

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

THIAGO JUAREZ RIBEIRO DA SILVA

**A REALEZA CRISTÃ NA GÁLIA MEROVÍNGIA E
NA HISPÂNIA VISIGODA: UM ESTUDO
COMPARATIVO (561-633)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como requisito para obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Cultural.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Néri de Barros Almeida

Campinas

2011

1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

Si38r

Silva, Thiago Juarez Ribeiro da, 1987-
A Realeza Cristã na Gália merovíngia e na Hispânia
visigoda: um estudo comparativo (561-633) / Thiago Juarez
Ribeiro da Silva. -- Campinas, SP : [s. n.], 2011.

Orientador: Néri de Barros Almeida.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Merovíngios. 2. Godos – História. 3. Episcopado.
4. Idade Média – História – 561-633. 5. Gália – Reis e
governantes. 6. Espanha – Reis e governantes. I. Almeida,
Néri de Barros, 1965- II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: The Christian Kingship in Merovingian Gaul and
Visigothic Hispania: a comparative study (561-633)

Palavras-chave em inglês:

Merovingian

Goths - History

Episcopate

Middle Ages – History – 561-633

Spain – Kings and rulers

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestre em História

Banca examinadora:

Néri de Barros Almeida [Orientador]

Marcelo Cândido da Silva

Renan Frighetto

Data da defesa: 30-11-2011

Programa de Pós-Graduação: História

THIAGO JUAREZ RIBEIRO DA SILVA

*A Realeza Cristã na Gália merovíngia e na Hispânia visigoda:
um estudo comparativo (561-633)*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Néri de Barros Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 30 / 11 / 2010.

BANCA



Prof. Dra. Néri de Barros Almeida (orientadora)



Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva (USP)



Prof. Dr. Renan Frighetto (UFPR)

Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto (suplente)

Prof. Dra. Rossana Alves Baptista Pinheiro (suplente)

NOVEMBRO/2011

“A História (da Idade Média) é um esporte de combate”.

– Joseph Morsel

Sumário

Sumário	7
Agradecimentos	9
Resumo.....	11
Abstract	13
Lista de Abreviações.....	15
Introdução	17
A Realeza Cristã: leituras, metodologia e documentação.	27
O quadro político.....	29
O quadro cronológico.....	38
As fontes.....	40
Os cânones conciliares	42
Os editos reais.....	46
Os textos narrativos	47
A Realeza Cristã na Gália merovíngia e na Hispânia visigoda (561-633).....	57
A Realeza Cristã na Gália merovíngia (561-629)	59
Concílio de Tours II (567).....	60
Concílio de Lyon II (567-570).....	63
Concílio de Paris III (556-573).....	65
Concílio de Mâcon I (581-583)	73
Concílio de Lyon III (583)	75
Concílio de Mâcon II (585) e Edito de Gontrão (585).....	76
Sínodo de Auxerre (561-605)	84
Concílio de Paris V (614) e Edito de Clotário II (614).....	86

Concílio de Clichy (626/627)	91
A Realeza Cristã na Hispânia Visigoda (589-633)	93
Concílio de Toledo III (589) e Edito de Recaredo (589)	95
Concílio de Toledo IV (633)	99
Conclusão	109
ANEXO – Mapas da Gália merovíngia e da Hispânia visigoda	117
1 – A Gália merovíngia c. 600	117
2 – A Hispânia visigoda c. 600	118
APÊNDICE – A sucessão do poder na Gália merovíngia e na Hispânia visigoda, séculos IV-VII	119
1 - A sucessão real simplificada na Gália merovíngia (fins do século IV ao início do século VII)	119
2 – A sucessão real na Hispânia Visigoda (séculos VI - VII)	120
Bibliografia	123
Fontes.....	123
Obras de referência.....	123
Estudos.....	124

Agradecimentos

Fruto de uma pesquisa desenvolvida há pelo menos dois anos, este trabalho contou com grandes contribuições ao longo de sua realização. Creio, assim, ser este o momento apropriado para registrar meus agradecimentos. Antes de tudo, gostaria de agradecer à Fundação de Amparo à Pesquisa de Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento do projeto.

Agradeço também à minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Néri de Barros Almeida, em primeiro lugar pela confiança em aceitar a pesquisa no programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E em segundo lugar pelos comentários pertinentes e enriquecedores tanto para conclusão deste trabalho quanto para minha própria formação.

