clóvis, aponta ressalvas nesse sentido. De acordo com esse autor, o rei franco não podia abandonar completamente os costumes germânicos para não perder o apoio de seus soldados. Além disso, o monarca não se casou com uma galo-romana, mas com uma burgúndia, sem contar que seus filhos todos tinham nomes na língua dos francos. Embora o autor tenha razão ao afirmar que o poder de Clóvis não se assentasse inteiramente sobre bases romanas e que as características germânicas da realeza franca não foram, em sua totalidade, abandonadas, ele se equivoca ao perpetuar interpretações “negativistas” sobre o período merovíngio.

Por exemplo, um dos argumentos para defender a permanência de “germanismos” no reinado de Clóvis seriam as vinganças e assassinatos políticos que este cometeu contra os demais reis francos. Ora, tais atos eram apontados

¹¹⁵ Ver, por exemplo, Duby (1994, p. 38) e Rouche (1991, p. 406).

como marcas características das monarquias germânicas em geral, especialmente os merovíngios; mas, como bem apontou Cândido da Silva (2008, p. 319), a eliminação dos adversários políticos não foi exclusiva dos “bárbaros”: os romanos o praticaram em diversas ocasiões.¹¹⁶ Nem por isso as instituições imperiais de Roma foram consideradas “bárbaras” e “desumanas” pelos historiadores (e seria um erro fazê-lo).

Tivemos, nessa parte do trabalho, a oportunidade de analisar a figura e o reinado de Clóvis na obra de Gregório de Tours. Este rei é considerado, como vimos, o verdadeiro fundador do *Regnum Francorum* e instrumento privilegiado da Providência divina. Agora veremos como o bispo retrata os filhos e netos deste e se fazem jus, ainda segundo Gregório, ao legado de seu glorioso ancestral, Clóvis, o *pugnator egregius*.

OS DESCENDENTES DE CLÓVIS E AS GUERRAS CIVIS

Logo após o falecimento de Clóvis, o *Regnum Francorum* foi dividido entre seus quatro filhos: Teodorico, Clodomiro, Childeberto e Clotário. O bispo de Tours assinala que a partilha do reino foi realizada tendo em vista uma igualdade (*aequa lance*) entre as partes, da qual já comentamos no início do presente capítulo. Cândido da Silva (2008, p. 160) sugere que Clóvis, ao partilhar o reino entre seus filhos, tenha se baseado nas práticas romanas tardo-antigas, em que a autoridade sobre o Império era partilhada por mais de um *basileus*.

Também vimos o juízo negativo que boa parte da historiografia merovíngia tem em relação aos descendentes de Clóvis. Este já foi visto por muitos como astuto e cruel, embora os seus feitos, como a vitória sobre Alarico, tenham “mitigado” sua “barbárie”. Os seus filhos e netos, porém, não se beneficiaram de tais acontecimentos, sendo assim considerados exemplos típicos da barbárie germânica.

A obra de Gregório contribuiu muito para o surgimento de tal interpretação, especialmente as passagens que relatam os crimes cometidos pelos príncipes

¹¹⁶ A título de exemplo, no século I, considerado tradicionalmente como a “época de ouro” de Roma, quatro imperadores sofreram morte violenta: Calígula, Cláudio, Nero e Domiciano.

merovíngios. Desse modo, tem-se a impressão de que tal “selvageria” franca era uma característica visível desde a época em que Gregório escreveu a *Historia Francorum*. O relato do bispo sobre esses reinados seria fundamentalmente uma crítica e uma manifestação de pesar pela ignorância e barbárie de tal período.

Todavia, uma análise mais profunda da obra de Gregório nos indica que interpretações negativistas, como as acima mencionadas, não correspondem às intenções do bispo de Tours ao escrever sua obra. Se o autor critica várias atitudes dos monarcas merovíngios, principalmente os conflitos armados entre eles, não é por causa de um repúdio à barbárie dos francos, mas porque tais atos desviam os reis francos da missão dada a eles por Deus, que é a de serem os campeões da Providência, a exemplo de Clóvis. Aos merovíngios, Deus confiou a importante missão de salvarem a Gália das heresias (GOFFART, 2009, p. 205). Gregório acreditava que os membros da dinastia merovíngia eram capazes das mais altas façanhas, mas para isso teriam que abandonar costumes condenados pela Igreja, a exemplo do concubinato e das *bella civilia* (guerras civis). As críticas de Gregório se dirigem à pessoa do monarca, não à realeza franca em si (REYDELLET, 1981, p. 351).

Além disso, não há somente críticas de Gregório aos reis francos. Ao contrário: muitas ações destes são elogiadas pelo bispo de Tours, principalmente as de Teodeberto, filho e sucessor de Teodorico, sobre o qual falaremos mais adiante. Em um plano geral, o *Regnum* expandiu-se nas primeiras décadas do século VI: a Turíngia foi conquistada, terras além-Reno foram ocupadas, e o reino dos burgúndios foi anexado em 534. Em meados do mesmo século, as fronteiras do território franco estendiam-se do Mar do Norte ao Mediterrâneo, e do Atlântico ao rio Elba.

Dentre os soberanos merovíngios da primeira metade do século VI destaca-se, como dito no parágrafo anterior, Teodeberto. Reinando sobre a região nordeste da Gália, de 533 a 548,¹¹⁷ este rei encarna, para Gregório, as virtudes essenciais a um bom monarca. Tais qualidades são enumeradas pelo bispo de Tours do seguinte modo:

¹¹⁷ Região que mais tarde seria chamada de Austrásia.

Assim confirmado em seu reino, ele se mostrou um grande (rei), se distinguindo por sua bondade universal. Administrou, com efeito, o reino com justiça, venerando os bispos, dotando as igrejas, socorrendo os pobres e prestando serviços a muitos com uma vontade piedosa e compassiva. Devolveu, em sua clemência, todos os tributos que eram vertidos ao seu fisco pelas igrejas situadas em Auvergne (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, III, c. 25, tradução nossa).¹¹⁸

Eis os atributos que fazem a grandeza de Teodeberto: sua bondade e piedade, que o leva a administrar o reino com justiça, a socorrer os pobres e a isentar as igrejas da Auvergne dos tributos.¹¹⁹ Não apenas poupa o episcopado de impostos, mas ajuda financeiramente os bispados que estivessem em dificuldades: Gregório menciona a doação de 7.000 soldos de ouro aos habitantes em dificuldades de Verdun, a pedido do bispo da cidade (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, III, c. 34). Destacamos que o elogio de Gregório a este rei também se deve muito à sua “veneração” pelos bispos: ora, venerar, na *Historia Francorum*, possui também o sentido de ouvir as recomendações do episcopado e pô-las em prática.

É importante lembrarmos que Gregório, e o episcopado galo-romano como um todo, não via com bons olhos a intervenção da realeza nos assuntos internos da Igreja da Gália, modelo seguido por Clóvis e por muitos de seus filhos e netos. Vimos que Cândido da Silva (2008) define essa prática como “realeza constantiniana”, pois ela se inspirava nos procedimentos do Império do Oriente, que remontavam ao tempo de Constantino. Ao enfatizar o respeito que Teodeberto teria pelos bispos, Gregório está exortando os reis seus contemporâneos a seguir esse exemplo, sendo também ao mesmo tempo uma crítica velada às práticas constantinianas que tanto desagradavam ao episcopado.

Um comportamento de Teodeberto que é reprovado pelo bispo de Tours é o seu concubinato com a nobre galo-romana Deotéria. Contudo, este cede à pressão popular, repudia Deotéria e se casa com Wisigarda, a filha do rei dos lombardos. Mesmo nesse “pecado” tão comum aos reis merovíngios, que é o concubinato, Teodeberto constitui exceção: em nome do bem-estar público, a *utilitas publica*, ele abandona a prática.

¹¹⁸Ainsi confirmé dans son royaume, il se montra un grand (roi) et se distingua par sa bonté universelle. Il administrait, en effect, le royaume avec justice, vénérant les évêques, dotant les églises, secourant les pauvres et rendant à beaucoup des services avec une volonté pieuse et compatissante. Il remit dans sa clémence tous les tributs qui étaient versés à son fisc par les églises situées en Auvergne.

¹¹⁹Terra natal de Gregório de Tours.

Este rei também nos oferece o melhor exemplo da *imitatio imperii* praticada pelos merovíngios no século VI. A cerimônia de Tours abriu um precedente que foi amplamente explorado pelos descendentes de Clóvis: a noção de que o *Regnum Francorum* era o herdeiro e representante legítimo da autoridade imperial romana no Ocidente. Movido por esta ideia, Teodeberto foi o primeiro rei franco a cunhar moedas com seu próprio nome e efígie, baseando-se nos modelos do Império do Oriente (CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 105). Utilizando os padrões monetários de Constantinopla, Teodeberto e outros monarcas merovíngios buscavam uma associação mais estreita com o poder imperial.

A moeda não é apenas um instrumento de mediação das trocas comerciais, ela também se apresenta como poderoso divulgador das concepções e símbolos de poder e autoridade dos governos, devido justamente à sua ampla capacidade de circulação. Desse modo, foram utilizadas como símbolos de autoridade não apenas pelos imperadores romanos, mas também por muitos dos monarcas germânicos do Ocidente.

A iniciativa de Teodeberto não foi a única no Ocidente germânico. Algumas décadas mais tarde, por exemplo, o rei visigodo Leovigildo, num contexto de reforço do poder real, também passou a cunhar moedas com seu nome e imagem, imitando os padrões imperiais (GARCIA MORENO, 2008, p. 120).

Além da cunhagem de moedas, Gregório relata outra ação de caráter imperial empreendida por Teodeberto. Este interveio militarmente na Itália, no contexto da guerra entre Constantinopla e os ostrogodos pelo controle da península (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, III, c. 31-32). Apesar do fracasso da intervenção, tal expedição mostra que os francos agiam segundo o princípio de que a proeminência no Ocidente pertenceria ao *Regnum Francorum*.

Teodeberto é, na obra de Gregório, um dos reis mais elogiados. Situa-se a meio caminho entre Clóvis e Gontrão. O primeiro é o *pugnator egregius*, o agente da Providência e fundador do reino, enquanto Gontrão é o bom rei por excelência. Todavia, podemos ver já em Teodeberto o exercício das virtudes reais apregoadas por Gregório, qualidades estas que encontrarão em Gontrão, segundo o bispo de Tours, um expoente ainda melhor.

Outro rei merovíngio das primeiras décadas do século VI que encontra destaque na *Historia Francorum* é Clotário I. Sobrevivendo a seus três irmãos, ao sobrinho Teodeberto e ao filho deste Teodebaldo (548-555), Clotário torna-se, em seus últimos anos, o único soberano da Gália franca. Porém, não é esse fato que atrai as boas graças de Gregório sobre este rei, pois, apesar de a Gália ter sido várias vezes partilhada entre dois, três ou mais príncipes, a noção de que havia um único *Regnum Francorum* permaneceu nas mentes dos contemporâneos.

Clotário não é exemplo de bom rei no sentido da conduta: seus méritos, para Gregório, vêm da administração do reino. Ele é o governante eficiente, que faz o *Regnum* prosperar. Assim como Teodeberto, Clotário poupa as igrejas de impostos. Mesmo quando intenta taxar os bens eclesiásticos, os protestos dos bispos o fazem recuar (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, III, c. 3). Ainda em relação ao fisco, o reinado de Clotário é considerado, na época de Gregório uma referência em equidade e justiça na arrecadação: a rainha Fredegunda, esposa de Chilperico I, filho de Clotário, o convence a queimar os novos registros de impostos, para que o fisco voltasse a ser como era nos tempos de Clotário. (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, c. 34).¹²⁰

Em 561, Clotário morre. O reino é novamente partilhado, dessa vez entre os quatro filhos do falecido monarca: Chilperico, Sigeberto, Cariberto e Gontrão, cada um recebendo uma parte do *Regnum*. Gregório considera a partilha legítima. Percebe-se que cada príncipe recebeu, em larga medida, territórios parecidos às da divisão de 511, sendo que as capitais de cada *Teilreich*¹²¹ eram Soissons, Reims, Paris e Orléans (WOOD, 1994, p. 56). Essas cidades se localizam todas no norte da Gália, sendo relativamente próximas entre si, o que indica um desejo, ao menos em teoria, de cooperação entre cada parte do *Regnum* e seus governantes, sendo também mais um indício de que, para os contemporâneos, havia apenas um Reino dos Francos.

O caso da *civitas* de Paris é exemplo dessa busca de unidade. Ao morrer Cariberto, sem herdeiros, em 567, uma nova divisão territorial é realizada entre os

¹²⁰ Tentativa da rainha de aplacar a ira divina que teria feito uma doença acometer seus filhos.

¹²¹ Palavra alemã, sem tradução literal para o português, que é utilizada para designar cada um dos territórios nos quais a Gália franca era partilhada. É formada pela junção dos termos *Teil* (parte) e *Reich* (reino). O plural é *Teilreiche*.

três monarcas restantes. Paris é definida como uma capital comum a todo o *Regnum*, embora cada *Teilreich* continuasse com seus próprios centros administrativos. O simbolismo da cidade é evidente: lugar que Clóvis escolheu como centro do poder da Gália franca, era também lá que este rei, a rainha Clotilde e vários membros da dinastia merovíngia estavam sepultados. Além disso, pela partilha de 567, ficou estabelecido que nenhum rei franco poderia entrar na cidade sem a prévia autorização dos demais monarcas merovíngios. Paris era a *civitas* que representava a unidade do *Regnum Francorum*.¹²²

A partilha de 561 inaugura o governo dos netos de Clóvis, sendo também considerado o início do período dito “das guerras civis”, devido às constantes disputas territoriais entre os príncipes merovíngios. Esta também é a época em que Gregório foi testemunha ocular de muitos dos acontecimentos relatados na *Historia Francorum*. A historiografia do século XIX e começo do XX nos legou um juízo de valor bastante negativo sobre esse período, por causa dos conflitos que ocorreram. Percebemos, desse modo, que a interpretação histórica do tempo dos merovíngios é semelhante a um declive: Clóvis teria sido um bárbaro, mas ao menos um bárbaro conquistador. Seus filhos mantiveram um pouco do vigor expansionista, mas da terceira geração em diante, a dinastia merovíngia teria caído numa decadência irremediável: guerras civis, assassinatos e indolência seriam as características do período. Nas palavras de Mitre Fernández (1968, p. 111) “a perfídia e a crueldade figuram entre os principais atributos da dinastia”. DUBY (1994, p. 39) define a realeza merovíngia como “despotismo egoísta”. Desse modo, quase sentimos “alívio” quando os carolíngios chegam ao poder em 751. Sobre tal “lenda negra” da Gália merovíngia, nos deteremos mais adiante.

Voltando às últimas décadas do século VI, período em que ocorreram as *bella civilia*, novas análises nos mostram que este não foi um tempo de decadência. Ao contrário, o poderio do reino franco, apesar de não ter havido novas conquistas à época, se consolida no Ocidente: o *Regnum Francorum* assume a proeminência política na região. O rei Sigeberto, por exemplo, envia uma embaixada a Constantinopla (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, IV, c. 40), enquanto seu filho

¹²² Embora Chilperico tivesse desobedecido ao tratado, algum tempo depois, causando novos conflitos (GREGÓRIO DE TOURS, 2005, VI, c. 27).

e sucessor Childeberto II intervém na Itália lombarda com suporte imperial (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VI, c. 42).

Todavia, não podemos também ignorar que houve conflitos, diplomáticos e armados, entre os *Teilreiche*, isso desde a partilha de 511, e que tais refregas causavam desordens na Gália, a ponto de merecer ásperas reprimendas de Gregório de Tours. Sobre tais críticas, já discorremos sobre o enfraquecimento que estas causaram ao *Regnum*, de acordo com Gregório. Também vimos que o bispo de Tours invocou o exemplo de Clóvis, que utilizava sua virtude guerreira contra os inimigos do reino, cumprindo assim seu papel de defensor da Gália, e, por extensão, da fé católica.

É interessante notar que, além de Clóvis, Gregório utiliza o exemplo de Roma nessa exortação:

Todas as vezes também que a própria cidade das cidades, a capital do mundo inteiro, extraviou-se nas guerras civis, ela se afundou; quando elas cessaram, a cidade, ergueu-se novamente, por assim dizer, do chão. Possais também assim, ó reis, vos dedicar aos combates que vossos ancestrais travaram com o suor de suas fronteiras, para que as nações, temerosas por causa da paz reinante entre vós, sejam subjugadas por vossa força! (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, Prefácio, tradução nossa).¹²³

A exortação de Gregório é mais um indício das fontes romanas da legitimidade real merovíngia, pois o bispo de Tours não utilizaria referências a Roma, caso essas fossem estranhas aos governantes francos.

Além de constituírem algo bastante nocivo à Gália, as *bella civilia* também são, para o bispo de Tours, um pecado que desagrada profundamente a Deus, justamente por causa dos males que estas provocam ao *Regnum* e à população. Além disso, como dito anteriormente, ao lutarem entre si, os príncipes merovíngios desviam-se da missão que lhes foi dada pela Providência: a de serem guardiões do catolicismo na Gália, combatendo quaisquer ameaças ao *populus* e à Igreja gaulesas. Para Gregório, o descontentamento divino em relação às guerras civis

¹²³ Toutes les fois aussi que la ville des villes elle-même, la capitale du monde entier s'est fourvoyée dans des guerres civiles, elle s'est effondrée; quand elles ont cessé, elle est de nouveau, pour ainsi dire, sortie de terre. Puissez-vous aussi, ô Rois, vous entraîner dans des combats tels que ceux que vos ancêtres ont livrés à la sueur de leur front pour que les nations, effrayés pour la paix régnant entre vous, soient subjuguées par votre force!

poderia manifestar-se até mesmo por sinais e prodígios, como é relatado no capítulo 28 do *Livro III*. Nesse capítulo, os reis Childeberto I e Teodeberto se unem numa investida contra seu parente Clotário. A rainha Clotilde, alarmada com o fato, invoca a intercessão de São Martinho, e a cólera divina se manifesta sobre os primeiros:

Ora, quando aqueles [Childeberto e Teodeberto] chegaram com seus exércitos para sitiá-lo [Clotário], planejando o assassinar no dia seguinte, uma tempestade se formou pela manhã sobre o lugar onde estavam reunidos; ela devastou o material e destruiu tudo. [...] Então, estes que, como já dissemos, foram feridos pelas pedras e caíram por terra, fizeram penitência e rogaram a Deus que os perdoassem de terem desejado cometer estes crimes contra homens de seu próprio sangue. Sobre Clotário, por sua vez, nem uma gota de chuva caiu (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, III, c. 28, tradução nossa).¹²⁴

As guerras civis são um grande mal para Gregório. Qualquer ação contra um rei franco é vista negativamente pelo bispo, mesmo quando o alvo é um príncipe considerado iníquo por este. Tomemos o exemplo de Chilperico: este monarca, como veremos a seguir, é o modelo de mau rei na *Historia Francorum*. Contudo, quando o filho deste, Meroveu, se revolta contra o pai, Gregório o censura severamente, citando trechos do livro bíblico dos *Provérbios* que versam sobre o castigo dos filhos que se põem contra os pais (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, c. 14).

Do mesmo modo, reis que Gregório tem como modelos também são censurados caso conspirarem contra os outros príncipes merovíngios. Na passagem citada anteriormente, sobre a tempestade que se abateu sobre os adversários de Clotário, é digno de nota que um destes era o próprio Teodeberto, rei que o bispo de Tours elogiou profundamente.

Outro efeito nefasto causado pelas guerras civis era a ameaça à própria continuidade da dinastia merovíngia. A esta família estavam atrelados os destinos da Gália católica, segundo Gregório e o episcopado. Assim, os conflitos internos entre os príncipes francos poderiam causar a extinção da linhagem. Muitos dos

¹²⁴ Or, tandis que ceux-ci [Childeberto e Teodeberto] arrivaient avec leurs armées pour assiéger [Clotário] en projetant de le tuer le jour suivant, une tempête s'éleva au matin dans le lieu où ils étaient rassemblés; elle ravagea le matériel et détruisit tout. [...] Alors eux qui, comme nous l'avons dit, étaient blessés par les pierres et renversés par terre, faisaient pénitence et priaient Dieu de leur pardonner d'avoir voulu commettre ces crimes contre des hommes de leur sang. Sur Clotaire, au contraire, pas une goutte de pluie ne tomba [...].

filhos desses reis faleciam de doença e outros fatores, e com os assassinatos políticos corria-se o risco do desaparecimento total do clã merovíngio.

Nas últimas décadas do século VI, época em que Gregório escreveu a *Historia Francorum*, três príncipes governavam a Gália: Chilperico, Childeberto II e Gontrão. Quanto ao primeiro, apenas um filho recém-nascido sobreviveu-lhe, enquanto os dois filhos de Childeberto ainda eram crianças. Em relação a Gontrão, todos os seus filhos haviam morrido, levando-o a adotar Childeberto como herdeiro (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VII, c. 33).¹²⁵ Se as *bella civilia* continuassem, a dinastia certamente desapareceria, de acordo com Gregório.

A faida entre as rainhas Fredegunda e Brunilda¹²⁶ é apontada tradicionalmente como a principal responsável pelos conflitos entre os príncipes merovíngios.¹²⁷ Contudo, tal interpretação não é correta, pois as guerras civis já aconteciam anos antes do conflito entre as duas, e ocorriam primariamente por razões políticas: desentendimentos a respeito das partilhas, o desejo de anexar *civitates* estrategicamente importantes, entre outras.¹²⁸ É certo que ambas desempenharam papel importante em tais guerras, mas não se pode reduzir quase meio século de conflitos internos no *Regnum Francorum* apenas por causa de uma vingança de sangue.

O próprio Gregório não sobreviveu para ver o fim das *bella civilia*, embora em seus últimos anos tenha ocorrido uma relativa estabilidade devido às, em geral, boas relações entre Gontrão e Childeberto II. No entanto, logo após a morte do bispo de Tours, os conflitos recrudesceram, continuando até a segunda década do século VII.

¹²⁵ Este capítulo apresenta uma interessante cerimônia na qual ocorreu a nomeação de Childeberto II como herdeiro de Gontrão: este reúne seus guerreiros e, diante deles, entrega sua lança de combate a Childeberto. Após isso, declara-o como seu filho e herdeiro.

¹²⁶ Em francês *Brunehaut* ou *Brunehilde*. Em português também existe a forma *Brunequilda*.

¹²⁷ Basicamente, a faida é uma rixa entre famílias, algo comum entre os francos, tanto que suas leis estabeleciam multas nesses casos, para evitar uma série de homicídios envolvendo membros dos dois clãs.

¹²⁸ Brunilda e Galswintha eram filhas do rei visigodo Atanagildo. Num arranjo diplomático, ambas casaram com reis merovíngios: Brunilda com Sigeberto e sua irmã com Chilperico. No entanto, algum tempo mais tarde, Galswintha foi estrangulada a mando de seu esposo, para que este pudesse se casar com Fredegunda, sua concubina. Esta é a causa primeira dos conflitos entre Brunilda e Fredegunda, que, com o passar dos anos, tomam contornos cada vez mais políticos. A narrativa das bodas reais e da morte de Galswintha se encontra pormenorizada na *Historia Francorum*, IV, c. 27-28.

CHILPERICO E GONTRÃO: OS MODELOS DO MAU E DO BOM SOBERANO

O tema do bom e do mau soberano é característico da Antiguidade Tardia (REYDELLET, 1981, p. XX). Os escritores eclesiásticos se debruçaram sobre o objeto; pois, ao formularem o que concedia legitimidade aos reinos germânicos do Ocidente, era também necessário que as noções do bom e do mau governo fossem pensadas, já que a forma de conduzir a administração poderia reforçar ou minar o direito e a autoridade que o rei germânico romanizado tinha sobre seu reino. Isidoro de Sevilha, como veremos no próximo capítulo, deteve-se profundamente nessas questões, em relação aos reis visigodos da Hispânia. Apesar de bispos como Gregório e Isidoro terem pensado a realeza localmente, nos casos franco e godo, respectivamente, suas ideias foram utilizadas e reinterpretadas nos séculos vindouros, em reinos que se consideravam herdeiros ou do *Regnum Francorum* ou das tradições visigóticas.

Vimos que Clóvis é, para Gregório, o *pugnator egregius*, o campeão da Providência e o fundador do *Regnum Francorum*. Seu neto Teodeberto possui muitas virtudes do bom rei, embora não fosse o exemplo por excelência do bom governo. Na verdade, o príncipe merovíngio escolhido por Gregório como o modelo do rei justo é outro dos netos de Clóvis, Gontrão. Em contraste às virtudes deste, o bispo também nos apresenta o seu epíteto do mau governante: Chilperico, irmão de Gontrão. Ao analisarmos as passagens da *Historia Francorum* a respeito dos dois monarcas, temos indicações valiosas sobre o modo como o bispo de Tours pensava a realeza, mais especificamente a realeza franca merovíngia.

Chilperico I, filho de Clotário I, recebeu a região da bacia parisiense na partilha de 561, reinando até sua morte, em 584. Envolveu-se em diversos conflitos políticos e territoriais com os demais soberanos francos. Também são famosos seus desentendimentos com Gregório de Tours, levando o bispo a defini-lo como “O Nero e o Herodes de nosso tempo” (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VI, c. 46, tradução nossa).

Ao lermos tal definição de Chilperico feita por Gregório, uma questão se apresenta: quais foram as atitudes do rei franco que mereceram tal juízo depreciativo? Qual comportamento o monarca teve para ser comparado a Nero e

Herodes? Para tanto, devemos analisar as interpretações do bispo de Tours a respeito das ações de Chilperico, e como estas se chocavam com os interesses e as ideias do episcopado galo-romano, em especial as de Gregório. Cândido da Silva (2008, p. 216-217) vai mais além: para este autor, a chave para se compreender a noção gregoriana do rei ideal, mais do que a celebração das virtudes de Gontrão, está na descrição de sua antítese: Chilperico. Embora acreditemos que não se deve ignorar o retrato de Gontrão feito pelo bispo de Tours, é certo que, ao analisarmos o “Herodes” Chilperico, nossa compreensão do rei ideal segundo Gregório é auxiliada.

Mas em que consistiam as “iniquidades” de Chilperico? O próprio Gregório nos fornece uma lista das más ações deste rei no capítulo 46 do *Livro VI*:

Ele, com efeito, devastou e incendiou com freqüência numerosas regiões [...] Freqüentemente puniu homens injustamente por causa de suas riquezas. Em seu tempo, raros são os clérigos que obtiveram um bispado. Era inclinado à glotonaria, ele cujo deus era o ventre [...] também compôs outros opúsculos, hinos ou missas que não podemos admitir de modo algum. Tinha aversão aos interesses dos pobres. Blasfemava continuamente contra os padres do Senhor e nada lhe dava mais prazer quando estava na intimidade do que ridicularizar e caçoar dos bispos das igrejas [...] nada lhe era mais odioso do que as igrejas (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VI, c. 46, tradução nossa).¹²⁹

O incêndio de diversas regiões é uma clara referência ao imperador romano Nero. Para melhor compreendermos a comparação entre este e Chilperico, devemos analisar a descrição de Nero feita pelo bispo de Tours:

Nero, este depravado, vão e soberbo, este súcubo que se entregava aos homens, ao mesmo tempo em que os desejava; ele, que violou da maneira mais revoltante sua mãe, irmãs, e todas as mulheres de sua corte, atingiu o topo de sua malícia sendo o primeiro a atacar o culto do Cristo, lançando uma perseguição contra os crentes (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, I, c. 35, tradução nossa).¹³⁰

O imperador romano não é apenas o incendiário de Roma: é também a personificação da malícia e dos atos depravados. Seu maior pecado, porém, foi o

¹²⁹ Il a, en effect, dévasté et incendié souvent de très nombreuses régions [...] Très souvent il a puni des hommes injustement à cause de leurs richesses. De son temps, rares sont les clercs qui ont réussi à obtenir un évêché. Il était enclin à la glotonnerie lui de qui le dieu était le ventre [...] il a fait aussi d'autres opuscules, des hymnes ou des messes qu'on ne peut admettre d'aucun point de vue. Il avait en aversion les intérêts des pauvres. Il blasphémait continuellement contre les prêtres du Seigneur et rien ne lui plaisait davantage quand il était dans l'intimité que de ridiculariser et de plaisanter les évêques des églises [...] rien ne lui était plus odieux que les églises.

¹³⁰ [...] Néron, ce débauché, vain et superbe, ce succube que se livrait aux hommes em même temps qu'il les désirait; lui qui viola de la manière la plus dégoûtante sa mère, ses soeurs et toutes les femmes de son entourage, mit le comble à sa malice en s'attaquant le premier au culte du Christ et em déchaînant une persécution contre les croyants.

fato de ter iniciado a primeira perseguição aos cristãos, na qual os próprios apóstolos Pedro e Paulo foram mortos. Tais ações condenáveis de Nero encontram, para Gregório, uma nova expressão em Chilperico – o rei franco também é apresentado como depravado, glutão, avaro e cúvido. Contudo, assim como seu predecessor romano, as principais maldades de Chilperico eram dirigidas à Igreja e aos bispos. Embora não entregasse os cristãos à morte, o príncipe merovíngio, em suas blasfêmias e calúnias contra o episcopado, é tido como perseguidor dos cristãos.

O centro de toda a construção negativa a respeito de Chilperico feita por Gregório reside nas atitudes tomadas por este monarca que iam de encontro frontal aos interesses dos bispos. Na passagem citada, vemos a acusação de Gregório de que muitos clérigos tiveram seu acesso ao episcopado barrado pelo rei. Mais adiante, no mesmo capítulo, o bispo de Tours põe nos lábios de Chilperico a razão de suas investidas contra a Igreja: é a sua preocupação com o crescente poder e riqueza dos bispos:

“Nosso fisco empobreceu, nossas riquezas foram transferidas às igrejas. Ninguém reina, a não ser somente os bispos. Nossa autoridade está morta, foi transferida aos bispos das cidades” (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VI, c. 46, tradução nossa).¹³¹

Tal passagem é reveladora. Mesmo que se trate de um recurso literário de Gregório, é provável que Chilperico não visse com bons olhos a autoridade episcopal em ascensão, pois acreditava que o fortalecimento dos bispos era o enfraquecimento do poder do rei (WALLACE-HADRILL, 1962, p. 198). O aumento das rendas e dos servos da Igreja era a diminuição dos recursos da monarquia.

De qualquer modo, os últimos séculos da Antiguidade Tardia assistem ao progressivo aumento do poder dos bispos, não apenas em matéria religiosa. Com a desagregação do Império Romano Ocidental e as dificuldades administrativas enfrentadas pelos reinos germânicos, o *episcopus* passou a exercer responsabilidades antes atribuídas a funcionários governamentais, como a manutenção da *civitas*.

¹³¹ “Voici que notre fisc s’est appauvri, voici que nos richesses ont été transférées aux églises. Personne ne règne que les seuls évêques. Notre autorité est morte et elle a été transférée aux évêques des cités.”

Contudo, o episcopado não era um grupo em oposição ao poder real. Ao contrário, em muitos reinos germânicos, os bispos eram os principais aliados do monarca e os legitimadores por excelência de sua autoridade.¹³² Assim também era o padrão na Gália merovíngia: desde a época de Clóvis, o episcopado mantinha relações estreitas com o poder real. Até meados do século VIII e a carta de Estevão II a Pepino, o Breve, os bispos constituíam um dos pilares que legitimavam o poder real dos merovíngios, sendo que estes príncipes reconheciam a importância de tal apoio. Mas então como entender os conflitos entre Chilperico e o episcopado descritos por Gregório?

É importante compreendermos que em fins do século VI havia dois modelos de realeza em conflito no *Regnum Francorum*: o primeiro é o que denominamos “realeza constantiniana”, como vimos anteriormente. Tomando como exemplo o imperador do Oriente, os reis merovíngios intervinham nos assuntos eclesiásticos, principalmente em questões como a configuração dos bispados, a investidura de novos bispos e a convocação de concílios. Tais práticas desde cedo já atraíam a oposição de membros do episcopado, sendo que, no decorrer do século VI, tal resistência aumentou. Contudo, não devemos confundir esta resistência como uma oposição à realeza merovíngia, mas sim à intervenção real em assuntos eclesiásticos.

Como contraparte ao modelo constantiniano, os bispos galo-romanos do tempo de Gregório desenvolveram uma doutrina do bom governo, em que a noção de *utilitas publica* é revestida de um caráter cristão e salvacionista: o bem-estar dos súditos não significa apenas o exercício da justiça e a manutenção da paz pelo rei, mas este também deve propiciar as condições adequadas para que o *populus* alcance a salvação e o Reino dos Céus. Para que tal objetivo seja alcançado, o monarca deveria seguir os conselhos dos bispos, os mais adequados para direcionar o rei nos caminhos agradáveis a Deus. Cândido da Silva (2008, p. 171) chama esse modelo de “Realeza Cristã”.

Daí tem-se a raiz do juízo negativo de Gregório em relação à Chilperico. Este seguia o modelo constantiniano de seu pai Clotário e seu avô Clóvis, porém com

¹³² No capítulo seguinte, a respeito do reino visigótico, voltaremos a tratar do assunto.

mais afincos, considerando o poder episcopal e sua proposta de “Realeza Cristã” como obstáculos para sua própria autoridade, por isso sua oposição aos bispos. Este rei até mesmo procurou legislar em matéria teológica,¹³³ atraindo o descontentamento do episcopado: os hinos litúrgicos e as missas de sua autoria são refutados por Gregório como heterodoxos.¹³⁴

Em um plano mais prático, a oposição episcopal a Chilperico vem de sua política de séis vacantes: quando um bispo falecia, o rei poderia adiar indefinidamente a nomeação de um substituto visando a dois objetivos: o controle real das rendas daquele bispado e o reforço da autoridade do rei naquele lugar em detrimento do episcopado. Sobre as rendas, Chilperico considerava que a política de isenções concedidas à Igreja, praticada por seus ancestrais, era muito prejudicial ao tesouro real, por isso sua revogação de antigos privilégios das propriedades eclesiásticas. Obviamente, tal atitude contribuiu para o recrudescimento da animosidade entre este rei e os bispos.

Outra acusação que Gregório faz recair sobre Chilperico é o seu desrespeito à *utilitas publica*. O monarca, para o bispo de Tours, é o principal responsável pelas *bella civilia* de seu tempo, por desrespeitar os termos dos tratados assinados. A *Historia Francorum* menciona que Chilperico ocupou várias *civitates* que pertenciam a seus irmãos (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, IV, c. 45, 47, 49; V, c. 1, 13; VI, c. 12, 31). O bispo também acusa Fredegunda, esposa do rei, de mandante do assassinato de Sigeberto (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, IV, c. 51).

Além das perturbações que os conflitos causavam à Igreja e ao povo da Gália, outra ação deste rei contra a *utilitas publica* foi o lançamento de novos impostos, que provocaram revoltas em algumas regiões, duramente reprimidas. (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, c. 28). A doença que se abateu sobre os filhos pequenos de Chilperico seria, para o bispo de Tours, uma punição divina pelos pecados cometidos pelo rei e sua esposa. Numa tentativa de obter a cura das

¹³³ À maneira dos imperadores de Constantinopla. Interessante notarmos que mais ou menos na mesma época que Chilperico, o rei visigodo Leovigildo buscou estabelecer um arianismo “de conciliação” para atrair a população católica do reino.

¹³⁴ Gregório, em um dos capítulos do *Livro V*, afirma que Chilperico escreveu uma espécie de tratado teológico, no qual afirmava que era impossível distinguir as três pessoas da Trindade uma da outra. O bispo de Tours censurou vivamente tal ideia (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, c. 44). Wallace-Hadrill (1962, p. 195) vê, nas empreitadas doutrinárias de Chilperico, um indício da cultura deste rei.

crianças, Chilperico e sua esposa Fredegunda queimam os registros dos novos impostos, sem, sucesso, contudo. (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, c. 34).

A morte de Chilperico, assassinado ao voltar de uma caçada em 584, é, segundo Gregório, o castigo merecido pelas iniquidades cometidas pelo rei. Numa espécie de “triunfo póstumo” do episcopado, o único que se preocupou em recolher o corpo, lavá-lo e sepultá-lo dignamente foi justamente um bispo, membro do grupo que Chilperico tanto teria perseguido em vida.

Percebemos, então, que a figura de Chilperico é construída, na *Historia Francorum*, como o arquétipo do mau soberano. Surpreendentemente, porém, tal visão negativa não significava que Gregório considerasse que Chilperico não poderia reinar. Ao contrário, a legitimidade deste monarca nunca foi contestada pelo bispo de Tours: sendo filho reconhecido de Clotário e, em consequência, membro da dinastia merovíngia, Chilperico tinha o direito de governar. Lembremos da passagem, mencionada anteriormente, em que Gregório toma o partido do rei numa disputa deste com seu filho Meroveu, censurando este último por ter se revoltado contra o pai (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, c. 14). Em nenhuma passagem da obra, vemos o bispo de Tours declarar-se contra a autoridade de Chilperico: se Gregório contesta algo nesse rei são as suas ações, não a sua legitimidade em reinar. Como Reydellet (1981, p. 351) o afirma, o autor da *Historia Francorum* dirige sua crítica às ações do reis, não à realeza merovíngia e ao direito de reinar de seus príncipes.

Diametralmente oposta à figura de Chilperico encontra-se a imagem de Gontrão¹³⁵: este é o bom rei por excelência na *História Francorum*, o que mais se aproxima de um rei ideal no pensamento de Gregório. Como os dois monarcas são irmãos, reinando ao mesmo tempo, o contraste criado pelo bispo de Tours se torna mais acentuado. Gontrão é, na obra estudada, tudo o que Chilperico não é, e vice-versa. Ele é o “anti-Chilperico” (REYDELLET, 1981, p. 429), e o único soberano franco que recebeu o título de *bom* na obra de Gregório (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, IV, p. 25).

¹³⁵ Também encontramos em português as formas *Guntram* ou *Gunthram*.

Filho de Clotário I, meio-irmão de Chilperico,¹³⁶ Gontrão recebeu, na partilha de 561, a região da Burgúndia, no centro-sul da Gália, onde o episcopado era, em geral, melhor organizado que no resto do *Regnum*. Esta maior organização dos bispos teve papel importante no decorrer do governo de Gontrão, como veremos a seguir.

Qual a origem do título de *bom* atribuído a este rei? Seria um elogio de Gregório pelo monarca ter levado uma vida inteiramente virtuosa? Mas a *Historia Francorum* conserva passagens pouco edificantes a respeito de Gontrão: sua primeira esposa o convence a exilar seu filho primogênito, pois sua mãe era uma concubina. Quando o rei Cariberto morre, Gontrão convence a viúva deste a se casar com ele, para, em seguida, tomar posse dos tesouros de seu irmão e enviar sua cunhada-esposa a um convento. Outra de suas esposas, antes de morrer, convence Gontrão a matar os médicos que a atenderam, para que houvesse luto no reino (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, IV, c. 25-26; V, c. 35). O bispo de Tours não suaviza tais atitudes do rei; então, por que Gregório o tem em alta conta?

O julgamento positivo de Gontrão vem, em larga medida, porque este cumpriu seus deveres de monarca, segundo a visão de Gregório e do episcopado. Além disso, este rei foi encarregado de grandes responsabilidades e teve êxito nessa empreitada. E quais seriam tais deveres e responsabilidades? Estas devem ser analisadas nos seguintes aspectos: atitude sobre as guerras civis, a preocupação a respeito da continuidade da dinastia e as relações com o episcopado.

Sobre as *bella civilia*, Gontrão aparece como o mediador, aquele que intervém nos conflitos para que cessem, sendo que este papel se acentua com a morte de Sigeberto, em 575. Diante de um Chilperico sempre pronto a desrespeitar os tratados concluídos, Gontrão é o mantenedor da paz, cujo principal objetivo seria garantir a unidade e paz interna do *Regnum*. O bispo de Tours, por outro lado, não esconde que o próprio Gontrão se envolveu em disputas territoriais, seja com seus irmãos, seja com seu sobrinho Childeberto II (575-595). Contudo, Gregório salienta que o rei da Burgúndia tentava, na medida do possível, resolver tais disputas de maneira diplomática.

¹³⁶ Gontrão, Sigeberto e Cariberto eram filhos de Clotário com sua primeira esposa Ingunda. Chilperico era filho deste com Aregunda, irmã daquela e segunda esposa de Clotário.

Além disso, quando da menoridade de seus sobrinhos Childeberto II e Clotário II¹³⁷, foi Gontrão quem assumiu o controle dos outros *Teilreiche*, sem, contudo, incorporá-los à Burgúndia, tanto que, quando Childeberto atingiu a idade considerada apta para reinar, Gontrão lhe entregou a plena soberania sobre este reino, permanecendo, dessa forma, como uma espécie de mentor de seu jovem sobrinho.

A proteção dada por este rei a seus jovens sobrinhos é, para Gregório, mais uma atitude que justificaria o seu título de “bom”. Tal proteção também se revestia de um caráter dinástico: outra virtude que o bispo de Tours enxerga em Gontrão é a sua preocupação a respeito da continuidade da dinastia merovíngia. Seus quatro filhos faleceram, por isso o rei nomeia Childeberto II seu herdeiro. Quando o bebê Clotário II é reconhecido como filho legítimo de Chilperico, também é adotado como herdeiro de Gontrão (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, X, c. 28) Para o monarca do *Teilreich* burgúndio, a sobrevivência da linhagem de Meroveu é de fundamental importância, e assim também era para Gregório, que via nessa família um instrumento da vontade divina na Gália.

Outro fator que torna Gontrão, na *Historia Francorum*, o modelo de bom rei, é o reconhecimento de suas faltas: quando erra, cedo ou tarde o rei o admite. Por isso, o bispo de Tours não procura esconder as ações deste rei que julga condenáveis: para Gregório, Gontrão teria se arrependido destas. Desse modo, o monarca é retratado bem diferente de Chilperico, que seria obstinado em suas más ações.

Há um relato na *Historia Francorum* a respeito de um milagre operado por Gontrão, que suscitou muitas discussões. Trata-se de uma mãe, cujo filho está sofrendo com uma violenta febre, que se aproxima do rei quando este conduz uma procissão em Marselha:

Conta-se, habitualmente, entre os fiéis, que uma mulher, cujo filho sofria de febre quartã [...] se aproximou, no meio da multidão, das costas do rei, e, tendo arrancado às escondidas algumas franjas do manto real, as pôe na água, que ela dá de beber ao seu filho. Imediatamente a febre passou, e este foi curado. A coisa não me parece duvidosa, pois eu mesmo freqüentemente vi pessoas atribuladas que, sob a influência da possessão

¹³⁷ Único filho sobrevivente de Chilperico e Fredegunda. À morte de seu pai, ainda era recém-nascido.

invocavam seu nome, confessando seus próprios crimes sob a ação de sua virtude miraculosa (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, IX, c. 21, tradução nossa).¹³⁸

Poder-se-ia ver nesse milagre, inspirado no relato evangélico da cura da mulher hemorroísa, um indício de que os reis merovíngios possuíam virtudes taumatúrgicas?¹³⁹ O suposto milagre de Gontrão era devido ao sangue real da dinastia? Os demais príncipes francos também poderiam curar doenças?

Tudo indica que a cura realizada por Gontrão era uma virtude pessoal do monarca, associada às suas qualidades pessoais, não devidas à sua condição de rei ou ao pertencimento à família merovíngia. Gregório de Tours não relata, na *Historia Francorum*, outro milagre perpetrado pelos reis francos: nem mesmo Clóvis ou Teodeberto o fizeram. A intenção do bispo de Tours era realçar a santidade pessoal do monarca, não a da dinastia (WALLACE-HADRILL, 1962, p. 199). Era uma forma de celebrar Gontrão e mostrar aos leitores de sua obra o porquê deste rei merecer o epíteto de “bom”. Já encontramos esta interpretação em Marc Bloch (2005, p. 55-56), embora esse autor diga que o fato de Gontrão ser merovíngio contribuiu para sua fama de santidade entre a população da Gália.

No mesmo capítulo 21 do *Livro IX*, Gregório faz uma interessante comparação a respeito de Gontrão. O contexto é o de uma peste que assolava Marselha:

O dito monarca, como já dissemos com frequência, era muito generoso nas esmolas e assíduo nas vigílias e jejuns. [...] Ora, o rei, que como faria um *bom bispo* receitaria os remédios próprios para curar os ferimentos da multidão pecadora, ordenou à toda a população de reunir na igreja e celebrar as orações com uma devoção particular; [...] (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, IX, 21, tradução nossa, grifo nosso).¹⁴⁰

¹³⁸ On raconte couramment chez les fidèles qu'une femme, de qui le fils souffrait de la fièvre quarte [...] s'approcha au milieu de la foule des gens du dos du roi, et ayant en cachette détaché des franges du manteau royal, les mit dans de l'eau qu'elle donna à boire à son fils et qu'aussitot, la fièvre étant tombée, celui-ci fut guéri. La chose ne me paraît pas douteuse, car moi-même j'ai souvent entendu des énergumènes qui, sous l'influence de la possession, invoquaient son non et, confessaient leurs propres crimes sous l'action de sa vertu miraculeuse.

¹³⁹ Milagre narrado em Mt 9,20-22, Mc 5,25-34 e Lc 8,43-48. Uma mulher que sofria de hemorragia se aproxima por trás de Jesus e toca a barra de seu manto, sendo curada imediatamente.

¹⁴⁰ Le dit roi, comme nous l'avons souvent dit, était généreux dans ces aumônes et assidu aux veilles et aux jeûnes. [...] Or, le roi, qui comme l'eût fait un *bon évêque* pourvoyait aux remèdes propres à guérir les blessures de la foule pécheresse, ordonna à toute population de se réunir à l'église et de célébrer les rogations avec une dévotion particulière [...] (grifo nosso).

Gregório de Tours chama Gontrão de *bispo* nessa passagem, não um bispo “comum”, mas um *bom* bispo. Mais uma vez o epíteto *bom* aparece em relação a este rei. Seria uma menção a uma realeza sacerdotal na Gália franca? Os merovíngios eram tidos como reis-sacerdotes?

Novamente o bispo de Tours está apenas fazendo um elogio pessoal ao rei Gontrão. Não há, nessa passagem, qualquer teorização sobre um caráter sacerdotal dos príncipes francos, nem um reconhecimento de que Gontrão e os demais merovíngios podiam legislar em matéria eclesiástica. O exemplo de Chilperico é elucidativo nesse sentido: recordemos as duras críticas feitas por Gregório aos tratados teológicos escritos por este rei, assim como suas interferências nas nomeações de bispos. Afirmar que Gontrão era um bispo *stricto sensu* seria uma concordância de Gregório com as práticas reais constantinianas, sobre as quais já tivemos a oportunidade de ver a oposição do episcopado.

Para Gregório, se Gontrão podia ser comparado a um bispo, é porque o rei se preocupava com o bem-estar de seus súditos assim como um bispo o faria, bem-estar não apenas material, mas, sobretudo, espiritual. O monarca deve conduzir o povo à salvação, e nessa tarefa deveria auxiliar os bispos e permitir ser auxiliado por eles. Tal assertiva significa prestar ouvidos aos conselhos do episcopado e aplicá-los no dia a dia do governo. Usando os termos cunhados por Cândido da Silva, o rei deveria abandonar o modelo constantiniano em favor da assim chamada “Realeza Cristã”.

Assim sendo, chegamos às raízes da admiração de Gregório por Gontrão: este rei, apesar de suas falhas, ouvia as recomendações do episcopado e procurava aplicá-las em suas ações enquanto rei. Além disso, durante seu reinado, os bispos não se limitaram a somente aconselhar Gontrão: foram por estes incorporados ao governo do reino. Um edito promulgado pelo monarca, em 585, assimilava os bispos aos *iudices civis* (CÂNDIDO DA SILVA, 2008, p. 248).¹⁴¹

Todavia, não se pode dizer que Gontrão adotou na íntegra o modelo de realeza proposto pelos bispos: intervenções do monarca no episcopado continuaram durante seu governo, e os sínodos também tratavam, além de questões doutrinárias

¹⁴¹ Funcionários encarregados de administrar a justiça em nome do rei.

e disciplinares, de assuntos encaminhados pelo rei. Apesar disso, na visão de Gregório, foi Gontrão quem mais se aproximou da Realeza Cristã.

No primeiro capítulo do *Livro VIII* é narrada uma entrada festiva de Gontrão na cidade de Orléans, da qual Gregório foi testemunha ocular:

Tendo em seguida deixado Nevers, ele veio à cidade de Orléans onde mostrou-se em majestade aos habitantes, pois ele foi às casas onde era convidado, e tomava parte dos banquetes que lhe eram oferecidos [...] Ora, quando ele chegou na cidade de Orléans, era o dia da festa do bem-aventurado Martinho. [...] Uma imensa multidão veio ao seu encontro com estandartes e flâmulas, cantando seus louvores. Aqui na língua dos sírios, acolá naquela dos latinos, até mesmo naquela dos judeus [...] (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VIII, c. 1, tradução nossa).¹⁴²

Temos aí um relato que apresenta semelhanças com a já referida cerimônia de Tours, em 508, quando Clóvis recebeu o consulado honorário. Contudo, a entrada de Gontrão em Orléans não foi motivada por uma titulação conferida por Constantinopla, pois o rei estava simplesmente de passagem, a caminho de Paris. Portanto, a natureza dos dois eventos era bastante diferente, o que não nos impede de estabelecer paralelismos entre a aclamação em Tours e a de Orléans. Mesmo que suas motivações sejam diferentes, ambas são momentos de glorificação do nome dos monarcas que as presidem. A cerimônia de Tours marcou o ápice do poder de Clóvis, o reconhecimento de sua soberania sobre a Gália. Ao relatar a entrada triunfal de Gontrão em Orléans, Gregório buscava estabelecer um paralelismo e uma ligação direta deste rei com seu glorioso ancestral.

Devemos ter em mente que os perfis de Clóvis e Gontrão se completam no âmbito da *Historia Francorum*: o primeiro é o conquistador e fundador, agente da Providência divina que trouxe o triunfo do catolicismo na Gália; o segundo é o modelo de bom rei: justo, preocupado com o bem-estar (material e espiritual) de seus súditos e seguidor dos conselhos dos bispos. Cândido da Silva (2008, p. 260) atenta para o fato de que o dia em que Gontrão entrou em Orléans era a festa de Martinho de Tours, o santo mais reverenciado da Gália merovíngia. Ora, Gregório, o responsável pelo santuário de Martinho, não pôs em sua narrativa tal referência à

¹⁴² Ayant ensuite quitté Nevers, il vint dans la ville d'Orléans où il se montra dans sa majesté aux habitants, car il allait dans leurs maisons où il était invité et prenait part aux banquets qui lui étaient offerts. [...] Or, quand il arriva dans la ville d'Orléans c'était le jour de la fête du bienheureux Martin. [...] Une foule immense de gens vint à sa rencontre avec étendards et bannières en chantant ses louanges. Ici dans la langue des Syriens, là dans celle des Latins, ailleurs aussi celle des Juifs eux-mêmes [...].

toa: era um modo de enfatizar a proteção que a dinastia recebia desse santo. A glória dos merovíngios era a glória de Martinho e, em consequência, a glória da igreja de Tours, da qual Gregório era o representante. Se os reis francos renunciassem à intercessão de Martinho, a *fortuna* da dinastia tenderia a desaparecer.

Todavia, não concordamos com Cândido da Silva quando este conclui que a personagem principal da comemoração de Orléans era Martinho, e não Gontrão. É claro que o santo era destaque nos eventos do dia, e o bispo de Tours salienta isso, mas a narrativa da *Historia Francorum* deixa claramente a entender que o rei franco era figura também central nas aclamações: como vimos no parágrafo anterior, a glorificação de Martinho era a glorificação de Gontrão e dos merovíngios, e vice-versa.

Por fim, é importante salientarmos a diversidade das línguas empregadas nos louvores ao santo e ao rei: Gregório indica os “sírios”, nome genérico no qual são inseridos os mercadores de origem oriental que habitavam as principais cidades francas. Além disso, há os latinos, que são basicamente a população galo-romana. Autores como Reydellet (1981, p. 426) apontam que sob o termo “latinos” deve-se também incluir os francos, que passaram a falar a língua romanizada do *populus* da Gália. Por fim, há até uma referência aos judeus, embora, no mesmo capítulo, Gregório acreditasse que seus louvores eram mais por interesse do que por genuína aclamação.¹⁴³ De qualquer modo, a descrição das diferentes linguagens é um forma de realçar o poderio e a glória de Gontrão.

Gontrão faleceu por volta de 592, ainda em vida de Gregório. Porém, como a *Historia Francorum* foi concluída em 591, não há menção nesta obra de seu falecimento. De qualquer modo, a memória deste soberano legada para a posteridade foi aquela construída pelo bispo de Tours. Vale a pena destacar uma passagem da crônica dita *de Fredegário*, escrita em meados do século VII, a respeito de Gontrão:

¹⁴³ Para Gregório, os judeus queriam que o rei lhes reconstruísse uma sinagoga destruída pela população de Orléans. O pedido foi negado por Gontrão (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VIII, c. 1).

Gontrão, rei dos francos, reinava então há vinte e três anos sobre o reino da Burgúndia, um reinado feliz, exercido com uma grande bondade: com os religiosos [membros do clero], ele se conduzia de modo semelhante a um religioso, e com os leudes [guarda pessoal do rei] se entendia maravilhosamente, ele demonstrava provas de liberalidade em suas esmolas aos indigentes e se mantinha no poder em meio a uma tal prosperidade que o conjunto das nações vizinhas não economizavam elogios a seu respeito (FREDEGÁRIO, *Crônica*, IV, c. 1, tradução nossa).¹⁴⁴

Temos aí uma construção amplamente baseada na *Historia Francorum*: um rei justo, piedoso, amigo dos bispos e dos pobres. Notemos que a “grande bondade” também aparece em Fredegário como um dos atributos principais de Gontrão: é o “bom rei” apresentado em contraste com as “iniquidades” de Chilperico. Tal dicotomia foi bastante presente na memória histórica dos dois personagens até nossos dias.

A DINASTIA MEROVÍNGIA: ROMANA, GERMÂNICA, SAGRADA?

Muito já se escreveu a respeito do caráter da realeza franca merovíngia. Seria tal realeza essencialmente germanizada? Ou ao contrário, os fundamentos dela seriam romanos? No decorrer deste capítulo, vimos as opiniões “germanistas” de Michel Rouche para o qual a autoridade dos príncipes merovíngios repousava apenas sobre fundamentos ditos germânicos, como o direito de conquista, a partilha territorial entre os herdeiros e o pertencimento ao clã merovíngio.

Contudo, é difícil definir o que conceituaria uma realeza como “germânica” em suas bases, principalmente porque tais características apontadas por Rouche foram também praticadas pelos romanos. O Império Romano formou-se, por exemplo, pela conquista progressiva das regiões mediterrâneas: se mais tarde, as autoridades imperiais estabeleceram negociações, usando a expressão de Hingley (2010, p. 91-92), com grupos dos lugares conquistados, visando à consolidação de seu poderio, tal processo se deu após a tomada militar de tais regiões.

¹⁴⁴ Gontran, roi des Francs, régnait alors depuis vingt-trois ans sur le royaume de Bourgogne, un règne heureux, exercé avec une grande bonté: avec les religieux, il se conduisait pareillement à un religieux, et avec les leudes, il s'entenda à merveille; il faisait preuve de libéralité dans ses aumônes aux indigents et se maintint au pouvoir au milieu d'une telle prospérité que l'ensemble des nations voisines ne tarissaient pas d'éloges à son propos.

Na Gália merovíngia, como vimos, Clóvis e seus sucessores não se impuseram através de um puro direito de conquista: eles agiam como representantes e continuadores da antiga autoridade romana, pois isso contribuía para legitimar sua autoridade.

Sobre as partilhas territoriais e a importância dada à dinastia, temos processos semelhantes no Império Romano, especialmente nos séculos IV e V. Constantino, por exemplo, dividiu os territórios imperiais entre seus herdeiros. Valentiniano I associou seu irmão Valente ao trono, enquanto Teodósio legou o governo do *orbis romanorum* a seus filhos Arcádio e Honório.

Assim, percebemos que características ditas “germânicas” da realeza franca eram praticadas entre os romanos. Além disso, os reinos germânicos do Ocidente tinham noções de legitimidade real que diferiam consideravelmente de suas contrapartidas francas: na Hispânia visigótica nunca houve o estabelecimento de uma dinastia duradoura, dada a oposição da nobreza. No máximo três gerações se sucediam no poder, antes da linha dinástica ser substituída, seja por eleição, revolta ou outro motivo.

Por outro lado, poderíamos concluir que as bases da autoridade merovíngia seriam em seu âmago romanas. Essa é a conclusão a que chega Cândido da Silva. Para este autor, os fundamentos do poderio dos merovíngios seriam romanos, de maneira especial a manutenção da *utilitas publica*. Porém, acreditamos que Cândido da Silva se equivoca ao relacionar às “origens romanas” das práticas reais francas toda a legitimidade de governar na Gália merovíngia. Vimos, também no decorrer deste capítulo, que a legitimidade de origem dinástica era fator fundamental para o exercício da autoridade real no *Regnum Francorum*. Até o “Nero” Chilperico nunca teve seu direito de governar contestado por Gregório, pois ele era membro do clã merovíngio.

Assim sendo, concordamos com as ideias de Wallace-Hadrill (1962, p. 209), para o qual a realeza franca merovíngia não era nem especificamente romana (o que não significa que tal realeza não tenha utilizado símbolos e práticas de origem imperial), nem especificamente germânica. Retomando o pensamento desse autor, concluímos que o mais apropriado para a realeza franca dos séculos V-VI não é

defini-la como “romanizada” ou “germanizada”, mas simplesmente como *realeza merovíngia*, termo que remete a sua especificidade, tanto em relação ao Império do Oriente, quanto em relação aos demais reinos germânicos.

Em relação a um possível caráter sagrado da realeza merovíngia, iniciamos tal análise com as palavras de Balandier (1972, p. 100), de que o poder nunca pode ser completamente esvaziado de seu conteúdo religioso, mesmo nas sociedades laicizadas politicamente. O que se dirá, então, da Antiguidade Tardia, período em que religião e poder mantinham estreitas relações? Mesmo autores da época que, à primeira vista, defendiam uma separação entre as duas esferas não pretendiam um afastamento total.

Tomemos o exemplo do bispo de Roma Gelásio I (492-496), contemporâneo de Clóvis. Este líder eclesiástico defendia que o poder temporal e o poder espiritual eram duas espadas que Deus havia dado aos homens para seu bom governo. O primeiro foi concedido aos reis (de maneira especial ao imperador do Oriente), enquanto o segundo era encargo da Igreja. A princípio, poderíamos concluir que Gelásio preconizava uma separação total entre a autoridade religiosa e a temporal, mas, ao prosseguir em seu discurso, o papa afirma que a responsabilidade sacerdotal é mais pesada, pois o clero, especialmente o episcopado, deve prestar contas a Deus, no Juízo Final, pelas ações dos governantes temporais (ARQUILLIÈRE, 2005, p. 26).

Percebemos, então, que na doutrina gelasiana não há ruptura de relações entre o temporal e o espiritual: este deve agir sobre o primeiro, no sentido de aconselhá-lo e guiá-lo nos caminhos desejados por Deus, para a salvação do povo em geral e do próprio governante. Tal concepção é estreitamente familiar àquela formulada pelos bispos da Gália nos séculos V e VI: a Realeza Cristã não foi exclusividade do episcopado do *Regnum Francorum*. Ideias bastante semelhantes eram difundidas pelos bispos de todo o Ocidente mediterrânico.¹⁴⁵

Balandier (1972, p. 105) também afirma que um poder sacralizado contém dois aspectos contraditórios: primeiramente a sacralização do poder como forma de promover a segurança, a prosperidade e a manutenção de uma sociedade. Contudo,

¹⁴⁵ Um exemplo é Isidoro de Sevilha, figura central do próximo capítulo.

a autoridade de um soberano, essa “força” concedida pelo divino, pode também ser um agente de destruição nas mãos erradas. Gregório de Tours acreditava que a dinastia merovíngia era instrumento de Deus para a formação, com Clóvis, e a manutenção, com seus sucessores, de uma Gália próspera e verdadeiramente cristã, sem os “erros” do arianismo e dos cultos pagãos. Porém os reis francos deviam ser aconselhados e admoestados pelos bispos, para que sua autoridade fosse usada para os fins agradáveis a Deus, fins esses que o episcopado, interlocutor privilegiado da Divindade, saberia melhor que ninguém. As imagens de Chilperico e Gontrão legadas pela *Historia Francorum* são emblemáticas nesse sentido: o primeiro monarca representa o aspecto destrutivo do poder: sem limites, movido por interesses egoístas, com ações que feriam diretamente os desígnios da mesma Providência que o pôs no trono. Já Gontrão é o exemplo do promovedor da paz e da felicidade em seu reino, por ser fiel à missão que lhe foi confiada.

Portanto, Gregório de Tours via a realeza merovíngia como estabelecida por Deus. Por esse motivo, a rebelião contra os príncipes dessa dinastia pode ser vista como uma espécie de sacrilégio: é um atentado contra a vontade divina. Percebemos esse aspecto no relato sobre Chilperico: mesmo tendo julgado negativamente esse rei no decorrer da obra, o bispo de Tours censurou vivamente os que fomentavam revoltas contra este e contra os demais soberanos francos.

Porém, o “legalismo merovíngio” de Gregório não significa uma afirmação de poder absoluto dos reis francos. Mais uma vez, Chilperico é emblemático: suas ações constantinianas de interferência nos assuntos da Igreja, confisco de terras e a promulgação de novos impostos são vivamente censuradas por este bispo, que louva, por sua vez, a moderação e prudência que Gontrão possuiria.

Sobre a estirpe merovíngia, vimos que o bispo de Tours a considerava estabelecida pela vontade divina para governar a Gália. Gregório aceita sem ressalvas o princípio da hereditariedade dinástica, considerando-a bem superior à monarquia eletiva dos visigodos (REYDELLET, 1981, p. 353-354), que, na visão do bispo, causa desordens e a morte de seus reis. Mas o reconhecimento de Gregório da legitimidade da dinastia merovíngia e a crença de que eram instrumentos da Providência significam que, para esse bispo, Clóvis e seus descendentes possuíam

caráter sacerdotal? Seriam os merovíngios a raiz dos famosos reis taumaturgos estudados por Bloch?

Nada na *Historia Francorum* indica que a realeza merovíngia fosse sacerdotal. Mesmo os príncipes francos que seguiam práticas constantinianas intervinham na Igreja não em matéria teológica: o foco eram as nomeações para o episcopado. O único soberano merovíngio que, até onde conhecemos, se aventurou em questões de doutrina foi Chilperico. Se os bispos, encabeçados por Gregório, já censuravam a intervenção real nas sés episcopais, a “teologia” de Chilperico recebeu críticas ainda mais severas.

Até mesmo o virtuoso Gontrão não era um rei-sacerdote. Se ele foi comparado a um bispo, deveu-se muito mais a uma preocupação desse monarca com a salvação de seu povo, do que a supostas prerrogativas sacerdotais. Seu milagre foi considerado manifestação de santidade pessoal, não de um caráter sagrado de sua família, constituindo assim um caso isolado no contexto dos merovíngios. Logo, os reis dessa dinastia não eram taumaturgos: o dom de curar só foi creditado aos reis francos no século XI, já sob os capetíngios (BLOCH, 2005, p. 57-58).

Tudo isso nos levaria a concluir que a realeza merovíngia, para Gregório de Tours, não era sagrada? Voltemos aos pressupostos sobre poder e sagrado definidos por Balandier e Silva no capítulo anterior. Segundo esses autores, a realeza sagrada possui três pressupostos fundamentais: a presença de uma teologia política, uma ação do soberano face ao sagrado e a existência de atributos e símbolos que ligam o poder ao sagrado (SILVA, 2003, p. 102).

Por teologia política entendemos concepções que ligam o poder político à realidade celeste. O bispo de Tours estabelece esse tipo de ligação quando constrói a imagem dos merovíngios como escolhidos da Providência. A missão dada por Deus a estes reis era a de garantir e manter o triunfo do catolicismo na Gália: o *Regnum* deveria professar a “verdadeira fé”, que garante o verdadeiro conhecimento de Deus. Logo, temos em Gregório uma teologia política: os príncipes francos devem seguir os conselhos do episcopado, para que possam cumprir a missão

confiada a eles pela Providência. Assim, toda a população da Gália seria conduzida à salvação.

A ação de um soberano em relação ao sagrado é definida por Silva como o direito que aquele possui de intervir em assuntos religiosos. Vimos, no decorrer do capítulo, que a intervenção dos reis francos nas questões internas da Igreja era procedimento bastante censurado pelo episcopado. Contudo, tais críticas não significavam que os príncipes merovíngios não deveriam, de acordo com os bispos, eximir-se de responsabilidades religiosas. Essas responsabilidades eram a de promover as condições para o pleno florescimento do catolicismo na Gália e a de impedir as ameaças à unidade da fé: pagãos e arianos, principalmente. Tal missão é de conteúdo eminentemente sagrado, pois foi, na visão de Gregório e dos bispos, designada por Deus aos merovíngios.

A respeito dos atributos de poder que ligam o governante ao sagrado, temos, para a Gália merovíngia, a numismática. Em uma seção anterior deste capítulo, analisamos as ações de Teodorico I e seu filho Teodeberto, que foram os primeiros dentre os reis francos a cunhar moedas baseadas nos modelos imperiais. Ora, as moedas de Constantinopla costumavam retratar o *basileus* com o nimbo e em posição frontal, característica antes reservada aos deuses. Ao se apropriarem desses símbolos, Teodorico e os demais reis merovíngios também assumiram para si o significado dos mesmos.

Além disso, a missão que os príncipes francos exerceriam em nome de Deus constitui em si mesma um atributo de ligação com o sagrado. Desse modo, a legitimidade real merovíngia tinha algo de sagrada, mesmo não sendo uma realeza sacerdotal. Vale a pena recordar que a relação entre os reis dessa dinastia e o sagrado era algo forte que foi preciso justamente a intervenção de um representante do sagrado na Terra, o papa Zacarias, para que tal ligação dos merovíngios com a Divindade fosse desacreditada.

Tal “intervenção do sagrado” tem relação com os acontecimentos que levaram à substituição da dinastia merovíngia pelos carolíngios. Pepino, o Breve,

mordomo do palácio do *Regnum Francorum*¹⁴⁶ escreveu uma carta ao papa Zacarias, perguntando quem teria o direito de ser rei: o que tem o título, mas não governa, ou o que não tem a dignidade, mas exerce efetivamente o papel do *rex*. A resposta de Zacarias deu parecer favorável à segunda opção: desse modo, Pepino pôde destronar o último merovíngio, em 751, e tornar-se rei.

Contudo, Pepino ainda não se sentia efetivamente seguro no trono. Três anos depois, o papa seguinte, Estêvão II, vem à corte franca buscando auxílio contra os lombardos. Em sua estadia junto a Pepino, Estêvão o unge com óleo santo e também aos dois filhos deste rei: Carlos¹⁴⁷ e Carlomano. O rito da unção não era novidade no Ocidente: foi praticado no reino visigodo desde pelo menos o ano 672, até a conquista muçulmana de 711. Na Gália, tal rito marca uma nova definição da legitimidade real. A importância do fator dinástico continuou, pois os monarcas eram descendentes de Pepino. Porém, mesmo com legitimidade dinástica reconhecida, o rei carolíngio precisava passar pelo rito da unção, para alcançar a legitimidade espiritual. Em relação aos merovíngios, tal legitimidade espiritual vinha de sua missão dada por Deus, missão essa que Gregório sempre lembrava aos príncipes seus contemporâneos. A partir do momento em que foram considerados inaptos para tal função, o seu direito de reinar sofreu sério revés, o que permitiu a mudança de dinastia. Os carolíngios assumiram para si a responsabilidade pelos destinos do *Regnum Francorum*.

¹⁴⁶ Também conhecido pelos nomes de prefeito do palácio e *maiordomus*. Trata-se de um cargo, exercido pelo nobre mais poderoso do reino, cuja responsabilidade era a de virtualmente governar o *Regnum* em nome do rei. A família de Pepino, o Breve, exercia a função havia quase cem anos à época da mudança de dinastia.

¹⁴⁷ O futuro Carlos Magno.

CAPÍTULO 3 – A LEGITIMIDADE DA REALEZA VISIGÓTICA EM ISIDORO DE SEVILHA

A FORMAÇÃO DO REINO VISIGÓTICO: DE TOULOUSE A TOLEDO

P D King, na introdução de sua obra *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, questiona o porquê de não haver tantos estudos sobre os visigodos como há sobre os francos e os anglo-saxões. O próprio autor responde à pergunta: para ele, há uma visão historiográfica de que a invasão muçulmana de 711 teria extirpado totalmente a herança gótica e isolado a Península Ibérica, inclusive os reinos cristãos que se formariam logo após, do resto do Ocidente mediterrânico. Todavia, uma análise mais profunda do reino visigótico e de suas características políticas, sociais e culturais nos permite verificar a importância de tal período não apenas para a história ibérica posterior, mas também para a Europa Ocidental como um todo.

A primeira unção de um rei conhecida no Ocidente foi a do visigodo Wamba, em 672. As obras de Isidoro, bispo de Sevilha, tanto as políticas e teológicas quanto as de história natural, alcançaram considerável influência no período medieval. O passado gótico foi amplamente reivindicado pelos reinos cristãos da Reconquista, que se consideravam seus herdeiros de direito (RUCQUOI, 1995, p. 132), legitimando assim as guerras contra os muçulmanos, numa tentativa de restaurar a “glória” de tal época.

Os contatos dos visigodos com o mundo romano vêm de data anterior à dos francos. A origem deste povo ainda não é conhecida com certeza: várias teorias já foram apresentadas para explicá-la. Sobre a asserção que considera o sul da atual Suécia como a terra natal dos godos, Goffart (1998, p. 34) recomenda muita cautela, embora diversos autores, como Ziegler (1930, p. 02) e Rucquoi (1995, p. 25) aceitem sem maiores críticas a origem escandinava dos mesmos.

Isidoro de Sevilha, em inícios do século VII, construiu uma genealogia bíblica para os godos, como os escritores cristãos da Antiguidade Tardia costumavam fazer. (POLIAKOV, 1974, p. 22). De acordo com o bispo sevilhano, os godos seriam

descendentes de Magog, filho de Jafé, filho de Noé (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 1). Este procedimento objetivava inseri-los na história do mundo como um todo, e também na história da salvação.

Apesar das origens nebulosas dos godos, estes, por volta do século III, se encontravam nas proximidades do Mar Negro, lançando ataques ao território imperial, chegando a provocar a morte, em batalha, do imperador Décio (251).¹⁴⁸ Por volta dessa época, dividiram-se em dois grupos principais: ostrogodos e visigodos. O primeiro grupo estabeleceu-se entre os rios Don e Dnieper, enquanto o segundo ocupou a Dácia.¹⁴⁹

Cerca de um século mais tarde, acontece um fato de importantes consequências: os godos são convertidos ao cristianismo, devido aos esforços de Wulfilas (ou Úlfilas), missionário de origem gótica, que chega a criar um alfabeto próprio para traduzir a Bíblia para a língua desse povo. Contudo, não se tratava do credo de Niceia, mas do cristianismo ariano. Esse foi um fator que por muito tempo dificultou a integração entre godos e romanos.

Por volta de 350, um evento de importantes consequências alteraria o *status quo* balcânico: nessa época os hunos chegaram das estepes da Ásia Central, destruindo o reino dos ostrogodos e pressionando as terras visigóticas. Estes, acudados, pedem asilo ao imperador romano oriental, Valente. O soberano os autoriza a atravessarem o Danúbio, em 375, e a se estabelecerem na Mésia. Porém, atritos entre os recém-chegados e as autoridades romanas, acusadas de explorarem os godos, culminaram na batalha de Adrianópolis (378), na qual os exércitos romanos foram massacrados, incluindo o imperador.

Após isso, o novo *basileus* Teodósio estabelece um *foedus* com os visigodos, na qual estes se comprometem a auxiliar na defesa do Império, em troca de seu estabelecimento numa das províncias sob controle romano (MITRE FERNÁNDEZ, 1968, p. 68). O pacto, porém, não impediu os visigodos de atacarem, por duas vezes, a Itália, levando ao célebre saque de Roma, em 410, liderado por Alarico.

¹⁴⁸ De fato, realizaram diversas incursões em território romano, atacando os Balcãs e a Grécia e saqueando cidades como Corinto, Atenas e Esparta.

¹⁴⁹ Não se sabe ao certo o significado desses nomes. A explicação tradicional é a seguinte: visigodos seriam os “godos do Oeste” (*West*) e ostrogodos os “godos do Leste” (*Ost*). Contudo, existe também a versão de que os dois nomes significam respectivamente “godos sábios” e “godos brilhantes”.

Ao deixarem a península italiana, após uma frustrada tentativa de atravessarem o Mediterrâneo para o norte da África, os visigodos fixaram-se no sul da Gália (Aquitânia), em torno da cidade de Toulouse (sul da atual França), onde o *foedus* é renovado. Porém, na prática, os visigodos eram independentes da corte de Ravena. No início do século VI, seus domínios estendiam-se do Rio Loire até o centro da Península Ibérica.

O reino de Toulouse já possuía considerável grau de organização, como o demonstram as duas coletâneas de leis promulgadas pelos reis Eurico (466-484) e seu filho Alarico II (484-507). O primeiro ordenou a compilação e organização das leis concernentes aos godos, o chamado *Código de Eurico*. Já Alarico, baseado no *Código Teodosiano*¹⁵⁰, publicou o *Breviário* que leva seu nome, com leis aplicáveis à população romana de seus domínios. Tal procedimento nos indica a existência de uma diferença jurídica entre os súditos de origem gótica e os galo-romanos, sendo que, para alguns autores, como Valverde Castro (2000, p. 117), tal separação contribuiu para uma falta de coesão interna no reino, facilitando a vitória dos francos na batalha de Vouillé (507). Além disso, a desestruturação sofrida pela monarquia visigótica nos anos pós-Vouillé também se deve à falta de uma teoria política claramente definida para a realeza visigótica, incluídas aí a função do rei e suas prerrogativas e a regra de sucessão monárquica: eletiva ou dinástica.

Tal inexistência de uma realeza claramente delimitada em suas atribuições durante o período toulousano não significa que não havia, nessa época, ações dos reis visigóticos no sentido de fortalecer a instituição monárquica: os códigos de leis citados no parágrafo anterior, promulgados sob iniciativa real, são exemplos desse processo. Contudo, a derrota em Vouillé provocou a desagregação de tal processo e a necessidade de uma reconfiguração das estruturas do poder real gótico, reconfiguração esta iniciada no reinado de Leovigildo.

¹⁵⁰ Código de leis em vigor no Império do Oriente desde inícios do século V.

LEOVIGILDO E O FORTALECIMENTO DO PODER REAL

No quesito espacial, a derrota de 507 significou a perda de quase todos os territórios gauleses e a transferência do centro de poder do reino para a Península Ibérica.¹⁵¹ Uma nova fase da história visigótica se iniciava: a do reino de Toledo, nome da cidade capital. Após cerca de meio século de grande instabilidade político-institucional, incluindo uma tutela ostrogoda sobre o *Regnum* (507-547), Leovigildo sobe ao trono. Seu reinado é um divisor de águas na história da realeza gótica, pois suas ações políticas, militares e religiosas convergiam para um mesmo objetivo: o fortalecimento da monarquia e da pessoa do rei, como a adoção de símbolos e prerrogativas imperiais.

Este monarca obteve juízo muito favorável dos cronistas hispânicos tardo-antigos. Isidoro de Sevilha, por exemplo, diz que suas “grandes virtudes” só foram ensombrecidas pelo “erro” do arianismo (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 49). A historiografia moderna sobre os visigodos também o tem em alta conta. Thompson (2007, p. 75), por exemplo, o considera o “restaurador” do poderio visigótico, com leis “admiráveis e lúcidas”, enquanto Ziegler (1930, p. 19) afirma que Leovigildo era o rei que os godos precisavam para que a monarquia enfraquecida pudesse se fortalecer. José Orlandis (1977, p. 94) também partilha de tais opiniões, considerando-o um dos “grandes reis da história gótica”.

As principais fontes a respeito do reinado de Leovigildo são três: em primeiro lugar temos a *Crônica*, escrita pelo bispo hispano-romano João de Bicláro, por volta de 590. O Biclarense, como o autor também é conhecido, foi contemporâneo dos acontecimentos desse reinado; sendo assim, sua obra é uma das melhores fontes de informações sobre Leovigildo. Na verdade, podemos definir a *Crônica* do Biclarense como uma crônica do reinado de Leovigildo, pois a obra se inicia com a subida deste rei ao trono e se encerra no terceiro ano de Recaredo, filho deste monarca. O bispo Isidoro de Sevilha, em sua *Historia Gothorum*, também nos apresenta seu perfil de Leovigildo e suas ações. Fora do âmbito ibérico, temos alguns capítulos que Gregório de Tours, em sua *Historia Francorum*, dedicou à Hispânia de Leovigildo. Os escritos de Gregório são interessantes na medida em

¹⁵¹ À exceção da Septimânia, no atual Languedoc francês, que permaneceu em mãos góticas até o final do reino.

que nos apresenta uma visão externa à Península Ibérica, permitindo-nos observar como as ações deste monarca eram interpretadas pelo episcopado da Gália.

Para melhor compreensão de tal “missão” empreendida por Leovigildo, vamos analisar a configuração de poder na Península Ibérica em meados do século VI: a realeza gótica estava enfraquecida, devido a, entre outros fatores, a turbulência da nobreza gótica, autora de várias conspirações que levaram à derrubada violenta de diversos reis visigodos dessa época. Um líder dessas facções nobres, Atanagildo, subiu ao trono em 551 com o auxílio militar de Constantinopla. Em consequência, temos a ocupação bizantina da faixa costeira sul da Península durante setenta anos. Além disso, no noroeste ibérico, o reino dos suevos ressurgiu fortalecido, sem contar a rivalidade com os francos do outro lado dos Pireneus. Tais problemas internos e externos levaram Leovigildo a empreender seu projeto de fortalecimento do poder real.

Antes de nos determos em tais ações de Leovigildo, é importante percebermos que as medidas tomadas por esse rei são relevantes para o tema de nossa dissertação, pois estas iniciam uma reconfiguração do poder real visigótico, processo que continua com Recaredo e seus sucessores. A contribuição do episcopado, em especial de Isidoro de Sevilha, é um importante fator nesse processo. Não podemos entender, por exemplo, a proclamação do monarca como “ungido do Senhor” no IV Concílio Toledano sem analisarmos o reinado de Leovigildo, seis décadas atrás.

Isso posto, voltemos às décadas de 570 e 580 e ao projeto de fortalecimento da realeza por Leovigildo: tais ações abrangiam os seguintes pontos: territorial, político, simbólico e religioso. No primeiro quesito, o rei visigodo considerava a presença bizantina no sul peninsular uma considerável ameaça à soberania gótica, empreendendo, desse modo, a retomada de algumas das cidades em mãos do governo de Constantinopla. Apesar de não conseguir ocupar muitas *civitas* importantes, Leovigildo consolidou o controle visigótico sobre as principais rotas de comunicação da Bética, além de garantir o domínio sobre o próspero vale do Guadalquivir, onde se situavam importantes centros urbanos como Córdoba e Sevilha.

Ainda no quesito territorial, Leovigildo, por volta do ano de 585, anexou o reino dos suevos aos seus domínios. Tal conquista não foi motivada apenas pela vontade de aumentar o território sob controle visigótico: para este rei, a presença sueva constituía ameaça para a estabilidade de seu *regnum*. Também é importante lembrarmos que, na rebelião de Hermenegildo, sobre a qual nos deteremos adiante, os suevos se aliaram aos revoltosos, fazendo incursões no território visigótico.

Leovigildo também lançou expedições punitivas contra os cântabros e os vascões, que habitavam a região montanhosa do extremo norte da península. Estes povos nunca foram completamente submetidos pelos romanos, nem pelos visigodos, e frequentemente saqueavam as terras setentrionais do domínio visigótico. Ao vencê-los, Leovigildo fundou a cidade de *Victoriacum* para celebrar o acontecimento. Contudo, ambos os povos, especialmente os vascões permaneceram pouco integrados ao reino dos visigodos, tendo estes se rebelado com frequência por todo o século VII (RUCQUOI, 1995, p. 31).¹⁵²

Em conjunto com tais empreendimentos militares, o monarca procurava reforçar as bases simbólicas do poder real visigótico. Como vimos no primeiro capítulo do presente trabalho, Leovigildo foi o primeiro monarca a cunhar moedas trazendo seu próprio nome e efígie, rompendo com o procedimento usual, que consistia em retratar o imperador do Oriente, numa vaga lembrança da precedência simbólica do *basileus* sobre o Mediterrâneo Ocidental. A iniciativa de Leovigildo também se insere no contexto de conflito com os bizantinos, que ocupavam o sul peninsular: a emissão monetária em seu próprio nome visava reforçar a ideia de que era o rei godo quem exercia a autoridade sobre a Hispânia, e não o imperador de Constantinopla.

No plano interno, as moedas constituíam um dos elementos reforçadores da figura e da autoridade reais. O principal objetivo de Leovigildo era elevar a figura do rei godo de um simples *primus inter pares* para uma posição proeminente no contexto da Hispânia visigótica.¹⁵³ Desse modo, o monarca procurava fortalecer sua posição em relação à nobreza hispano-goda, constantemente turbulenta e dividida em

¹⁵² Rodrigo, o último rei visigodo, se dirigia com suas tropas para sufocar mais uma revolta desses povos quando houve a invasão muçulmana de 711.

¹⁵³ *Primus inter pares* significa “primeiro entre iguais”.

facções, sempre prontas a tentar elevar ao trono o candidato de sua preferência, às vezes à custa da própria integridade do reino. O exemplo de Atanagildo e seu recurso aos bizantinos ainda era recente na memória de Leovigildo. Reforçar e fortalecer a posição do soberano era uma forma de diminuir o “perigo nobre”.

Nesse contexto também se insere a introdução do cerimonial de corte de inspiração baixo-imperial: uso do diadema e do manto púrpura, lembrando as ações de imperadores do final do século III, como Diocleciano. Porém, Leovigildo não se remetia a esse governante quando introduziu tais ritos na realeza gótica, mas sim aos imperadores seus contemporâneos. Vale lembrar que tal utilização de símbolos imperiais já acontecia há pelo menos um século no Ocidente: no capítulo anterior vimos Clóvis, rei dos francos, desfilar triunfalmente por Tours revestido de púrpura e portando um diadema.

A partir de agora nos deteremos na análise do pensamento de Isidoro de Sevilha. Isso não significa um abandono de nosso estudo do reinado de Leovigildo, pois este rei é um dos monarcas godos com maior destaque que se apresenta no âmbito da *Historia Gothorum* isidoriana.

O PERFIL TEÓRICO DO REI NAS *ETIMOLOGIAS* E NAS *SENTENÇAS*

Como vimos no primeiro capítulo do presente estudo, Isidoro de Sevilha não escreveu uma obra específica de pensamento político: este se encontra disperso em seus principais livros. Contudo, foi ele quem deu uma forma ao pensamento político do reino visigodo (MARTIN, 1996, p. 84).

Podemos classificar os escritos nos quais Isidoro apresenta suas ideias políticas em dois grupos principais: uma parte teórica, onde o bispo de Sevilha discorre sobre as virtudes próprias da dignidade real, e uma parte sobre o que caracteriza o bom e o mau soberano. Tais digressões se encontram nas *Etimologias* e nas *Sentenças*. Na sua *Historia Gothorum*, Isidoro traça breves perfis dos reis visigodos, avaliando suas condutas de acordo com seu pensamento sobre a realeza: esta constitui o que podemos chamar de parte “prática” da obra isidoriana, que analisaremos adiante.

Nas *Etimologias*, obra de caráter enciclopédico, na qual o bispo de Sevilha procurou reunir o saber disponível em seu tempo, encontramos trechos dedicados ao poder político, mais especificamente ao poder real:

O termo “rei” deriva de “reger”, como “sacerdote” de “sacrificar”. Não rege o que não corrige. O nome de rei se possui quando se age retamente, e se perde quando se age mal. Daí vem aquele provérbio que corria entre os antigos: “Serás rei se ages com retidão, se não ages desse modo, não o serás”. As virtudes régias são principalmente duas: a justiça e a piedade. Não obstante, é melhor louvar nos reis a piedade, pois a justiça, por sua própria essência, é severa. (ISIDORO DE SEVILHA, *Etim.*, IX, c. 3, v. 4-5, tradução nossa).¹⁵⁴

As ideias presentes nessa passagem são retomadas com maior profundidade nas *Sentenças*. Contudo, as linhas básicas do pensamento isidoriano sobre a realeza já estão presentes nas *Etimologias*: os reis têm esse nome porque sua função primordial é reger, governar os povos. Em Isidoro, os nomes carregam em si as definições essenciais das coisas, pessoas, cargos e lugares que denominam. Desse modo, o título de rei é antes um serviço, uma função, do que um privilégio. Governar significa agir com retidão, para o bem dos súditos e do reino. Se o monarca age mal, ele perde o título de rei, justamente porque está indo contra a própria essência do cargo real, que é governar com sabedoria e retidão.

Nessa passagem reside um dos problemas centrais dos estudos sobre a Hispânia visigótica: teria Isidoro dito que o mau soberano, que as fontes tardo-antigas denominam *tyrannus*, “tirano”, deve ser destronado, caso “não aja com retidão”?¹⁵⁵ É difícil chegar a uma conclusão, pois nas *Sentenças*, o bispo de Sevilha cria uma teoria para justificar a tirania, afirmando que, se o rei é ímpio, a culpa reside nos pecados do povo. Nessa obra (III, c. 48, v. 7), Isidoro retoma o que escreveu nas *Etimologias*, que “os reis receberam o nome [de rei] por *agir com*

¹⁵⁴ El término “rey” deriva de “regir”, como “sacerdote” de “sacrificar”. No “rige” o que no corrige. El nombre de rey se posee cuando se obra rectamente, y se pierde cuando se obra mal. De aquí aquel proverbio que corría entre los antiguos: “Serás rey si obras con rectitud; si no obras así, no lo serás”. Las virtudes regias son principalmente dos: la justicia y la piedad. No obstante, más suele alabar-se en los reyes la piedad, pues la justicia, por su propia esencia, es severa.

¹⁵⁵ De acordo com Isidoro, o nome tirano era inicialmente sinônimo de rei. Apenas mais tarde o termo foi aplicado exclusivamente aos reis “depravados e iníquos, que governam de modo cruel” (ISIDORO DE SEVILHA, *Etim.*, IX, c. 3, v. 19-20).

retidão, e, assim, conservam o nome de rei se agem retamente, e o perdem com o pecado” (tradução nossa, grifo nosso).¹⁵⁶

Contudo, no mesmo capítulo, o bispo de Sevilha, utilizando o pensamento paulino de que “Não há autoridade que não venha de Deus”,¹⁵⁷ afirma que “tanto a boa quanto a má potestade são instituídas por Deus; mas a boa sendo Ele favorável, a má estando irado” (ISIDORO DE SEVILHA, *Sentenças*, III, c. 48, v. 10, tradução nossa).¹⁵⁸ Isidoro também utiliza passagens da Escritura para justificar essa ideia: o bispo cita o livro de *Oseias* (13, 11), a passagem em que Deus censura Israel por seus pecados dizendo: “Eu te dou um rei em minha ira”. Assim, os reis tirânicos são um castigo de Deus pelas iniquidades do povo: este tem o governante que merece (REYDELLET, 1981, p. 583). O bispo de Sevilha afirma que um rei pode mudar de conduta e se comportar tiranicamente, caso o povo se comporte mal: “Às vezes, até os reis mudam de conduta por causa das maldades do povo, e os que antes pareciam ser bons, ao subir ao trono, tornam-se iníquos. (ISIDORO DE SEVILHA, *Sent.*, III, c. 48, v. 11) ¹⁵⁹.

As contradições e dubiedades presentes no pensamento isidoriano sobre o mau soberano foram postas à tona ainda em tempos de Isidoro, no IV Concílio de Toledo, celebrado em 633. Um dos motivos para a reunião de tal sínodo, como veremos mais profundamente a seguir, foi decidir o que se fazer com Suinthila, o antigo rei, destronado dois anos antes pelo atual monarca Sisenando. Suinthila é acusado de agir tiranicamente, principalmente para com os pobres. Mas, de acordo com Isidoro, a responsabilidade do mau governante recai sobre os pecados do povo, sem contar que o bispo também afirma que toda autoridade vem de Deus, inclusive as más. Contudo, nas *Etimologias* e também nas *Sentenças*, Isidoro diz que o monarca iníquo perde o nome de rei. No final do presente capítulo nos deteremos mais profundamente nessa questão.

¹⁵⁶ Los reyes han recibido el nombre por obrar con rectitud, y así, uno conserva el nombre de rey si obra rectamente, y lo pierde con el pecado.

¹⁵⁷ Rm 13,1.

¹⁵⁸ Tanto la buena cuanto la mala potestad son instituidas por Dios; mas la buena siendo el favorable, la mala estando airado.

¹⁵⁹ A veces, hasta los reyes mudan de conducta a causa de las maldades del pueblo, y los que antes parecían ser buenos, al subir al trono se hacen inicuos.

A respeito das virtudes reais, Isidoro de Sevilha apresenta a justiça e a piedade como as principais. Contudo, a piedade está acima da justiça, pois a primeira modera a severidade da segunda. A manifestação da *pietas* do monarca não se dá apenas na ajuda e proteção aos pobres, ou seja, na compaixão para com os indefesos, mas também na clemência para com os que fazem o mal. É nesse quesito que a *pietas* se mostra companheira inseparável da *iustitia*, pois:

Devolver mal por mal é a alternativa da justiça, mas quem une a clemência à justiça não devolve mal por mal aos culpados, porém, no lugar do mal, responde às ofensas com o bem (ISIDORO DE SEVILHA, Sent., III, c. 50, v. 3) 160

Isidoro prossegue afirmando que os monarcas devem usar de clemência até mesmo com aqueles que conspiraram contra ele. No plano político, acreditamos que tal exortação à piedade para com possíveis conspiradores se deva a um desejo de estabilidade: reprimi-los com excessiva severidade poderia justamente provocar o efeito contrário, ou seja, o recrudescimento de revoltas.

O bispo de Sevilha retoma o pensamento romano sobre a justiça, uma das principais qualidades de um monarca, e a une com o tema bíblico da piedade divina. O rei, ao exercer a *pietas* em seu governo, se assemelha a Deus que: “nunca nos trata conforme nossos pecados, nem nos devolve segundo as nossas faltas” (SI 103,10).

Contudo percebemos que a figura do rei, nas obras de Isidoro, nunca é despida de seu caráter coercitivo, podemos dizer até amedrontador, pois, apesar das exortações isidorianas ao exercício da piedade, o autor constantemente enfoca que o medo das punições que o monarca pode impor é grande aliado no sentido de promover o bom comportamento dos súditos. Nas palavras do bispo de Sevilha:

[...] o justo Deus dispôs da vida dos homens, constituindo a uns servos e a outros senhores, a fim de que a licenciosidade dos súditos para agir mal fosse reprimida com o poder dos soberanos. Porque se todos

¹⁶⁰ Devolver mal por mal es la alternativa de la justicia; mas quien une la clemencia a la justicia, no devuelve mal por mal a los culpables, sino que, en lugar del mal, responde las ofensas con el bien.

estivessem sem temor, quem haveria que pudesse apartar o outro do mal? (ISIDORO DE SEVILHA, *Sent.*, III, c. 47, v. 1).¹⁶¹

Diante disso, a coerção é necessária, segundo Isidoro, para apartar o ser humano da iniquidade. Mesmo com o batismo lavando a mancha da culpa original, o homem conservaria ainda sua propensão a pecar. A autoridade coercitiva do rei surge como uma solução divina para tal fraqueza, legitimando até mesmo as realezas pagãs anteriores a Cristo, pois estas levavam, através do medo do castigo, o povo a viver uma vida digna em obediência às leis (ISIDORO DE SEVILHA, *Sent.*, III, c. 47, v. 1).

Nesse quesito percebe-se a herança agostiniana de Isidoro, pois o bispo de Hipona já escrevia a esse respeito em inícios do século V: Deus teria instituído as autoridades terrenas que, através das leis e do poder coercitivo e punitivo, impediriam as pessoas de se entregarem ao mal e ao pecado (ARQUILLIÈRE, 2005, p. 99).

Além desse papel coercitivo, o monarca também possui uma série de deveres: primeiramente o de respeitar as leis: o rei deve ser o primeiro cumpridor destas, não podendo ignorá-las ou desviá-las em proveito próprio. Assim, o príncipe não está acima das leis, ou seja, a ideia do soberano como *lex animata* (a “lei viva”), presente no Império do Oriente, não se encontra no pensamento de Isidoro (REYDELLET, 1981, p. 594).¹⁶² O monarca é o maior legislador em seu reino, e por isso mesmo deve ser o primeiro a cumprir as leis e garantir que estas sejam observadas por toda a população (CAZIER, 1994, p. 249). Encontramos aí uma herança romana em Isidoro, mas não a baixo-imperial, e sim a do final da República e começo do Império, em que o *imperator* não era considerado como estando acima das leis (SILVA, 2003, p. 104).

Além disso, o monarca que respeita as leis é um exemplo a ser seguido pelos súditos, um modelo de conduta que podemos chamar de cristã, pois o bom cristão é cumpridor das leis. Ao cumpri-las, o rei torna-se testemunho do temor a Deus, sendo

¹⁶¹ [...] el justo Dios dispuso la vida de los hombres, constituyendo a unos siervos y a otros señores a fin de que la licencia de los súbditos para obrar mal fuese reprimida con el poder de los soberanos. Porque si todos estuviesen sin temor, ¿quién habría que pudiese apartar a otro del mal?

¹⁶² *Lex animata*, em grego *auto nomos*, é a concepção de que o soberano é a encarnação da lei, sendo sua personificação (SILVA, 2003, p. 109).

assim um complemento à predicação da palavra divina, função por excelência do episcopado. Os bispos pregam o Evangelho com palavras, e o rei deve “anunciá-lo” através de uma boa conduta (CAZIER, 1994, p 250).

A respeito das relações entre o monarca e a Igreja, o bispo de Sevilha apresenta o príncipe como o defensor da fé, responsável por proteger o clero e os fiéis de quaisquer ameaças externas ou internas (ameaças de heresia, pagãos e judeus), além de auxiliar a Igreja em sua missão de guiar o povo nos caminhos da salvação.

Podemos então, concluir que Isidoro defendia uma prática cesaropapista, como acontecia na Constantinopla de sua época? Ao analisarmos as *Sentenças*, vemos que o bispo de Sevilha defendia uma submissão dos reis à disciplina religiosa:

As potestades seculares estão submetidas à disciplina religiosa e, apesar de gozarem da soberania real, estão obrigados pelo vínculo da fé, a fim de proclamar em suas leis a fé em Cristo e conservar com os bons costumes a profissão de fé (ISIDORO DE SEVILHA, *Sent.*, III, c. 51, v. 3).¹⁶³

Tal “submissão” não significa uma hierocracia, ou seja, um governo do episcopado, com o rei mero títere deste grupo. O que se espera do monarca é que ele seja ortodoxo, seguindo a doutrina definida em Nicéia e demais concílios ecumênicos, além de ouvir e pôr em prática os conselhos dos bispos, para que, desse modo, seu governo seja próspero. Isidoro também não é partidário de uma teocracia nos moldes do Império do Oriente, em que o *basileus* intervinha em matéria doutrinal. O rei deve ser o primeiro e principal aliado da Igreja, mas aquele não deve interferir nos assuntos internos desta. Somente em uma situação, tal ingerência é permitida:

Os príncipes seculares conservam às vezes, dentro da Igreja, as prerrogativas do poder recebido, para proteger com este mesmo poder a disciplina eclesiástica. Ademais, não seriam necessários na Igreja estes poderes, a não ser que imponham, pelo medo da disciplina, o que o

¹⁶³ Las potestades seculares están sometidas a la disciplina religiosa, y, aunque gocen de la soberanía real, se hallan obligados por el vínculo de la fe, a fin de proclamar en sus leyes la fe en Cristo y conservar con las buenas costumbres la profesión de la fe.

sacerdote não pode conseguir pela pregação da palavra (ISIDORO DE SEVILHA, *Sent.*, III, c. 51, v. 4).¹⁶⁴

É interessante compararmos o pensamento do bispo de Sevilha com o episcopado da Gália merovíngia contemporânea. Os bispos galo-francos também preconizam o auxílio real à Igreja, em sua missão de conduzir os súditos nos caminhos do Evangelho. Além disso, o episcopado dos dois lados dos Pireneus exorta seus monarcas a ouvir e seguir as recomendações dos bispos, aplicando-as em suas práticas de governo. Vimos, no capítulo anterior, como Gregório de Tours elogia o rei Gontrão por sua obediência aos conselhos do episcopado.

Isidoro ilustra suas ideias a respeito do poder real apresentando modelos veterotestamentários do bom e do mau soberano. Davi é a figura do bom governante: o rei de Israel é humilde, não se vangloria de seus méritos e realizações, mas quanto mais se eleva, mais se humilha diante de Deus e dos homens. Mesmo quando pecou, Davi reconheceu seu erro e implorou o perdão divino. Reydellet (1981, p. 561) afirma que este rei não desempenha papel importante na obra isidoriana, entretanto não concordamos com tal posicionamento: entendemos que Davi, apesar de ser citado apenas em um trecho das *Sentenças*, é personagem de importância no pensamento de Isidoro, pois ele reúne em si todas as virtudes apregoadas por Isidoro.

O modelo bíblico do mau soberano é, para Isidoro, Jeroboão, rei das dez tribos do Norte.¹⁶⁵ O bispo de Sevilha se utiliza do exemplo desse monarca para mostrar que os maus reis cometem um duplo mal com suas ações iníquas: atraem a condenação para si próprios e para os súditos, pois o governante que peca também incentiva o povo a pecar. Os *Livros dos Reis* apresentam o Reino do Norte sob uma perspectiva negativa: todos os seus reis praticam ações desagradáveis a Deus, especialmente a idolatria, sendo que, mesmo com o fim da linhagem de

¹⁶⁴ Los príncipes seculares conservan a veces dentro de la Iglesia las prerrogativas del poder recibido para proteger con este mismo poder la disciplina eclesiástica. Por lo demás, no serían necesarios en la Iglesia estos poderes a no ser que impongan, por el miedo a la disciplina, lo que el sacerdote no puede conseguir por la predicación de la doctrina.

¹⁶⁵ Após a morte de Salomão, ocorre uma cisão no reino de Israel, segundo relatado em I Rs 12: as dez tribos do Norte se separam da autoridade de Jerusalém, sendo governados por Jeroboão. Duas tribos do Sul permanecem governadas pela dinastia davídica, representada por Roboão, filho de Salomão.

Jeroboão, este rei é sempre apontado como o que introduziu e incentivou tais práticas idolátricas entre o povo de Israel.¹⁶⁶

Davi e Jeroboão: o bom e o mau soberano. Os seus perfis apresentados na Bíblia são o modelo a partir do qual Isidoro constrói os perfis dos reis visigodos presentes na *Historia Gothorum*, sobre a qual falaremos a seguir.

OS PERFIS REAIS NA *HISTORIA GOTHORUM*: LEOVIGILDO

A partir desse ponto, procederemos com a análise de alguns perfis reais apresentados na *Historia Gothorum*, começando por Leovigildo. Vimos no início do capítulo que o bispo de Sevilha tem, em geral, um juízo positivo a respeito deste monarca, embora apresente algumas críticas ao mesmo. Por exemplo, de acordo com Isidoro, Leovigildo teria perseguido a nobreza, desterrado muitos de suas fileiras, executando alguns e confiscado seus bens:

Foi também pernicioso para com alguns dos seus, pois a todos que via que eram muito nobres e poderosos, ou lhes cortou a cabeça ou os enviou, proscritos, ao desterro. Este também enriqueceu o fisco e aumentou o erário com a espoliação dos cidadãos e os despojos dos inimigos (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 51).¹⁶⁷

Não encontramos tal afirmação na *Crônica* do Biclarense. Uma provável razão para isso é o fato de que essa obra foi escrita nos começos do reinado de Recaredo, poucos anos depois da suposta perseguição aos nobres feita por Leovigildo. O ambiente na corte de Recaredo era de conciliação e busca de entendimento entre rei, nobreza e episcopado. Assim, relembrar as ações de Leovigildo em detrimento da nobreza não seria conveniente. Já Isidoro compôs a *Historia Gothorum* cerca de quatro décadas depois desses acontecimentos e, além disso, esta obra está imbuída de um “valor exemplar”, ou seja, de modelos de boas e más ações praticadas pelos monarcas godos. Desse modo, o bispo de Sevilha

¹⁶⁶ Nos *Livros dos Reis*, ao descrever os pecados dos monarcas de Israel, sempre é adicionada a seguinte expressão, com algumas variantes: “[o rei citado] fez o mal aos olhos do Senhor, imitando a conduta de Jeroboão e o pecado que fizera, levando Israel a pecar” (cf. I Rs 16, 19).

¹⁶⁷ Fue también pernicioso para algunos de los suyos, pues a todos los que vio que eran muy nobles y poderosos, o bien les cortó la cabeza, o bien los envió al destierro proscritos. Este enriqueció también el fisco y aumentó el erario con la expoliación de los ciudadanos y los despojos de los enemigos.

procurava demonstrar que esse tipo de ação era prejudicial ao reino como um todo, pois causava instabilidade: notemos os termos “pernicioso” e “espoliação” utilizados por Isidoro.

Contudo, de maneira geral, Isidoro de Sevilha, como já mencionamos, tem uma visão positiva de Leovigildo, pois este contribuiu de forma importante para o fortalecimento da Hispânia visigótica. Se na década de 620 o bispo de Sevilha pôde exaltar o “casamento feliz” dos godos com a Hispânia, ele reconhece que as ações de Leovigildo foram essenciais para que tal “matrimônio” se realizasse de forma plena.

A crítica isidoriana a Leovigildo se dirige ao seu arianismo. É importante percebermos que o projeto unificador deste rei também passava pelo plano religioso. O monarca intencionava unificar a península sob o cristianismo ariano, professado por grande parte dos visigodos.¹⁶⁸ O pretexto para tal ação deste rei foi a eclosão da revolta de seu filho Hermenegildo, por volta de 579. Leovigildo associou seus dois filhos, Hermenegildo e Recaredo ao governo do reino. O procedimento era bastante usual no Baixo Império Romano e em Constantinopla, sendo que o rei visigodo provavelmente baseou-se nesse costume imperial.¹⁶⁹ De qualquer modo, a associação de mais um indivíduo ao trono não era novidade na Hispânia visigótica: foi assim que o próprio Leovigildo tornou-se rei. O irmão deste, Liuva I, o associou ao trono pouco depois de sua ascensão em 567. Tal prática objetivava facilitar a administração do reino, além de fortalecer a autoridade do monarca “sênior”, ao confiar uma parte de seus domínios a alguém de sua confiança. No caso de Leovigildo e seus filhos, podemos acrescentar também o desejo deste de que Hermenegildo e Recaredo obtivessem experiência em governar, além de promover uma continuidade dinástica

¹⁶⁸ Não se pode afirmar que todos os visigodos professavam o arianismo. Como exemplo, temos Masona, bispo de Mérida, que se opôs à política pró-ariana de Leovigildo. Autores como Pablo Rubiano (1960, p. 07) levantam a possibilidade de João de Bícilaro ser de origem gótica.

¹⁶⁹ Garcia Moreno (2008, p. 119) acredita que Leovigildo baseou-se na Tetrarquia de Diocleciano ao associar seus filhos ao trono. Contudo, não concordamos com esse autor, pois não existe nenhuma indicação de que o rei visigodo seria um “augusto”, enquanto Hermenegildo e Recaredo, “césares”. Além disso, não se tem notícia de nenhuma intenção de Leovigildo em abdicar, após certo tempo de reinado, em favor de seus filhos, como Diocleciano havia estabelecido ao instituir o governo tetrárquico.

Desse modo, a Hermenegildo foi confiada a Bética, região mais urbanizada e próspera dos domínios visigóticos. Estabelecido na cidade de Sevilha, Hermenegildo, pouco tempo depois, declara-se católico e se rebela contra a autoridade de seu pai, iniciando uma revolta que durará vários anos.

Mas quais seriam as razões que motivaram Hermenegildo a rebelar-se? João de Bicláro e Isidoro de Sevilha silenciam sobre o assunto: apenas dizem que o príncipe pegou em armas contra seu pai. Já Gregório de Tours dá a seguinte versão:

Hermenegildo casou-se, num arranjo dinástico, com Ingunda, uma princesa franca católica. Esta era pressionada pela rainha Gosvinta, segunda esposa de Leovigildo, a tornar-se ariana. Teria sido por causa dessa “perseguição” que Hermenegildo se estabeleceu em Sevilha, numa forma de preservar Ingunda. Nessa cidade, devido aos esforços da rainha, o príncipe visigodo abjurou do arianismo, adotando o credo niceno.¹⁷⁰ Pouco tempo depois, Hermenegildo se rebela contra a “tirania ariana” de seu pai. Tal narrativa se encontra dispersa no decorrer da *Historia Francorum* (V, c. 38; VI, c. 33, 43; VIII, c. 28).

Antes de prosseguirmos no relato da *Historia Francorum*, vamos analisar os motivos que levaram ao estabelecimento de Hermenegildo em Sevilha. Autores como Garcia Moreno (2008, p. 122) acreditam que as razões religiosas foram fundamentais para tal acontecimento, assim como para a eclosão da rebelião. Contudo, não concordamos com tais conclusões, pois, se Leovigildo estivesse realmente preocupado com alguma “agitação” causada por seu filho, certamente não o teria mandado para a Bética, região de grande importância para o *Regnum Visigothorum*, devido à pujança econômico-cultural de suas cidades. Além disso, a Bética fazia fronteira com as possessões bizantinas na península, tendo assim grande importância estratégica.

Desse modo, a presença de Hermenegildo na Bética tinha como objetivo administrá-la em nome de Toledo e reforçar a vigilância e a defesa contra um possível ataque bizantino. Leovigildo não confiaria essa importante tarefa a alguém cuja fidelidade estava sob suspeita.

¹⁷⁰ É interessante que Gregório não cita o nome de Leandro, bispo de Sevilha, que desempenhou papel importante na conversão e na revolta de Hermenegildo.

A narrativa de Gregório de Tours é interessante, pois não está submetida ao “voto de silêncio” presente nas obras de Isidoro e do Biclarense.¹⁷¹ O bispo galoromano vê Leovigildo como um herético perseguidor da verdadeira fé. Apesar de Gosvinta ser a verdadeira instigadora da suposta perseguição, o rei visigodo também é culpado por tomar parte nesta empreitada anti-católica.

Quando as tropas reais vencem Hermenegildo, o rei lhe oferece uma chance de rendição, prometendo não lhe fazer nenhum mal. O príncipe aceita a oferta do pai e se apresenta diante de Leovigildo. Porém:

O pai, tomando-o nos braços, o beija, e, depois de o ter acalmado com palavras amáveis, o conduz ao acampamento e lá, esquecendo seu juramento, fez um sinal aos seus homens e [...] o despoja de suas vestes, dando-lhe uma vestimenta sórdida [...] o envia ao exílio com apenas um único jovem doméstico (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, V, c. 38, tradução nossa).¹⁷²

A passagem é baseada nos relatos evangélicos sobre a traição de Judas.¹⁷³ Mais adiante, no capítulo 28 do *Livro VIII*, o bispo de Tours relata, de maneira tácita, o assassinato de Hermenegildo. Para o autor da *Historia Francorum*, Leovigildo foi o mandante. Entre os cronistas hispânicos, João de Bicláro não menciona a participação do monarca: o Biclarense atribui a um certo Sisberto, provavelmente um nobre (JOÃO DE BÍCLARO, *Cron.*, c. 19), a responsabilidade pela morte de Hermenegildo. Isidoro de Sevilha, por sua vez, nem faz referência ao assassinato, simplesmente escreve que Leovigildo venceu seu filho, que “queria usurpar-lhe o mando” (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 49). Voltaremos mais adiante ao epíteto de “usurpador” dado a Hermenegildo.

Ao lermos o relato da *Historia Francorum*, poderíamos pensar que o autor simpatiza com a causa de Hermenegildo, além de apiedar-se de seu triste fim. Contudo, Gregório, de maneira que podemos considerar surpreendente, se levarmos em conta seu ódio pelo arianismo e sua visão negativa dos visigodos, não tem

¹⁷¹ A revolta de Hermenegildo foi pouco citada no decorrer do reino visigodo católico, a não ser para criticá-la duramente.

¹⁷² Le père, l'ayant pris dans ses bras, lui donna un baiser et après l'avoir calmé par des paroles aimables, il le conduisait dans le camp et là, oubliant son serment, il fit signe à ses hommes et [...] il le dépouilla de ses habits et l'habilla d'un vêtement sordide, [...] l'envoya en exil avec un seul jeune domestique.

¹⁷³ Mt 26,47-49; Mc 14,43-45; Lc 22,47-48.

Hermenegildo como mártir. Ao contrário, o bispo de Tours o condena vivamente por ter se rebelado contra o pai:

Ele não sabia, o miserável, que um julgamento divino o ameaçava, ele que nutria tais propósitos contra um pai, mesmo herético (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, VI, c. 43, tradução nossa).¹⁷⁴

Assim sendo, Hermenegildo é considerado um tirano (*tyrannus*), o termo Tardo-Antigo usado para designar os que se apropriam ou tentam se apropriar do poder de forma ilegítima. Ao príncipe visigodo é dado esse epíteto porque este se rebelou contra o monarca legitimamente estabelecido. Não importa se Leovigildo professava o cristianismo ariano: ele era o rei. Tentar destroná-lo, além de constituir um ato de traição, também trazia prejuízos ao reino como um todo, por causa dos conflitos armados que se seguiram.

É interessante compararmos Leovigildo com o franco Chilperico. Os dois são reis criticados por Gregório: o primeiro por seu arianismo e sua perseguição aos “verdadeiros” cristãos, o segundo pela sua oposição ao episcopado, como vimos no capítulo anterior. Porém, o direito de governar de ambos não é contestado: Gregório os considera monarcas legítimos.¹⁷⁵

Nos parágrafos anteriores, mencionamos um “voto de silêncio” do episcopado hispano-romano sobre a revolta de Hermenegildo. Não é apenas um silêncio, trata-se também da condenação póstuma do príncipe, designado como “usurpador” e “tirano” (ANDRADE FILHO, 2003, p. 07). Agora nos deteremos mais a fundo sobre as razões de tal procedimento por parte dos bispos ibéricos.

Tanto a *Crônica* do Biclarense quanto a *Historia Gothorum* de Isidoro foram escritas quando os reis visigodos já haviam adotado o catolicismo, em detrimento do arianismo. À primeira vista, poderíamos concluir que isso autorizaria os dois autores a celebrarem a memória de Hermenegildo como um mártir da fé. Mas não foi isso que aconteceu: este foi veementemente condenado pelos bispos.

¹⁷⁴ Il ne savait pas, le misérable, qu'un jugement divin le menaçait, lui que méditait de tels desseins contre un père, même hérétique.

¹⁷⁵ No capítulo anterior vimos como Gregório censura vivamente Meroveu, filho de Chilperico, porque se revoltou contra o pai.

João de Bicláro compôs sua obra no tempo de Recaredo, o primeiro monarca godo católico. Ora, a adoção do catolicismo pelos visigodos era acontecimento muito recente, pois a *Crônica* foi completada passados apenas três ou quatro anos da conversão, ocorrida por volta de 586-587. Recaredo teve que enfrentar reações pró-arianas, nas quais Gosvinta estava envolvida. Considerar Hermenegildo como um mártir da fé católica seria o mesmo que aprovar o seu ato de rebelião, o que poderia incentivar novas conjuras contra Recaredo. Além disso, posicionar-se a favor de Hermenegildo seria, conseqüentemente, colocar-se contra Recaredo, pois este permaneceu ao lado de Leovigildo quando da revolta de seu irmão mais velho.

Chegamos a um dos pontos centrais do pensamento político episcopal da época de Isidoro: a busca por uma estabilidade da instituição monárquica visigótica e a condenação enfática do *tyrannus*, isto é, daquele que sobe ao poder de forma ilegítima. O mal causado pelo *tyrannus* não se restringe ao seu desrespeito pelas formas habituais de sucessão, mas também se manifesta pela turbulência e destruições que os golpes e conflitos civis causam no reino e em sua população. É por esses dois motivos (desrespeito às normas legais e instabilidade causada ao reino) que Hermenegildo é condenado.

Assim, ao qualificar Hermenegildo como *tyrannus*, o bispo de Sevilha estava alertando a nobreza hispano-goda a não pegar em armas contra o rei: toda revolta é um pecado contra Deus e contra o rei, ainda que o revoltoso afirme lutar em defesa da fé católica.

RECAREDO E O MODELO DE BOM REI

Leovigildo foi sucedido por seu filho Recaredo, em 586. Este é o rei que se converteu ao catolicismo, e por isso mereceu, de acordo com Isidoro, lugar especial no contexto da *Historia Gothorum*:

Na era 623, no terceiro ano do império de Maurício, morto Leovigildo, foi coroado seu filho Recaredo.¹⁷⁶ Estava dotado de um grande respeito à religião e era muito diferente se seu pai em costumes, pois o pai era

¹⁷⁶ Isidoro utiliza, na datação dos anos, a contagem conhecida como “era hispânica”, que se inicia em 38 a.C.

irreligioso e muito inclinado à guerra, ele [Recaredo] era piedoso pela fé e preclaro pela paz; aquele dilatava o império de sua nação com o emprego das armas, este iria engrandecê-lo mais gloriosamente com o troféu da fé. Desde o começo mesmo de seu reinado, Recaredo se converteu, em efeito, à fé católica, e levou ao culto da verdadeira fé a toda a nação gótica, apagando assim a mancha de um erro enraizado. (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 52, tradução nossa).¹⁷⁷

Assim se inicia o relato isidoriano sobre Recaredo. É um relato breve, bem ao estilo da *Historia Gothorum*, porém ocupa um espaço considerável, se levarmos em consideração os demais perfis reais presentes na obra. Logo nas linhas iniciais, o bispo de Sevilha indica a principal razão de seu elogio a Recaredo: o seu “grande respeito à religião”, ou seja, ao catolicismo. Sua conversão ao credo niceno apagou a única “mancha” que, por mais de dois séculos, assombrou a virtuosidade do povo visigodo: o arianismo. O pecado do imperador romano Valente, aquele que destruiu a “pureza edênica” dos godos ao induzir-lhes ao arianismo, foi expiado por Recaredo. Assim, o casamento da Hispânia com os godos pode se realizar plenamente, pois a “imaculada” terra hispânica só pode aceitar um esposo também puro. Com a abjuração do arianismo, os visigodos se livraram dessa “sujeira” que maculava sua nobreza.

João de Bicláro, em sua Crônica composta poucos anos após esse evento, nos transmite detalhes adicionais, como uma reunião de bispos arianos convocada por Recaredo, com o objetivo de fazê-los aceitar a fé de Niceia:

Recaredo, no primeiro ano de seu reinado, no décimo mês, se faz católico, com a ajuda de Deus e tendo se dirigido aos sacerdotes da seita ariana em uma sábia conversação, mais pela razão do que pela força, faz com que se convertam à fé católica, e chama a todo o povo dos godos e dos suevos à unidade e à paz da Igreja Cristã (JOÃO DE BÍCLARO, *Cron.*, c. 21, tradução nossa).¹⁷⁸

Gregório de Tours é mais detalhista. Ele também relata a reunião dos bispos arianos por ordem de Recaredo; porém, na versão da *Historia Francorum*, isso teria

¹⁷⁷ En la era DCXXVIII, en el año tercero del imperio de Mauricio, muerto Leovigildo, fue coronado su hijo Recaredo. Estaba dotado de un gran respeto a la religión y era muy distinto de su padre en costumbres, pues el padre era irreligioso y muy inclinado a la guerra, él [Recaredo] era piadoso por la fe y preclaro por la paz; aquél dilataba el imperio de su nación con el empleo de las armas, éste iba a engrandecerlo más gloriosamente con el trofeo de la fe. Desde el comienzo mismo de su reinado Recaredo se convirtió, en efecto, a la fe católica y llevó al culto de la verdadera fe a toda la nación gótica, borrando así la mancha de un error enraizado.

¹⁷⁸ Recaredo, en el primer año de su reinado, en el decimo mes, se hace católico, con la ayuda de Dios y habiendo-se dirigido a los sacerdotes de la secta arriana en una sabia conversación, más por la razón que por la fuerza, hace que se conviertan a la fe católica, y llama a todo el pueblo de los Godos y de los Suevos a la unidad y a la paz de la Iglesia Cristiana.

acontecido antes da conversão deste rei. A pauta da assembleia consistiria em justamente decidir se o catolicismo seria ou não adotado:

Na mesma época, na Hispânia, o rei Recaredo, tocado pela misericórdia divina, convocou os bispos de sua religião e lhes disse: “Porque entre vós e os bispos que se dizem católicos o conflito se arrasta constantemente e, visto que graças à fé deles, eles realizam muitos milagres, porque vocês não podem fazer nada disso?”. [...] Mas sobretudo quando o rei declarou que nenhuma cura miraculosa de doenças não foi registrada entre os bispos dos heréticos [...] o rei chamou à parte os bispos de Deus. Após tê-los interrogado, reconheceu que se deve adorar a um só Deus sob a distinção de três pessoas [...] (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, IX, c. 15, tradução nossa).¹⁷⁹

A convocação do III Concílio de Toledo também é rememorada por Isidoro nos seguintes termos:

Em seguida, reuniu um sínodo de bispos das diferentes províncias da Espanha e da Gália para condenar a heresia ariana. A este concílio assistiu o próprio religiosíssimo príncipe, e, com sua presença e sua subscrição confirmou suas atas. Com todos os seus abdicou da perfídia que, até então, havia aprendido o povo dos godos dos ensinamentos de Ário, [...] (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 54, tradução nossa)¹⁸⁰

Interessante notarmos o termo “religiosíssimo príncipe”, com o qual Recaredo é chamado. O monarca é o primeiro governante na *Historia Gothorum* a ser chamado desse modo, pois “religiosíssimo” só era aplicado aos soberanos considerados ortodoxos. Em Recaredo, este adjetivo se aplica principalmente em relação a sua conversão ao catolicismo, e também às suas pretensas virtudes cristãs, celebradas por Isidoro da seguinte maneira:

Foi aprazível, delicado, de notável bondade e refletiu em seu rosto tão grande benevolência e teve em sua alma tão grande benignidade que influía nos ânimos de todos [...] Foi tão liberal que restituiu a seus legítimos donos os bens [...] que o erro de seu pai havia associado ao fisco. Foi tão

¹⁷⁹ A la même époque donc en Espagne le roi Reccared, touché de la miséricorde divine, convoqua les évêques de sa religion et leur dit : « Pourquoi entre vous et les évêques qui se disent catholiques le conflit se poursuit-il constamment et tandis que grâce à leur foi ils accomplissent beaucoup de miracles, pourquoi vous ne pouvez, vous, rien faire de tel ? » [...] Mais surtout quand le roi eut déclaré qu’aucune guérison miraculeuse de malades n’était signalée par les évêques des hérétiques [...] le roi prit à part les évêques de Dieu. Après les avoir sondés, il reconnut qu’on doit adorer un seul Dieu sous la distinction de trois personnes [...].

¹⁸⁰ Seguidamente, reunió un sínodo de obispos de las diferentes provincias de España y de la Galia para condenar la herejía arriana. A este concilio asistió el propio religiosísimo príncipe, y con su presencia y su suscripción confirmó sus actas. Con todo los suyos abdicó de la perfidia que, hasta entonces, había aprendido el pueblo de los godos de las enseñanzas de Arrio, [...].

clemente, que muitas vezes exonerou o povo de tributos com indulgente liberalidade (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 55, tradução nossa).¹⁸¹

Dessa forma, Recaredo é elevado por Isidoro à condição de modelo por excelência do bom rei. As virtudes reais apregoadas nas *Etimologias* e nas *Sentenças* encontram seu expoente máximo nesse rei. Muito mais do que o novo Constantino do Biclarense, Recaredo é o novo Davi, embora o bispo de Sevilha não o chame desse modo. Contudo, podemos fazer essa comparação, pois as qualidades que Isidoro identifica no rei hebreu também as reivindica para o monarca visigodo: justiça, piedade, compaixão para com os pobres, liberalidade e temor a Deus. Nos *Livros dos Reis* vetero-testamentários, todos os monarcas de Israel e Judá são avaliados em comparação a Davi. Na *Historia Gothorum*, Recaredo constitui o modelo ideal no qual os demais reis visigodos, anteriores e posteriores a este, são confrontados.

Aproveitando a comparação de Recaredo com Davi, é interessante notarmos que não há comparação, na *Historia Gothorum*, do rei visigodo com o imperador romano Constantino. Segundo Reydellet (1981, p. 528), o motivo para tal omissão seria o fato de que Isidoro reprovava as tendências ao arianismo que Constantino teria manifestado no fim de sua vida. Como o cristianismo ariano era um “problema” cuja solução só foi alcançada recentemente, não seria bom, de acordo com o bispo de Sevilha, fazer memória de um governante considerado herege. Nesse ponto, Isidoro se diferencia muito de outros bispos cronistas da Antiguidade Tardia, que tomavam Constantino, se não como modelo de bom soberano, ao menos como exemplo de conversão à “fé verdadeira”.

O Biclarense, por exemplo, realiza essa comparação, porém enfatizando a convocação de concílios por parte dos dois monarcas. Ao reunir o III Concílio de Toledo, Recaredo seguia o exemplo dos imperadores romanos, que também ordenaram a reunião de sínodos importantes, como Niceia (325) e Calcedônia (451):

Reúne-se em Toledo por mandato do príncipe Recaredo um santo concílio de bispos, em número de sessenta e dois. [...] O citado rei Recaredo, pois,

¹⁸¹ Fue aplacible, delicado, de notable bondad, y reflejó en su rostro tan gran benevolencia y tuvo en su alma tan gran benignidad que influía en los ánimos de todos [...] Fue tan liberal que restituyó a sus legítimos dueños los bienes [...] que el error de su padre había asociado al fisco. Fue tan clemente, que muchas veces exoneró al pueblo de tributos con indulgente liberalidad.

como temos dito, intervinha no santo concílio renovando em nossos tempos o antigo príncipe Constantino, o grande, que ilustrou com sua presença o santo sínodo de Niceia: e também o cristianíssimo imperador Marciano, a cuja instância se afirmaram os decretos do sínodo calcedonense. Pois na cidade de Niceia teve origem a heresia ariana, e mereceu sua condenação, sem terem sido arrancadas suas raízes. [...] Neste santo concílio toledano, pois, a perfídia de Ário, após muitas mortes de católicos e ruínas de inocentes, foi tão radicalmente cortada [...] havendo sido dada paz católica [universal] às Igrejas em todas as partes (JOÃO DE BÍCLARO, *Cron.*, c. 24, tradução nossa).¹⁸²

Em nossa opinião, a comparação entre Recaredo e Constantino feita pelo Biclarense se insere em um contexto de *imitatio imperii* por parte desse monarca. Recaredo intencionava continuar com a política de fortalecimento do poder real iniciada por seu pai Leovigildo. Ao reunir o III Concílio de Toledo, Recaredo se espelha nos imperadores do Oriente, que convocavam reuniões sinodais quando acreditavam ser necessário. Tais convocações, além do intuito de resolver questões doutrinárias e seus desdobramentos políticos, também eram uma demonstração da força da autoridade monárquica que os convocou. João de Bicláro, ao denominar o rei visigodo “novo Constantino”, visava agradar ao monarca, pois sua obra foi concluída logo após as reuniões conciliares de 589. Assim, a *Crônica* é também uma glorificação da obra centralizadora iniciada por Leovigildo e encerrada com chave de ouro por Recaredo, com a conversão ao catolicismo e a realização do III Concílio de Toledo.

Recaredo, por fim, é elogiado pelo bispo de Sevilha por ter consciência da função ministerial da realeza: ser rei é antes de tudo uma missão dada por Deus, com o objetivo de auxiliar a Igreja a conduzir o *populus* nos caminhos da salvação. Este caráter salvacionista também se reflete na própria pessoa do monarca: se o rei cumpre com louvor sua tarefa, então o soberano está garantindo a sua salvação pessoal. Segundo Isidoro, Recaredo alcançou tais metas, pois:

Enriqueceu a muitos com bens e elevou a muitos com honras, [...] sabedor de que o reino lhe havia sido encomendado para desfrutá-lo visando à salvação, alcançando com bons princípios um bom fim [...] Passou para a

¹⁸² Se reúne en Toledo por mandato del príncipe Recaredo un santo concilio de obispos, en número de sesenta y dos [...] El citado rey Recaredo, pues, como hemos dicho, intervenía en el santo concilio renovando en nuestros tiempos al antiguo príncipe Constantino, el grande, que ilustró con su presencia el santo sínodo de Nicea: y también al cristianísimo emperador Marciano, a cuya instancia se afirmaran los decretos del sínodo calcedonense. Pues en la ciudad de Nicea tuvo origen la herejía arriana, y mereció su condenación, sin haber sido arrancadas sus raíces. [...] En este santo concilio toledano, pues, la perfidia de Arrio, tras muchas muertes de católicos y ruinas de inocentes fue tan radicalmente cortada, [...] habiendo sido dada católica [universal] paz a las Iglesias en todas partes.

melhor vida, em paz, em Toledo. Reinou Recaredo durante quinze anos (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.* c. 56, tradução nossa).¹⁸³

Desse modo, segundo Isidoro, Recaredo recebeu a dupla recompensa que Deus concedia aos reis que realizavam a sua vontade divina: uma morte tranquila, em paz, e a salvação eterna na pós-vida.

Nesse momento, criticamos Reydellet (1981, p. 538), quando este afirma que a realeza de Recaredo foi uma recompensa dada por Deus por causa das virtudes do monarca. Não concordamos com tal assertiva, pois esta contradiz o pensamento isidoriano sobre o rei, cuja função é antes um encargo, uma missão do que um prêmio, uma recompensa. Se Recaredo foi, na visão do bispo de Sevilha, abençoado por Deus, isso é devido ao bom governo exercido por este rei. As graças divinas experimentadas por Recaredo são uma consequência de este ter cumprido fielmente seus deveres como monarca.

Desse modo, a figura de Recaredo é revestida, na *Historia Gothorum*, de um caráter heroico. Sua conversão ao catolicismo é vista por Isidoro e pelo episcopado hispano-godo como uma recriação do *regnum* hispânico, um novo começo que substituiu o “caos” anterior do arianismo (ANDRADE FILHO, 2007, p. 14).

WITERICO, SISEBUTO E SUINTHILA

Recaredo faleceu em 601, sendo sucedido por seu filho Liuva II. Ainda jovem, era filho de mãe não-nobre, “pecado” perdoável para Isidoro, pois Liuva (ou Liva) possuiria muitas virtudes, certamente herdadas de seu pai. Porém, com menos de dois anos de reinado, o jovem rei foi destronado por uma conjuração de nobres liderada por Witerico. Este mandou cortar-lhe a mão direita, tornando Liuva incapaz

¹⁸³ Enriqueció a muchos con bienes y elevó a muchos con honores, [...] sabedor de que el reino le había sido encomendado para disfrutar de él con miras a la salvación, alcanzando con buenos principios un buen fin; [...] Pasó a mejor vida, en paz, en Toledo. Reinó Recaredo durante quince años.

de governar, assassinando-o em seguida (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 57).¹⁸⁴

O assassinato de Liuva é um demonstrativo da incapacidade de os reis visigodos em estabelecer dinastias duradouras, diferente do que acontecia na Gália, onde o trono era ocupado por membros da família merovíngia, mesmo com os conflitos internos que perturbavam o *Regnum Francorum*. Percebemos, na Hispânia visigótica, um conflito entre duas formas de sucessão: a regra eletiva, apoiada pela nobreza, e a sucessão hereditária, campeada por vários reis. No século V e primeiro terço do VI, os reis visigodos vinham da família dos baltos, cuja origem remonta a Alarico I, o saqueador de Roma. Porém, a ascensão de um novo monarca dessa dinastia deveria ser confirmada por uma eleição, na qual os nobres davam o seu assentimento. Interessante notarmos que, após a extinção dessa linhagem, as tentativas de estabelecimento de dinastias nunca foram além da terceira geração: a mais duradoura foi a de Liuva I, com quatro monarcas: este, seu irmão Leovigildo e o filho e o neto deste último, Recaredo e Liuva II.

De qualquer modo, Isidoro de Sevilha condena Witerico por sua subida ilegítima ao poder, além de sua responsabilidade na morte do jovem Liuva II. O bispo de Sevilha reconhece que Witerico era experiente nas armas, mas os seus pecados impediram que este rei alcançasse vitórias importantes:

Foi homem valente na arte das armas, mas desconheceu a vitória, pois, apesar de ter realizado algumas ações na guerra contra os soldados imperiais, não conseguiu nenhum resultado bastante glorioso [...] Fez em vida muitas ações ilícitas e, na morte, porque havia matado com a espada, morreu pela espada. Não ficou sem vingança nele a morte de um inocente, pois foi assassinado em um banquete, vítima de uma conjuração de alguns. Seu cadáver foi vilmente arrastado e sepultado (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 58, tradução nossa).¹⁸⁵

Isidoro apresenta, então, o fim merecido do mau soberano: em vida, muitas de suas ações não foram bem-sucedidas devido aos pecados que cometeu. Estes

¹⁸⁴ Cortar a mão direita significa privar o indivíduo, no caso Liuva, do uso da espada. Assim, não poderia liderar seus homens em uma guerra, perdendo desse modo o direito de ser rei.

¹⁸⁵ Fue hombre valiente en el arte de las armas, pero desconoció la victoria; pues, aunque realizó algunos intentos con la guerra contra los soldados imperiales, no consiguió ningún resultado lo bastante glorioso [...] Hizo en vida muchas acciones ilícitas y, en la muerte, porqué había matado con la espada, murió con la espada. No quedó sin venganza en él la muerte de un inocente, pues fue asesinado en un banquete, víctima de una conjuración de algunos. Su cadáver fue vilmente arrastrado y sepultado.

mesmos pecados, dos quais o rei não se arrependeu, decretaram sua morte inglória. Assim como Witerico subiu ao trono de forma violenta, foi derrubado do mesmo também violentamente, por uma revolta da nobreza. O bispo de Sevilha cita uma fala de Jesus registrada nos *Evangelhos*: “quem usa a espada pela espada morrerá”.¹⁸⁶ No pensamento isidoriano, não há condenação às ações guerreiras dos reis, desde que estas sejam dirigidas à defesa do reino e da Igreja contra seus inimigos. O problema reside no uso da força armada para fins ilícitos, como a tomada do poder. Assim, podemos qualificar Witerico como um *tyrannus*, cujo fim, segundo Isidoro, foi merecido.

Com a morte de Witerico assume o trono Gundemaro, líder da conjuração. Sobre este temos pouquíssimas informações: sabe-se que reinou por apenas dois anos, além de empreender expedições contra os vascões e os bizantinos. Segundo Isidoro (*Hist. Goth.* c. 59), Gundemaro faleceu de morte natural, em 612.

Gundemaro é sucedido por Sisebuto. Isidoro diz que este foi “chamado à dignidade real”, o que pode indicar uma eleição ao trono. Sisebuto é um dos reis mais elogiados no decorrer da *Historia Gothorum*, louvado por Isidoro em razão de suas campanhas militares vitoriosas, de sua sabedoria e de seu zelo pela fé católica. Contudo, este mesmo zelo foi motivo de uma repreensão por parte do bispo de Sevilha, pois:

Sisebuto, no começo de seu reinado, levou pela força os judeus à fé católica, mostrando nisso grande zelo, mas não segundo a sabedoria, pois obrigou pelo poder aos que devia atrair pela razão da fé [...] (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 60, tradução nossa).¹⁸⁷

O erro de Sisebuto, para Isidoro, não estava em querer converter os judeus ao cristianismo, mas sim no meio que o monarca usou para conseguir o objetivo: a força. Isidoro pensava que os judeus deveriam adotar a religião cristã, mas isso deveria ser feito pela “razão da fé”, quer dizer, pela pregação da mensagem cristã, que convenceria os judeus da “superioridade” do cristianismo em relação à religião da Antiga Aliança.

¹⁸⁶ Mt 26,52.

¹⁸⁷ Sisebuto, al comienzo de su reinado llevó por la fuerza a los judíos a la fe católica, mostrando en ello gran celo, pero no según la sabiduría, pues obligó por el poder a los que debió atraer por la razón de la fe [...].

A questão do status dos judeus no reino visigótico é uma das mais intrigantes concernentes à Hispânia tardo-antiga. Desde a adoção do catolicismo por Recaredo e o III Concílio de Toledo, à legislação visigótica foram adicionadas repetidas leis contra os judeus, sendo que muitas delas têm origem conciliar, ou seja, eram cânones promulgados em assembleias episcopais, integradas posteriormente às leis do reino. Como exemplo, no III Concílio de Toledo já estabelecia que os judeus não poderiam ter esposas e/ou concubinas cristãs, nem poderiam adquirir escravos cristãos (*Toledo III*, can. 14). Caso a união de um casal judeu-cristão gerasse filhos, estes deveriam ser batizados imediatamente, entre outras restrições aos judeus.

Desconhece-se a amplitude da conversão forçada empreendida por Sisebuto, mas provavelmente afetou boa parte da população judaica do reino. As consequências de tal ação ainda repercutiriam por duas décadas depois, pois os bispos do IV Concílio de Toledo, reunidos em 633 e presididos pelo próprio Isidoro, dedicaram dez cânones a respeito dos judeus, incluindo, entre outras restrições, que os judeus batizados se reunissem com os considerados “infiéis”, além da interdição ao exercício de cargos públicos a esses mesmos “infiéis” (*Toledo. IV*, can. 62, 65). Interessante notarmos que os bispos do IV Concílio condenam, no cânone 57, a conversão forçada empreendida por esse monarca. Nesse mesmo cânone ordenam que os judeus batizados contra a vontade devam permanecer cristãos para que, de acordo com as palavras dos bispos, “não blasfemassem contra o nome do Senhor” (*Tol. IV*, can. 57). As leis anti-judaicas foram uma constante na legislação visigótica até o final do reino, chegando os judeus a serem subjugados à escravidão através de um decreto do rei Egica (694).

Voltando a Sisebuto, apesar da censura à conversão forçada dos judeus, Isidoro em geral tem uma visão bastante positiva desse monarca. Destacamos o elogio à clemência de Sisebuto, que pagou o resgate de vários soldados bizantinos, feitos prisioneiros por seu exército, após uma vitória sobre estes. Tal clemência é a *pietas*, a piedade, que o bispo de Sevilha enumera entre as principais qualidades dos reis. A *Crônica* de Fredegário, ao falar de Sisebuto, também enfatiza a *pietas*

desse monarca: “Era um homem inteligente e coberto de louvores por toda a Hispânia, cheio de piedade” (FREDEGÁRIO, *Cron.*, IV, c. 33).¹⁸⁸

Desse modo, Sisebuto é, para Isidoro, um exemplo de rei piedoso, sábio e vitorioso. Juntamente com Recaredo e Suinthila, sobre o qual falaremos a seguir, trata-se de um dos “reis-modelos” por excelência presentes na *Historia Gothorum*.

Sisebuto morreu em 621. Isidoro apresenta duas versões para o seu falecimento:

Sisebuto morreu de morte natural, segundo uns, e, de acordo com outros, em consequência de haver ingerido uma dose excessiva de um medicamento. Deixou seu filho Recaredo ainda criança, que, depois da morte de seu pai foi príncipe por alguns dias, até que a morte o surpreendeu (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 61, tradução nossa).¹⁸⁹

A referência a uma “dose excessiva de medicamento” pode ser indício de que Sisebuto, na verdade, foi envenenado. Eliminado o rei, procedeu-se à eliminação de seu jovem herdeiro, Recaredo II. Apesar de autores como Orlandis (1977, p. 141) e Thompson (2007, p. 199) concluírem que Sisebuto morreu de morte natural, acreditamos que a possibilidade de assassinato não deva ser descartada, ainda mais se levarmos em conta a instabilidade característica da monarquia visigótica. Na primeira década do século VII, dois reis morreram de forma violenta: Liuva II e Witerico. Desse modo, o mesmo poderia ter acontecido com Sisebuto. Contudo, vemos como improvável que Suinthila, o novo rei, tivesse participado dessa conspiração, se é que houve uma. O motivo para “inocentarmos” Suinthila se encontra em sua própria condenação, durante o IV Concílio de Toledo (633). Os bispos, durante tal sínodo, falam de seus “crimes”, mas não o acusam de regicídio ou tomada violenta do poder. Ora, foi durante este concílio que o rei visigodo foi declarado solenemente o “ungido do Senhor”. Se Suinthila tivesse assassinado Sisebuto, tal fato seria amplamente utilizado pelo episcopado como justificativa para seu destronamento, em vez de referências superficiais a crimes e exações contra os

¹⁸⁸ C’était un homme intelligent et couvert de louanges dans l’ensemble d’Espagne, tout rempli de piété.

¹⁸⁹ Sisebuto murió de muerte natural, segundo unos, y, según otros, a consecuencia de haber ingerido una dosis excesiva de un medicamento. Dejó a su hijo Recaredo, aún niño, quien después de la muerte de su padre es tenido por príncipe durante unos días, hasta que le sorprendió la muerte.

pobres. De qualquer forma, a maneira vaga como o falecimento deste rei foi relatado impede uma análise mais profunda.

Sisebuto visava estabelecer sua própria dinastia, pois deu a seu filho o nome de Recaredo, na tentativa de estabelecer uma ligação de seu reinado com o de seu glorioso predecessor. Percebemos, então, que as tentativas de formação de dinastias ainda ocorriam na Hispânia visigótica. A falta de uma regra clara de sucessão era uma das preocupações do episcopado hispano-godo, encabeçado por Isidoro. Daí vem a importância do cânone 75 do IV Concílio de Toledo, que regulamentava a sucessão ao trono, sobre o qual nos deteremos mais adiante.

Após o falecimento de Sisebuto e do jovem Recaredo II, Suinthila sobe ao trono. Seu reinado corresponde à época da escrita da *Historia Gothorum*, por isso o seu perfil é o último analisado por Isidoro. Este rei, como dito anteriormente, é um dos mais elogiados no decorrer da obra, sendo louvadas suas vitórias militares contra os inimigos do reino e sua grande piedade e compaixão:

Além destes motivos de louvor à glória militar de Suinthila, tinha este rei muitíssimas virtudes próprias da majestade real: fidelidade, prudência, habilidade, exame minucioso nos juízos, atenção primordial ao governo do reino, munificência para com todos, generosidade para com os pobres e os necessitados, pronta disposição para o perdão; tanto que mereceu ser chamado não somente príncipe dos povos, mas também o pai dos pobres (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 64, tradução nossa).¹⁹⁰

Suinthila encarna, para Isidoro, todas as virtudes reais apresentadas e desenvolvidas nas *Etimologias* e nas *Sentenças*. Este monarca aplicaria na prática o que o bispo de Sevilha desenvolve em seus escritos. Reydellet (1981, p. 546) afirma que Suinthila é o único rei na *Historia Gothorum*, cuja idealização é comparável à de Recaredo.

Um forte motivo para o louvor isidoriano a Suinthila é o fato de este ter anexado as últimas possessões bizantinas na Hispânia, além de ter sufocado mais uma revolta dos cântabros e vascões. Certamente deve-se levar em conta que Suinthila era o monarca reinante à época da escrita da *Historia Gothorum*, e que

¹⁹⁰ Además de estos motivos de alabanza a la gloria militar de Suinthila, tenía este rey muchísimas virtudes propias de la majestad real: fidelidad, prudencia, habilidad, examen extremado en los juicios, atención primordial al gobierno del reino, munificencia para con todos, generosidad para con los pobres y necesitados, pronta disposición para el perdón; tanto que mereció ser llamado no sólo príncipe de los pueblos, sino también el padre de los pobres.

isso teve o seu peso nos elogios feitos por Isidoro. Contudo, a visão positiva do bispo a respeito deste monarca é sincera, pois Suinthila, através de suas campanhas militares vitoriosas, é o responsável por reunir toda a Península Ibérica sob a égide gótica, permitindo assim que o casamento da “mais formosa das terras” com o “mais heroico dos povos” fosse plenamente consumado. Suinthila, no pensamento de Isidoro, terminou a obra centralizadora iniciada por Leovigildo meio século antes.

O bispo de Sevilha também elogia o monarca pela associação de seu filho Ricimer (ou Ricimero) ao trono. Isidoro também não poupa elogios a respeito do príncipe, afirmando que em seu rosto se “entrevêm as qualidades paternas”, além de possuir uma “índole sagrada” (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 65).

Assim sendo, a *Historia Gothorum* se encerra em um clima de grande otimismo, pois a unificação da Hispânia, tanto no âmbito religioso quanto no âmbito político, está concluída.¹⁹¹

O IV CONCILIO DE TOLEDO

Em 631, poucos anos após a conclusão da *Historia Gothorum*, o rei Suinthila é derrubado violentamente do poder. O autor da *Crônica* de Fredegário descreve o acontecido nesses termos:

Suinthila era excessivamente injusto para com os seus, incorrendo, assim, no ódio de todos os grandes de seu reino. Pelo conselho de outros, Sisenando, um dos grandes, se voltou para Dagoberto [rei dos francos], para que este o ajudasse com um exército, de maneira a destronar Suinthila. Em recompensa por esse serviço, prometeu lhe dar uma venerável bandeja de ouro proveniente do tesouro dos godos [...] Após ter conhecimento disso, Dagoberto [...] convoca uma tropa para ajudar Sisenando. Quando se soube, na Hispânia, que um exército dos francos avançava para ajudar Sisenando, todas as tropas dos godos se submeteram à autoridade de Sisenando. Abundantius e Venerandus, à frente de uma tropa toulousana, não foram mais longe do que a cidade de Saragoça, com Sisenando. Lá, todos os godos do reino da Hispânia

¹⁹¹ No quesito religioso, sabemos que o paganismo estava presente, sobretudo, no campo, além da presença dos judeus, sendo que o episcopado se preocupava com estes “intrusos”. Contudo, a presença de tais “problemas” não impedia que os mesmos bispos, encabeçados por Isidoro, celebrassem a conversão de Recaredo e o III Concílio de Toledo como o triunfo do catolicismo na Hispânia.

elevaram ao trono Sisenando. (FREDEGÁRIO, *Cron.*, IV, c. 73, tradução nossa)¹⁹²

Suinthila, de rei louvado por suas vitórias militares e virtudes, agora é chamado de injusto. Poder-se-ia dizer que tal juízo negativo vem do fato de que o cronista escreve na Gália franca, e os francos são inimigos dos visigodos. Contudo, o autor a quem se convencionou chamar Fredegário não é o pioneiro nessa *damnatio memoriae* de Suinthila:¹⁹³ os bispos do IV Concílio de Toledo, reunidos em 633, já o fazem anos antes da escrita de sua *Crônica*.

Este concílio foi convocado pelo novo rei, Sisenando. Como Fredegário nos indica, Sisenando era um nobre hispano-godo que liderou uma rebelião contra Suinthila, provavelmente a partir da Septimânia, província mais setentrional do reino, o que explicaria a busca do auxílio franco (ORLANDIS, 1977, p. 145). Até esse ponto, nada de novo: as conjurações da nobreza, como vimos, eram comuns na Hispânia visigótica. O diferencial de Sisenando foi sua procura pela ajuda do rei merovíngio Dagoberto I (623-639), que enviou um exército para auxiliar na rebelião, em troca de um grande prato, ou bandeja, de ouro.¹⁹⁴ Esta tropa avançou até Saragoça, onde Sisenando foi aclamado rei em detrimento de Suinthila.

Durante seu governo de cinco anos (631-636), o principal objetivo de Sisenando era fortalecer a sua posição como rei, impedindo que pudesse ser destronado, como ele mesmo havia feito com seu antecessor. Os temores deste monarca não eram infundados: algumas evidências indicam que Sisenando precisou lidar com rebeliões em começos de seu reinado. O episcopado reunido no IV Concílio menciona certo Geila, irmão de Suinthila, que não teria sido fiel nem a este, nem a Sisenando. Geila pode ter sido um dos apoiadores de Sisenando, mas que depois tramou contra este. Também existem indícios de uma outra revolta, que não

¹⁹² Suinthila était excessivement injuste avec les siens et il était en butte à la haine de tous les grands de son royaume. Sur le conseil des autres, Sisenand, un des grands, se tourna vers Dagobert [rei dos francos], pour qu'il l'aide avec une armée, de manière a détrôner Suinthila. En récompense de ce service, il promit de donner à Dagobert un fort vénérable plateau en or provenant du trésor des Goths [...] Après avoir entendu cela, Dagobert [...] convoque une armée pour aider Sisenand. Lorsqu'il devint connu en Espagne qu'une armée des Francs s'avancait pour aider Sisenand, toute l'armée des Goths se soumit à l'autorité de Sisenand. Abundantius e Venerandus, à la tête d'une armée toulousaine, n'allèrent pas plus loin que la cité de Saragosse avec Sisenand. Là, tous les Goths du royaume d'Espagne élèvent Sisenand sur le trône.

¹⁹³ *Damnatio memoriae* significa "condenação da memória", no sentido de julgar negativamente as ações de um indivíduo, geralmente já falecido.

¹⁹⁴ Este prato, de acordo com Fredegário, foi dado pelo general romano Aécio ao rei visigodo Turismundo, após a batalha contra Átila em Châlons (451).

é mencionada nas fontes do período. As evidências se baseiam em duas moedas encontradas no sul peninsular, que trazem a inscrição *ludila rex* (ludila rei), indicando que, em algum momento do começo do reinado de Sisenando, um nobre chamado Ludila encabeçou uma revolta nas regiões da Lusitânia e da Bética (THOMPSON, 2007, p. 208). A fragilidade da autoridade de Sisenando é uma das razões principais, se não a principal, pelas quais o IV Concílio de Toledo foi convocado.

Este concílio é um dos mais importantes na história do reino visigodo, não apenas pela grande presença do episcopado (63 bispos e 6 clérigos representando bispos ausentes), mas também pelos temas que foram discutidos, incluindo normas que regulavam a disciplina eclesiástica e os já referidos cânones contra os judeus. Em nosso estudo, as deliberações mais importantes do IV Concílio são as que dizem respeito à pessoa do rei: o processo de fortalecimento e sacralização do monarca iniciados por Leovigildo e continuado por Recaredo e o III Concílio toledano encontram no sínodo de 633 o seu ápice. É importante recordarmos que as reuniões conciliares foram presididas por Isidoro. Desse modo o seu pensamento permeia cada cânone, em especial os que se referem à pessoa do monarca e suas funções.

No presente estudo, analisaremos o cânone 75 do IV Concílio, de longe o mais extenso de todos, pois nele é exaustivamente anunciado o caráter sagrado dos reis, além de regular a sucessão ao trono e resolver as pendências envolvendo Suinthila, o rei deposto. Por tais razões, Orlandis (1986, p. 292) define o cânone 75 como a “lei fundamental do reino” e a “pedra angular do ordenamento institucional do reino”.

O título do cânone 75 é revelador: “Admoestação ao povo para que não peque contra os reis.”¹⁹⁵ A partir do título já percebemos que seu objetivo é impedir que as revoltas contra os monarcas continuem acontecendo, sendo que, apesar do uso do termo geral “povo”, é certo que o alvo principal deste cânone é a nobreza e suas facções. Os bispos, liderados por Isidoro, deixam explícito o porquê deste cânone tão extenso: “que fortaleça a situação de nossos reis e dê estabilidade ao povo dos godos”.¹⁹⁶ A Igreja hispânica vê nas rebeliões uma grande força

¹⁹⁵ Amonestación al pueblo para que no peque contra los reyes.

¹⁹⁶ [...] que fortalezca la situación de nuestros reyes y dé estabilidad al pueblo de los godos.

desestabilizadora, que enfraquece todo o reino. As palavras duras utilizadas pelo episcopado contra possíveis conspiradores não foram proferidas apenas para agradar ao rei Sisenando: os bispos em geral viam com maus olhos essas rebeliões. Tramar contra o monarca reinante seria um ato de loucura, atentar contra si mesmo. De acordo com as palavras do cânone: “Quem está tão louco que, com sua própria mão, corta sua cabeça?”¹⁹⁷ O rei é a cabeça do reino: quem atentar contra o ele está na verdade ferindo mortalmente o reino em si e o *populus* que o compõe.

O cânone também introduz penas espirituais aos que tentarem se rebelar, pois tal ato também é um pecado, algo que desagrade profundamente a Deus e atrai a ira divina:

Aqueles, como é sabido, se matam com sua própria mão, esquecendo-se de sua própria salvação, quando dirigem suas forças contra si mesmos ou contra seus reis, como diz o Senhor: “*Não toqueis em meus ungidos*”, e Davi acrescenta: “*Quem estenderá a mão contra o ungido do Senhor e será inocente?*” [...] Sem dúvida que constitui um sacrilégio violar os povos a fé prometida a seus reis, porque não somente se comete contra eles uma violação do pacto, mas também contra Deus, em nome de quem se fez a dita promessa (*Tol. IV, can 75, tradução nossa, grifo nosso*).¹⁹⁸

Dessa forma, tramar contra o rei é tramar contra Deus, sendo que passagens bíblicas são citadas como forma de reforçar o anátema aos conspiradores. A primeira, “não toqueis em meus ungidos”, é retirada do *Salmo* 105, 15. Este Salmo propõe-se a contar a história do povo de Israel, enfatizando a contínua proteção divina sobre os israelitas, os “ungidos do Senhor”. Os bispos do IV Concílio aplicam a expressão aos reis visigodos, o que lança uma nova questão: os monarcas godos passaram a ser ungidos nessa época?

Como vimos anteriormente, a primeira unção documentada no reino visigodo e no Ocidente foi a de Wamba, em 672. Contudo, devido à terminologia “ungido do Senhor” utilizada nesse sínodo para se referir ao monarca, autores como Ayala Martínez (2008, p. 47) e Valverde Castro (2000, p. 206) recuam a primeira unção a

¹⁹⁷ ¿Quién está tan loco que, con su propia mano se corte la cabeza?

¹⁹⁸ Aquellos, como es sabido, se matan con su propia mano olvidándose de su propia salvación, cuando dirigen sus fuerzas contra sí mismos o contra sus reyes, diciendo el Señor: “No toquéis a mis ungidos”, y David añade: “¿Quien extenderá la mano contra el ungido del Señor y será inocente?” [...] Sin duda es un sacrilegio el violar los pueblos la fe prometida a sus reyes, porqué no solo se comete contra ellos una violación de lo pactado, sino también contra Dios, en el nombre del cual se hizo la dicha promesa.

Sisenando. Bloch (2005, p. 293-294) também conclui que à Wamba não coube o pioneirismo na unção, embora este autor não opine a respeito de quem teria sido o primeiro monarca ungido, opinião compartilhada por Orlandis (1977, p. 153).

Em nossa opinião, não há indícios que permitam recuar a unção à época do IV Concílio, pois chamar o rei de “ungido do Senhor” não indica necessariamente que Sisenando foi ungido. “Unção” pode significar simplesmente a escolha divina recaída sobre o monarca reinante: Sisenando é rei pela vontade de Deus, e tal escolha já o revestiria de um caráter “sagrado”.

Ainda sobre a expressão “não toqueis em meus ungidos”, é interessante analisarmos o original latino *nolite tangere Christos meos*. A palavra *Christos* significa originalmente “ungido”, mas também nos remete à pessoa de Jesus, chamado “Cristo”. A presença do termo *Christos* é uma forma de sacralizar a figura do monarca, associando-o a Jesus.

A outra passagem veterotestamentária, “Quem estenderá a mão contra o ungido do Senhor e ficará impune”, é retirada do *Primeiro Livro de Samuel*. O contexto no qual o versículo se insere é o seguinte: Davi estava sendo perseguido pelo rei Saul e seu exército. Ao entardecer, o rei acampa para passar a noite, sendo que Davi e seus homens conseguem entrar no acampamento, chegando na tenda onde Saul dormia, indefeso. Um dos companheiros de Davi, chamado Abisai, sugere:

“Deus entregou hoje o teu inimigo nas tuas mãos. Permite que eu o encrave no chão, de um só golpe, com a sua própria lança: não será necessário um segundo golpe.” Mas Davi respondeu a Abisai “Não o faças perecer. *Quem levantaria a sua mão contra o ungido do Senhor e ficaria impune?*” Disse ainda Davi: “Pela vida do Senhor, o Senhor mesmo o ferirá quando chegar a sua hora e ele morrerá, ou quando, no campo de batalha, for ferido. *Que o Senhor me tenha como abominável se eu levantar a mão contra o ungido do Senhor!*” [...] Davi apanhou a lança e o cantil de água que estavam à cabeceira de Saul e partiram [...] (I Sm, 26,8-12, grifo nosso).

Davi poderia ter matado Saul, seu perseguidor, naquele instante. Mas não o fez porque Saul era o rei, o ungido do Senhor. Mesmo sendo considerado ímpio, Saul não poderia ser morto, pois a marca da escolha divina estava sobre ele, e nenhum ser humano tinha autoridade para anular tal sinal. Apenas Deus poderia pedir contas das más ações de Saul e escolher outro “ungido”. Desse modo, os

bispos do IV Concílio reinterpretem essa passagem, adaptando-a para o reino visigótico do século VII.

As duas passagens, tanto a do *Salmo* quanto a do *Primeiro Livro de Samuel*, remetem ao pensamento isidoriano registrado nas *Sentenças*: o rei não deve ser destronado, mesmo quando age tiranicamente: foi Deus quem o pôs no trono, logo compete apenas a Deus recompensar ou punir o monarca de acordo com seus atos.

Os bispos continuam o anátema a quem ousasse conspirar contra o rei: esse pecado é alçado à condição de um verdadeiro pecado sem perdão: o cânone afirma que se Deus não perdoou nem os anjos rebeldes liderados por Lúcifer, quanto mais os que atentam contra os monarcas. Assim, o crime de conjuração é equiparado à primeira e pior rebeldia de todas: a encabeçada por Lúcifer, causa primeira de todos os males. Para evitar a ira divina seria preciso permanecer:

[...] até a morte na fidelidade e promessas que temos feito a nossos reis. Que não se dê entre nós como entre outras gentes a ímpia sutileza da infidelidade. Não a enganosa perfídia do coração. Não o crime do perjúrio. Não as nefastas intrigas das conjurações. Que ninguém dentre nós arrebate atrevidamente o trono (*Tol. IV*, can. 75, tradução nossa).¹⁹⁹

Segue-se o triplo anátema a qualquer um que ousasse se rebelar contra o rei. Cada anátema invoca especificamente uma pessoa da Trindade, além de reforçar a excomunhão em vida e a condenação eterna dos revoltosos, destinados às chamas do inferno. Estes anátemas refletem a preocupação da Igreja em evitar as conspirações da nobreza, que desestabilizam o reino, além de salvaguardar, em um plano mais específico, a pessoa e a autoridade de Sisenando contra novas revoltas.

No entanto, nesse quesito percebe-se claramente as contradições, tanto do pensamento conciliar quanto da concepção isidoriana da realeza, que o inspirou. No início do presente capítulo, vimos as ideias conflitantes do bispo de Sevilha em relação a um possível destronamento do monarca reinante. Nas *Etimologias*, Isidoro afirma que o rei, se age mal, perde o nome de rei. Tal passagem pode ser interpretada como a ideia isidoriana de que o mau soberano deve ser destronado.

¹⁹⁹ [...] Hasta la muerte en la fidelidad y promesas que hemos hecho a nuestros reyes. Que no se dé entre nosotros como entre otras gentes la ímpia sutileza de la infidelidad. No la engañosa perfidia del corazón. No el crimen del perjuro. No las nefandas intrigas de las conjuraciones. Que nadie de entre nosotros arrebate atrevidamente el trono.

Contudo, nas *Sentenças*, o bispo de Sevilha afirma que se o monarca se comporta como um *tyrannus*, mesmo assim não deve ser retirado do poder, pois foi Deus quem lhe concedeu o trono. E mais: o rei tirânico é uma punição divina pelos pecados do povo. Se o povo quer um governante justo, deve fazê-lo por merecer, comportando-se bem e obedecendo às leis de Deus.

Dessa forma, tem-se aí outra contradição: de que modo os súditos conseguirão seguir o caminho da salvação, se o próprio rei, que deve, ainda de acordo com Isidoro, garantir que o *populus* trilhe este caminho, faz o que desagrade a Deus? Desde o III Concílio de Toledo, em 589, o monarca não governa “apenas” súditos, mas sim a comunidade dos crentes em Deus (VALVERDE CASTRO, 2000, p. 211). Ou seja, a presença de um *rex tyrannus* não é compatível à concepção do poder real como um *ministerium*, um serviço exercido a Deus que contribui para a salvação do povo.

Tais contradições presentes no pensamento político hispano-godo se fizeram presentes em toda a história restante do reino visigodo. No caso do IV Concílio, os bispos encontraram uma solução de compromisso. Para preservar o poder e a pessoa de Sisenando, novas conspirações foram desencorajadas, como vimos logo acima, declarando o rei como o ungido do Senhor, ameaçando com as penas eternas os que se atrevessem a agir contra ele. Em relação à Suinthila, por outro lado, sua deposição foi justificada como legítima, devido às más ações deste monarca, que resultaram na perda de seu direito de reinar. Assim se manifestou o episcopado sobre o antigo rei:

Acerca de Suinthila, que temendo seus próprios crimes, renunciou ele mesmo ao reino e se despojou das insígnias do poder, decretamos de acordo com o povo o seguinte: que nem a ele, nem a seus filhos, os admitamos jamais a nossa comunhão, nem os elevemos outra vez às honras das quais foram arrojados por sua iniquidade [...] também serão privados da possessão daquelas coisas que adquiriram com exações dos pobres, excetuando-se somente aquilo que lhes for concedido pela piedade de nosso piedosíssimo príncipe (*Tol. IV, can. 75, tradução nossa*).²⁰⁰

²⁰⁰ Acerca de Suinthila, que temiendo sus propios crímenes, renunció él mismo al reino y se despojó de las insignias del poder, decretamos de acuerdo con el pueblo lo siguiente: que ni a él, ni a sus hijos, les admitamos jamás a nuestra comunión, ni les elevemos otra vez a los honores de los cuales fueron arrojados por su iniquidad [...] también serán privados de la posesión de aquellas cosas que adquirieron con exacciones de los pobres, exceptuando solamente aquello que les fuere concedido por la piedad de nuestro piadosísimo príncipe.

É interessante notarmos a saída encontrada pelos bispos presididos por Isidoro: Suinthila perdeu seu direito ao trono por causa de suas “iniquidades”, mas não é dito que este monarca foi deposto por uma revolta, pois afirmar tal coisa seria contradizer toda a construção teórica do rei como “ungido do Senhor”, além de negar a expressão “Não toqueis em meus ungidos”, referida anteriormente. Os bispos afirmaram que foi Suinthila, movido pela culpa, quem renunciou voluntariamente à realeza. Procedendo dessa maneira, o episcopado evitava o perigo de incentivar novas rebeliões e, ao mesmo tempo, legitimava a autoridade de Sisenando, sem acusá-lo de conspiração.

O destino final de Suinthila não nos é conhecido. Apesar das palavras duras dirigidas a ele pelo IV Concílio, depreende-se que o antigo rei não foi morto, pelo menos a princípio, e pôde ficar com parte de seus bens. Orlandis (1977, p. 154) afirma que Suinthila continuou vivendo em Toledo, apesar de afastado permanentemente da corte. Em nossa opinião, a vida de Suinthila foi poupada, embora também acreditemos que este deve ter sido exilado em alguma cidade ou região mais afastada. Sua presença em Toledo poderia ser um chamariz para novas conjurações e revoltas, pois um grupo nobiliárquico poderia se reunir em torno dele, sustentando uma pretensão de retorno ao trono.

A condenação de Suinthila levou a uma nova compilação da *Historia Gothorum*, mas dessa vez omitindo qualquer referência a esse rei. Trata-se da chamada “versão breve” dessa obra, sobre a qual já nos referimos no primeiro capítulo do presente trabalho. Tal “eliminação” das passagens a respeito de Suinthila se inscreve na *damnatio memoriae* realizada em detrimento do antigo monarca. A versão breve se encerra com o falecimento de Sisebuto em 621.²⁰¹

O IV Concílio também estabelece uma regra de sucessão ao trono:

Que ninguém planeje a morte dos reis, já que, morto pacificamente o rei, a nobreza de todo o povo, em união com os bispos, designarão de comum acordo o sucessor ao trono, para que se conserve entre nós a concórdia da

²⁰¹ No final da versão breve, Isidoro relata que Sisebuto teria morrido de uma doença segundo uns, ou envenenado segundo outros, não fornecendo mais informações (ISIDORO DE SEVILHA, *Hist. Goth.*, c. 61). Como a versão breve foi elaborada no contexto da condenação de Suinthila, poder-se-ia depreender que Isidoro implicitamente põe a possibilidade de Suinthila ter envenenado seu antecessor? Não acreditamos nisso, pois este não foi acusado de regicídio pelos bispos do IV Concílio.

unidade, e não se origine alguma divisão da pátria e do povo por causa da violência e da ambição (*Tol. IV*, can. 75, tradução nossa).²⁰²

Tal lei de sucessão também é impregnada do caráter conciliador do IV Concílio. O sistema eletivo foi o escolhido, sendo que os dois grupos sustentadores do poder real – a nobreza e o episcopado – procederiam à escolha do novo rei, cabendo ao *populus* aclamá-lo. A princípio, poderíamos falar de uma vitória total da monarquia eletiva sobre a hereditária; porém, nada impedia que o filho do rei falecido pudesse ser escolhido como novo governante, pois não encontramos tal proibição no cânone, desde que fosse feita uma eleição considerada legítima.

Contudo, os bispos do IV Concílio chamam a atenção dos monarcas, tanto Sisenando quanto os próximos, para seus deveres enquanto governantes:

E a ti também, nosso rei atual, e aos futuros reis nos tempos vindouros, pedimos com a humildade devida que, mostrando-se moderados e pacíficos para com vossos súditos, governem os povos que lhes foram confiados por Deus, com *justiça e piedade*, e correspondam devidamente a Cristo, benfeitor que os elegeru, reinando com humildade de coração e com afeição às boas obras (*VIVES, Tol. IV.*, can. 75, tradução nossa, grifo nosso).²⁰³

Este é o resumo do programa isidoriano da realeza: os monarcas devem reinar com justiça (*iustitia*) e piedade (*pietas*), lembrando-se de que a função real lhes foi confiada por Deus. Devem agir como Cristo, conduzindo o *populus* nos caminhos da salvação. Agindo desse modo, as bênçãos divinas serão derramadas em abundância sobre a pessoa do rei e sobre a Hispânia como um todo. Retomando mais uma vez a metáfora matrimonial que abre a *Historia Gothorum*, os reis devem seguir as recomendações episcopais, das quais Isidoro de Sevilha é o principal porta-voz, para que o casamento entre a “bela e rica” Hispânia com os “valentes e heróicos godos” se realize plenamente.

²⁰² Que nadie prepare la muerte de los reyes, sino que, muerto pacíficamente el rey, la nobleza de todo el pueblo, en unión de los obispos, designarán de común acuerdo al sucesor en el trono, para que se conserve en nosotros la concordia de la unidad, y no se origine alguna división de la patria y del pueblo a causa de la violencia y la ambición.

²⁰³ Y a ti también nuestro rey actual y a los futuros reyes en los tiempos venideros, os pedimos con la humildad debida que, mostrándoos moderados y pacíficos para con vuestros súbditos, rijáis los pueblos que os han sido confiados por Dios, con *justicia y piedad*, y correspondáis debidamente a Cristo, bienhechor que os eligió, reinando con humildad de corazón y con afición a las buenas obras. (grifo nosso)

DO IV CONCÍLIO AO FIM DO REINO DE TOLEDO

O IV Concílio marca o início de uma realeza hispano-goda fundamentada no pensamento isidoriano. Isso não quer dizer que só a partir de 633, princípios cristãos foram incorporados à monarquia gótica: estes remontam a Recaredo e ao III Concílio em 589. O diferencial consiste em uma melhor organização e estruturação de tal teoria política cristã, feita por Isidoro, que, além disso, adicionou sua marca pessoal a tais ideias. Com o sínodo convocado por Sisenando e presidido pelo bispo de Sevilha, podemos dizer que a sacralização do rei e da instituição real visigótica se concretiza. Além disso, com a definição de uma regra sucessória clara e definida (eleição pelos nobres e bispos), os participantes do IV Concílio visavam estabilizar a monarquia visigótica, e, em consequência, a Hispânia como um todo, evitando as rebeliões contra o rei, além de inibir os conflitos de facções dentro da nobreza.

Todavia, a instituição real visigótica prosseguiu instável por todo o século VII: as rebeliões e os destronamentos continuaram, embora nem Sisenando nem Isidoro tenham vivido para testemunhá-las, pois ambos faleceram em 636. Os dois monarcas que se seguiram, Chíntila e seu filho Tulga, parecem ter subido ao poder segundo a nova regra de sucessão. Porém este último foi destronado em 642, em uma conspiração liderada pelo quase octogenário Chindasvinto. Para este monarca, a estabilidade viria não de um “acordo” com a nobreza, que ditou o tom do IV Concílio, mas sim de sua completa submissão à autoridade do rei. De fato, durante seu reinado, empreendeu um expurgo nas fileiras da nobreza, exilando, eliminando e confiscando os bens de muitos de seus membros. Fredegário define Chindasvinto como o monarca que “subjugou os godos”.²⁰⁴

Chindasvinto também impôs o controle real sobre os assuntos da Igreja, o que levou à sua *damnatio memoriae* após seu falecimento. Contudo, decorridos quatro anos de seu reinado (646), Chindasvinto convocou um concílio em Toledo, o VII, cuja pauta tratava de assuntos como o tratamento aos clérigos ditos “traidores”, ou seja, os que participaram de conspirações contra o rei (*Toledo VII*, can. 1).

²⁰⁴ Este monarca, de acordo com Fredegário, teria ordenado a morte de 200 nobres de posição “superior” e mais 500 nobres “inferiores” (FREDEGÁRIO, *Cron.*, c. 82). Embora os números sejam provavelmente exagerados, eles refletem a política de esmagamento da nobreza feita por Chindasvinto.

Apesar de o sínodo reforçar o controle deste monarca sobre a Igreja, não deixa de ser uma forma de Chindasvinto reforçar sua legitimidade aproximando-se da Igreja.

Chindasvinto associou, ainda em vida, seu filho Recesvinto ao trono. Este governou sozinho de 653 a 672. Quando faleceu, foi sucedido por Wamba, cuja unção real foi a primeira documentada no Ocidente. Wamba foi deposto em 678 por uma revolta liderada pelo nobre Ervígio, da qual participou, ou ao menos foi conivente, o bispo Juliano de Toledo. Wamba foi tonsurado, feito monge e enviado a um mosteiro. Deposições desse tipo não eram incomuns, mas o modo como ela foi feita no caso deste rei é algo *sui generis*: a Wamba foi administrada uma droga que o fez dormir profundamente. Os apoiadores de Ervígio clamaram que o rei estava morrendo e o ordenaram monge com o apoio de Juliano. Quando despertou, Wamba percebeu o embuste, mas já era tarde: um clérigo não pode governar, segundo as leis do reino. Ervígio se tornou rei em seu lugar.

Podemos estabelecer um paralelo entre Ervígio e Sisenando: ambos chegaram ao poder por via ilegítima, e a preocupação primordial dos dois era reforçar sua autoridade, impedindo que pudessem ser retirados violentamente do poder, assim como fizeram com seus predecessores. Além disso, assim como Sisenando, Ervígio se aproximou bastante do episcopado, como forma de legitimar e reforçar sua autoridade. Este monarca, em sete anos de governo, convocou três Concílios de Toledo (XII, XIII e XIV), o que mostra como suas bases de poder eram frágeis. Antes de falecer, designou seu genro Egica, líder de um poderoso grupo nobre, como sucessor.

Percebe-se então que o modelo de realeza preconizado por Isidoro permaneceu como algo muito mais teórico do que prático, embora suas ideias tenham influenciado a península Ibérica e o Ocidente mediterrânico nos séculos vindouros. O que foi mais utilizado no pensamento isidoriano pelos reis e pela nobreza gótica foram suas contradições, especialmente no que dizia respeito aos monarcas considerados tirânicos: deveriam ou não ser eles destronados? O argumento da tirania foi invocado em ocasiões, como, por exemplo, para justificar a deposição de Suinthila e de Wamba, mas isso foi feito *após* a derrubada destes. Assim, caracterizar o monarca anterior como *tyrannus* e “indigno do nome de rei” era uma forma de legitimar uma rebelião *já consumada*.

O fato é que a realidade socioeconômica do reino visigótico impedia tanto o pleno exercício da autoridade do monarca quanto a aplicação efetiva dos princípios isidorianos de governo. A nobreza, tanto laica quanto eclesiástica, de fato possuía grande autonomia em relação ao soberano, pois esta baseava seu poder nas mesmas fontes de riqueza do que o rei, isto é, a posse de grandes extensões de terra. Muitos recursos significavam a possibilidade de cada grande nobre manter uma verdadeira corte em torno de si, incluindo um próprio séquito de guerreiros leais, chamados *gardingos*, que devem sua fidelidade muito mais a seu senhor imediato do que ao rei relativamente distante em Toledo. Devido ao poder concentrado nas mãos dos nobres, as leis tinham seu alcance bastante restrito, assim como as diversas prerrogativas reais, tanto no âmbito da justiça, quanto no econômico-social.

A própria Igreja, em teoria, aliada dos reis, na prática contribuía para a instabilidade, pois muitos de seus interesses eram semelhantes aos da nobreza. Ora, a maior parte dos bispos era de origem nobre, além de a Igreja em si ser uma poderosa proprietária de terras, o que explica a coincidência de interesses entre os dois grupos.

Esse processo de concentração de poderes nas mãos da nobreza é definido como protofeudalização ou pré-feudalização. As opiniões dos autores divergem quanto a sua definição: Cláudio Albornoz Y Menduiña escreveu, nos anos 30, um livro chamado *Fideles y gardingos em la España visigoda* (Fiéis e *gardingos* na Espanha visigoda), que se debruça sobre o tema acima mencionado. Este autor afirma que, se não houvesse a invasão muçulmana, o reino visigótico teria se feudalizado como a França pós-carolíngia, por exemplo (ALBORNOS Y MENDUIÑA, 1974, p. 172). Já Valverde Castro (2000, p. 272) defende que não se pode prever o que aconteceria. Os elementos pré-feudais da Hispânia visigótica, apesar de existirem, não necessariamente se transformariam num feudalismo “clássico”. Em nosso trabalho, concordamos com a análise de Valverde.

Na verdade, a nobreza hispano-goda nunca contestou a instituição monárquica: não era seu intento substituí-la por outra forma de governo. As diversas facções nobiliárquicas objetivavam, isso sim, elevar ao trono o candidato de sua

preferência, daí a causa das inúmeras revoltas que ocorreram na história do reino visigótico.

Esses fatores muito contribuíram para a desapareção do reino. Em 710, após a morte do rei Witiza, ascendeu ao trono Rodrigo. Os parentes e partidários do monarca falecido reagiram a essa escolha facilitando a entrada dos exércitos muçulmanos na Península Ibérica. A esperança da facção de Witiza era de reaver o trono para o clã. Contudo, após a derrota dos godos e a morte de Rodrigo na batalha do Guadalete, ficou claro que os novos invasores iriam anexar as terras ao Califado Omíada em expansão. Assim findou o reino visigótico, e uma nova etapa da história peninsular começaria, com o recém-chegado Islã constituindo elemento importante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha, ao escreverem suas obras, consideravam legítimos os regimes governamentais sob os quais viveram. Não encontramos em seus escritos nenhum indício de contestação da legitimidade da realeza, tanto merovíngia quanto visigótica.

Percebemos, na *Historia Francorum*, um grande respeito pela autoridade dos reis merovíngios: Gregório de Tours não contesta em momento algum o direito de governar dos reis merovíngios. Até mesmo seu grande rival Chilperico não é despojado de sua legitimidade, embora, para Gregório, suas ações “tirânicas” resultaram em seu assassinato. Em outras palavras, as supostas iniquidades do monarca levaram à perda progressiva de sua autoridade e à permanência somente de bases de poder coercitivas (sua “tirania”), fundamentos esses que, na visão de Gregório, estavam fadadas ao fracasso.

Na Hispânia visigótica, a realeza passou por uma grande reestruturação a partir de Leovigildo. O episcopado, desde o reinado de Recaredo, também colaborou com tal projeto fortalecedor, pois a instabilidade monárquica do *Regnum Visigothorum* também prejudicava a Igreja, em seus interesses missionários, econômicos e organizacionais. O fortalecimento das bases da autoridade do monarca, ou seja, a legitimação através da sacralização da figura do soberano, também levaria, aos olhos dos bispos liderados por Isidoro ao fortalecimento da realeza enquanto instituição.

Na Hispânia visigótica temos um exemplo disso: a monarquia nunca foi contestada pelas rebeliões da nobreza: estas sempre eram dirigidas contra a *pessoa* do rei, não à instituição. Desse modo, a legitimidade contestada era a do rei em governar, não do sistema monárquico dos godos. Relacionado a isso, temos a busca, por parte dos monarcas visigodos, do fortalecimento de seu poder. Essa processo, no qual se inclui a progressiva sacralização da figura do rei, é uma forma de garantir a legitimidade pessoal do soberano. O que estava em jogo na Hispânia do século VII era o fortalecimento da autoridade do monarca.

A Igreja, ao contribuir de modo importante no fortalecimento da pessoa do rei visava também salvaguardar a própria instituição real gótica. O episcopado acreditava que a instabilidade causada pelas rebeliões da nobreza levaria ao colapso da própria monarquia enquanto instituição. Assim sendo, revestir a figura real de um caráter sagrado também era, de acordo com os bispos, sacralizar a realeza gótica, estabilizando-a e impedindo que sucumbisse aos golpes desestabilizadores da nobreza. Além disso, Isidoro de Sevilha acrescenta normas de conduta ao rei: este deve se comportar de forma cristã, embora o descumprimento desse “programa” isidoriano não necessariamente tornasse o monarca ilegítimo.

Nesse ponto residem as contradições do pensamento isidoriano: nas *Etimologias* o rei mau perde o nome de rei. Porém, nas *Sentenças*, Isidoro afirma que o monarca tirano não pode ser destronado, pois é um castigo de Deus ao povo. O que acontece é que o *tyrannus* perde sua autoridade, e só consegue se manter no poder por meios coercitivos. Sem autoridade, isto é, a obediência (relativamente) espontânea de seus súditos, o rei tirano corre grande risco de ser retirado do poder de forma violenta, inclusive ao custo de sua vida. Este é o castigo reservado aos *tyranni*, e que o bispo de Sevilha exemplifica na *Historia Gothorum*, como Witerico, por exemplo. Na prática, porém, as passagens isidorianas eram interpretadas de acordo com o monarca reinante: Suinthila foi deposto porque teria agido mal, mas seu usurpador, Sisenando, foi legitimado no trono com a célebre *Nolite tangere Christos meos*.

A transformação do *rex* em *tyrannus* constitui o processo de mudança de um poder baseado na autoridade para um baseado no autoritarismo, ou seja, como um poder exercido sem o consenso dos súditos, mas baseado simplesmente no julgamento arbitrário do monarca (STOPPINO, 1998, p. 97). Essa é a acusação feita a Witerico por Isidoro, e que legitimou a deposição de Suinthila perante os bispos do IV Concílio toledano. No âmbito da *Historia Francorum*, Chilperico é exemplo do autoritarismo inerente ao *tyrannus*.

Contudo, como vimos no capítulo anterior, tal processo de sacralização não conseguiu revestir a monarquia visigótica da tão almejada estabilidade. As rebeliões e conspirações da nobreza (incluindo nessa nobreza membros do próprio episcopado) continuaram até o final do reino. Percebemos uma grande dificuldade

de legitimizar a autoridade real, a não ser por coação (caso de Chindasvinto). Mas depois da morte a memória do soberano que agisse assim podia ser denegrida, como ocorreu com o próprio Chindasvinto.

Por outro lado, na Gália merovíngia não havia, nos tempos de Gregório de Tours, a necessidade dos monarcas merovíngios legitimarem seu poder, ao menos na mesma medida que seus contemporâneos visigodos. Gregório de Tours também não via esses riscos. Para ele, o maior perigo estava na autodestruição da dinastia merovíngia, seja por causa da falta de herdeiros ou pelas *bella civilia* entre os príncipes francos. Por isso, sua *Historia Francorum* também constitui um alerta aos governantes dessa dinastia para que cessem os conflitos mútuos, e reconheçam a importante missão que lhes foi concedida por Deus: a de manterem a preponderância do catolicismo na Gália, e de auxiliarem o episcopado em sua tarefa de conduzir o *populus* nos caminhos da salvação.

Ser merovíngio era condição *sine qua non* para exercer uma autoridade considerada legítima sobre o *Regnum Francorum*. Daí que usurpadores como Munderico e Gondoaldo sempre se proclamaram membros da dinastia merovíngia. Para legitimar suas pretensões reais, apoiavam-se na legitimidade advinda do clã merovíngio.

A partir de fins do século VII e inícios do VIII, com o aumento progressivo do poder dos mordomos do palácio, estes tentaram legitimar uma autoridade que já exerciam *de facto* sobre a Gália. Buscaram a sanção espiritual do papado, que, ao ungir Pepino, o Breve, e seus filhos, estabeleceu no *Regnum Francorum* uma nova forma de legitimidade, através do rito da unção real. É um verdadeiro conflito entre uma autoridade estabelecida (merovíngios) e uma autoridade emergente (carolíngios), sendo que a preponderância dos últimos baseou-se amplamente na desqualificação da antiga forma de autoridade, aliando-se também com a autoridade espiritual do papado em ascensão para fundamentá-la.

Isso não quer dizer que o fundamento da autoridade dos reis merovíngios fosse desprovida de bases sagradas, mas estas não repousavam na unção real. Gregório de Tours considerava que os reis dessa dinastia tinham recebido uma missão divina, a de promover o triunfo do catolicismo na Gália, tarefa essa já

cumprida por Clóvis. Aos descendentes desse rei caberia zelar pela manutenção e preservação desse triunfo contra as “ameaças” do paganismo e do arianismo.

Assim sendo, à legitimidade dinástica se une uma legitimidade de matiz espiritual. A principal razão invocada por Pepino, o Breve, para justificar a ascensão de sua família ao trono do *Regnum* em detrimento dos merovíngios reside no fato de que estes não estariam mais cumprindo seus deveres de monarca, entre estes os de zelar pelo bem espiritual dos súditos e de auxiliar o episcopado a apascentar o rebanho da Igreja.

O prestígio advindo da associação com o Império Romano também constituía importante veículo de legitimação. O rei visigodo Leovigildo, como vimos, cercou-se de usos e símbolos majestáticos de origem romana como forma de consolidar sua autoridade, sendo que tais usos foram adotados por seus sucessores. Clóvis se apresentou como o herdeiro da autoridade romana na Gália, enquanto os demais monarcas merovíngios cunhavam moedas e perfaziam cerimônias inspiradas nos costumes imperiais romanos, como as entradas de Gontrão e do próprio Clóvis em Orléans.

Legitimidade do carisma da dinastia merovíngia: preocupação de Gregório de Tours. O bispo de Tours preocupava-se bastante com a continuidade da dinastia, pois a autoridade de origem dinástica está sujeita quase que continuamente à ameaça de desaparecimento com a extinção da linhagem. Este é mais um motivo para as contínuas recriminações de Gregório às *bella civilia*: se a legitimidade dos merovíngios vem do pertencimento a essa família, a luta interna entre seus membros constitui a autodestruição de sua própria autoridade.

Entre os visigodos da época de Isidoro, ao contrário, o princípio dinástico nunca conseguiu se firmar solidamente, pois a nobreza nunca o reconheceu solidamente, preferindo a eleição, pois assim esse grupo poderia participar de maneira mais direta do vital procedimento que é a sucessão ao trono. Como referido no terceiro capítulo do presente trabalho, o novo rei poderia ser filho ou parente do monarca falecido, contanto que a nobreza participasse de sua escolha. No IV Concílio de Toledo, o poderoso grupo episcopal também consagrou sua participação nesse momento importante para o *Regnum*.

Contudo, a participação da nobreza na eleição de um novo monarca significa que este grupo aceitava de forma plena as regras do jogo sucessório na Hispânia visigótica? Devido às constantes rebeliões, vemos que as diferentes facções da nobreza aceitavam apenas o monarca que fosse de seu agrado. Durante o século VII, os reis godos se viram obrigados a lidar com várias revoltas contra sua autoridade, sendo que muitos deles chegaram ao poder através de uma conspiração, como Sisenando.

Na Hispânia visigótica, a Igreja era uma instituição que possuía considerável autoridade, embora não tivesse poder político. Os reis que se sentiam mais fracos no trono, via de regra, aproximavam-se do episcopado, para que sua autoridade como monarca fosse legitimada pela autoridade espiritual exercida pela Igreja. Isso não quer dizer que os reis visigodos eram reis *per gratia Dei*, no sentido de que dependiam da sanção eclesiástica para serem reconhecidos enquanto tais. A teorização dos bispos, em especial Isidoro, a respeito do poder real constituía um reforço à autoridade de um monarca já em exercício, e não uma condição indispensável para ser rei.

Quanto a Gregório de Tours e sua *Historia Francorum*, sua maior preocupação era a de despertar nos reis francos o senso da missão divina que receberam. Invocando o exemplo de Clóvis, o *pugnator egregius*, defensor da fé, e o de Gontrão, o *rex episcopus*, o bispo de Tours exortava os demais príncipes merovíngios a cumprirem a vontade de Deus na Gália.

Com a invasão muçulmana de 711, marcando o fim do reino visigótico, e com a subida ao trono de Pepino, o Breve, assinalando a desapareição da dinastia merovíngia, poderíamos pensar num “fracasso” de Gregório e Isidoro. Contudo, analisando o legado da obra dos dois bispos, percebemos que tal visão não se sustenta: Na Gália franca, Pepino, o Breve tinha pela frente a tarefa de legitimar sua própria autoridade e a de seus descendentes. Para isso, uma de suas medidas foi denegrir os merovíngios, justificando seu destronamento pelo fato de que estes “reis indolentes” não estavam cumprindo seu papel de reis, isto é, de governar o *populus* com justiça e auxiliar o episcopado a conduzi-los no caminho da salvação. Ora, esta missão foi delineada pelos bispos no final do século VI, e preconizada na *Historia Francorum*, de Gregório de Tours.

Em relação à Península Ibérica, as ideias isidorianas sobre a realeza influenciaram a história peninsular subsequente. O próprio rito da unção real, adotado por Pepino na Gália do século VIII teve sua origem na Hispânia pós-Isidoro, sendo um desdobramento da famosa proclamação do IV Concílio, presidido por Isidoro, na qual os reis foram proclamados solenemente os “ungidos do Senhor”. Esta sacralização do poder real, e suas relações com o poder espiritual da Igreja cada vez mais institucionalizada, constituiria o tema principal do pensamento político do Mediterrâneo Ocidental nos séculos vindouros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES DOCUMENTAIS

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Diversos tradutores. São Paulo: Paulus, 2009.

EUSEBIO DE CESAREIA. **Ecclesiastical history**. Cambridge: Harvard University, 1932.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **Life of Constantine**. Oxford: Clarendon, 1999.

FREDEGÁRIO. **Chronique des temps mérovingiens**. Turnhout: Brepols, 2003.

GREGÓRIO DE TOURS. **Histoire des Francs**. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 1983.

ISIDORO DE SEVILHA. **Las Historias de los godos, vándalos y suevos**. (*De origine gothorum, historia wandalorum, historia sueborum*). León: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975.

ISIDORO DE SEVILHA. Los tres libros de las “Sentencias” (*Sententiarum libri tres*). In: CAMPOS RUIZ J.; ROCA MELIA I. **Santos padres españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso**. Madrid: BAC, 1971.

JOÃO DE BICLARO. Crônica. In: CAMPOS, J. (Ed.). **Juan de Biclaro, o bispo de Gerona: su vida y su obra**. Madrid: CSIC, 1960.

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. Primeiro Livro a Autólico. In: **Padres Apologistas**. São Paulo: Paulus, 2008.

VIVES, J. (Ed.) **Concilios visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona; Madrid: CSIC, 1963.

OBRAS DE REFERÊNCIA

BECKER, Udo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Paulus, 2007.

LEVI, Lucio. Legitimidade. In: BOBBIO, Norberto (Org.). **Dicionário de Política**. Brasília: Unb, 1998.

SARAIVA, F.R. dos Santos. **Dicionário latino-português**. Rio de Janeiro: Garnier, 2006.

STOPPINO, Mario. Autoridade. In: BOBBIO, Norberto (Org.). **Dicionário de Política**. Brasília: Unb, 1998.

OBRAS HISTORIOGRÁFICAS

ALBORNOZ Y MENDUIÑA, Cláudio Sánchez. **Entorno a los orígenes del feudalismo**. Libro I – Tomo I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos. Buenos Aires: EUDEBA, 1974.

ANDRADE FILHO, R. O. A Tirania de um santo na Antiguidade Tardia (Século VI). Disponível em **Http Www Members Tripod Com Bmgil Afro20 Html**, Web, 2003. Último acesso em 10/02/2012 às 22:43

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Mito e monarquia na Hispânia Visigótica católica. **Temas Medievales**, v. 13, p. 9-27, 2007.

ARQUILLIÉRE, Henri-Xavier. **El agustinismo político**: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media. Valencia: Universitat de Valencia, 2005.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. **Sacerdocio y reino en la España Altomedieval**: Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII. Madrid: Sílex, 2008.

BALANDIER, Georges. **Political anthropology**. New York: Vintage, 1972.

BLOCH, Marc. **Os reis Taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio na França e na Inglaterra. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

BRAVO, Gonzalo. El ritual de la “proskynesis” y su significado político y religioso en la Roma imperial: con especial referencia a la Tetrarquía. **Gerión**, Madrid, n. 15, p. 177-191, 1997.

CALMETTE, Joseph. Observations sur la chronologie du règne de Clovis. **Comptes-rendus des séances de l'Academie des Inscriptions et des Belles-Lettres**. Paris, 90 année, n. 02, p. 193-202, 1946.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. **A realeza cristã na Alta Idade Média**: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII). São Paulo: Alameda, 2008.

CAZIER, Pierre. **Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique**. Paris: Beauchesne, 1994.

DALY, William M. Clovis: how barbaric, how pagan?. **Speculum**, Cambridge, v. 69, n. 03, p. 619-664, 1994.

DUBY, Georges. A ruína do mundo romano: o Ocidente (sécs. V-VI) In: CROUZET, Maurice (dir.). **História geral das civilizações VI: A Idade Média**: preeminência das civilizações orientais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média, nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FRIGHETTO, Renan. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. In: **Revista de Ciências Históricas**, Porto: Universidade Portucalense, v. XII, p. 73. 1997.

FRIGHETTO, Renan. **Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2000.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. La monarchie franque. In: **Histoire des institutions politiques de l'ancienne France**. t. III. Paris: Hachette, 1888.

GARCIA MORENO. **Historia de España visigoda**. Madrid: Cátedra, 2008.

GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GOFFART, Walter. The barbarians in Late Antiquity and how they were accommodated in the West. In: LITTLE, Lester K.; ROSENWEIN, Barbara H. **Debating the Middle Ages: issues and readings**. Oxford: Blackwell, 1998.

GOFFART, Walter. **The narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)**: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon. Notre Dame: University of Notre Dame, 2009.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Os Severos e a Anarquia Militar. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Vitória: Edufes, 2006.

HILLGARTH, J. N. **Cristianismo e paganismo: a conversão da Europa Ocidental 350-750**. São Paulo: Madras, 2004.

HINGLEY, Richard. **O imperialismo romano: Novas perspectivas a partir da Bretanha**. São Paulo: Annablume, 2010.

KING, P. D. **Law and society in the Visigothic Kingdom**. New York: Cambridge University, 2006.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: _____ **História e Memória**. Campinas: Unicamp, 1990.

LE GOFF, Jacques. **La civilización del Occidente medieval**. Barcelona: Paidós, 1999.

LEVILLAIN, Léon. La conversion et le baptême de Clovis. **Revue d'histoire de l'Église de France**, Paris, tome 21, n. 91, p. 161-192, 1906.

MARTIN, Maria Sonsoles Guerra. A teoria política visigoda. In: DE BONI, Luis Alberto. (Org.) **Idade Média: ética e política**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

MARVILLA, Miguel. **O império romano e o reino dos céus**: a construção da imagem sagrada do imperador em “De laudibus Constantini”, de Eusébio de Cesareia (séc. IV d.C). Vitória: Flor & Cultura, 2007.

MENDES, Norma Musco. O sistema político do Principado. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. **Repensando o império romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: Edufes, 2006.

MITRE FERNANDEZ, Emílio. **Los germanos y las grandes invasiones**. Bilbao: Moreton, 1968.

OAKLEY, Francis. **Kingship**: the politics of enchantment. Oxford: Blackwell, 2006.

ORLANDIS, Jose. **Historia de España**: la España visigótica. Madrid: Gredos, 1977.

ORLANDIS, Jose; RAMOS LISSON, D. **Historia de los concílios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

POHL, Walter. Conceptions of ethnicity in early medieval studies. In: LITTLE, Lester K.; ROSENWEIN, Barbara H. **Debating the Middle Ages**: issues and readings. Oxford: Blackwell, 1998.

POLIAKOV, Leon. **O mito ariano**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

REYDELLET, Marc. **La royauté dans la littérature latine**: de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville. Rome: École Française de Rome, 1981.

RIBEIRO, Daniel Valle. A sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. In: SOUZA, J. A. de C. R. de.; BONI, L. A. de (Org.) **O reino e o sacerdócio**: o pensamento político na alta Idade Média. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

ROUCHE, Michel. Alta Idade Média Ocidental. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. (dir.). **História da vida privada I: do Império Romano ao ano mil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RUBIANO, Pablo Alvarez. La crónica de Juan Biclarense: versión castellana y notas para su estudio. In: CAMPOS, J. (Ed.). **Juan de Biclano, o bispo de Gerona: su vida y su obra.** Madrid: CSIC, 1960.

RUCQUOI, Adeline. **História medieval da Península Ibérica.** Lisboa: Estampa, 1995.

RUNCIMAN, Steven. **A civilização bizantina.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1977.

SILVA, Gilvan Ventura da. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: _____; MENDES, Norma Musco. **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural.** Vitória: Edufes, 2006. p.241-266.

SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. Diocleciano e Constantino: a construção do *Dominato*. In: _____. **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural.** Vitória: Edufes, 2006.

SILVA, Gilvan Ventura da. **Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da *basileia* (337-361).** Vitória: Edufes, 2003.

THOMPSON, Edward Arthur. **Los godos en España.** Madrid: Alianza, 2007.

VALVERDE CASTRO, Maria R. **Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio.** Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WALLACE-HADRILL, John Michael. **The long-haired kings and other studies in Frankish History.** London: Methuen & Co. 1962.

WALLACE-HADRILL, John Michael. **The barbarian West: 400-1000**. London: Hutchinson University, 1967.

WOOD, Ian N. **The Merovingian kingdoms (450-751)**. New York: Longman, 1994.

WOOD, Ian N. Gregory of Tours and Clovis. In: LITTLE, Lester K.; ROSENWEIN, Barbara H. **Debating the Middle Ages: issues and readings**. Oxford: Blackwell, 1998.

ZIEGLER, Aloysius K. **Church and State in Visigothic Spain**. Washington: The Catholic University of America, 1930.