Registro meus agradecimentos aos Profs. Drs. Marcelo Cândido da Silva e Renan Friguetto pelas considerações realizadas na banca de qualificação. Gratidão especial ao Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva pelo apoio fundamental, sem o qual este trabalho não teria sido realizado. Muito obrigado.

Gostaria de agradecer a todos meus amigos – impossível nomeá-los em tão curto espaço – que diretamente ou indiretamente contribuíram para sua conclusão. Cada conversa, cada discussão, cada comentário acerca do nosso objeto, a H(h)istória, auxiliou na composição desta dissertação.

Por fim, agradeço a minha família, para quem dedico este trabalho.

Eu sinceramente gostaria de agradecer a todos, visto que aprendi com cada um de vocês. Muito obrigado!

Resumo

Esta pesquisa visa o estudo comparativo entre as realezas merovíngia e visigoda entre os séculos VI e VII e o modo como estas autoridades ligaram à finalidade governamental valores cristãos. Para tanto, fazemos uso de cânones conciliares e editos reais, assim como de textos narrativos. A intenção é verificar de que maneira a realeza, em colaboração com o episcopado, pretendeu organizar a sociedade de acordo com as prerrogativas morais cristãs por meio de uma prática normativa a partir de uma documentação de origem diversa.

Palavras-chave: merovíngios, visigodos, realeza, episcopado, Alta Idade Média.

Abstract

The present research proposal aimed a comparative study of the Merovingian royalty and Visigoth between the sixth and seventh centuries and how these authorities linked to the purpose of government the Christian moral values. To this end, we make use of conciliar canons and royal edicts, as well as narrative texts. The objective is to see how the royalty in collaboration with the bishops intend to organize the society according to the Christian moral prerogatives through regulation praxis.

Key-words: Merovingians, Visigoths, kingship, episcopate, Early Middle Ages.

Lista de Abreviações

<i>Histórias</i>	Gregório de Tours, <i>Dez Livros de Histórias</i>
<i>Origem</i>	Isidoro de Sevilha, <i>Sobre a origem dos godos, vândalos e suevos</i>
<i>Crônica</i>	João de Bícclaro, <i>Crônica de João de Bícclaro</i>
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
<i>MGH AA</i>	<i>Auctores Antiquissimi</i>
<i>MGH Capit.</i>	<i>Capitularia Regum Francorum</i>
<i>MGH Conc.</i>	<i>Concilia Aevi Merovingici</i>
<i>MGH SRM</i>	<i>Scriptores Rerum Merovingicarum</i>
<i>CISAM</i>	Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo
<i>Les Canons</i>	B. Basdevant e J. Gaudemet, <i>Les canons des concilies mérovingiens</i>
<i>Vives</i>	J. Vives, <i>Concilios visigóticos e hispano-romanos</i>

Introdução

A realza dos séculos VI e VII é um tema cuja importância e relevância são atestadas pela profusão de obras historiográficas produzidas sobre o assunto ao menos nos últimos três séculos, as quais comportam diversas teorias acerca da natureza e da extensão da autoridade do poder real.¹ Subjacente ao embate que polarizou a historiografia pelo menos desde a segunda metade do século XIX, onde alguns autores advogavam a “barbarização” do Ocidente – para quem os reinos germânicos teriam sua legitimidade derivada da conquista da Gália –, e outros autores defendiam a tese de uma romanização após as chamadas “invasões” – para os quais o poder real teria sua fonte de legitimidade baseada no uso das “instituições” de poder de tipo imperial, como a ordem jurídica, e mesmo na própria delegação de poder pelos imperadores Bizantinos –, cristalizou-se a concepção de um poder real fundado sobre o princípio da força, no qual a conversão ao cristianismo representaria mais uma crença supersticiosa do que uma consciência religiosa cristã.² Imersos na “barbárie”, merovíngios e visigodos teriam sido incapazes de erigir uma

¹ A lista de obras é extensa e não caberia nos limites desta dissertação. Como exemplos da variedade desta produção, podemos elencar: THIERRY, A. **Récits des temps mérovingiens precedes de considerations sur l’histoire de France**. Paris: Tessier, 1840; FUSTEL DE COULANGES, N.D. La monarchie franque. **Histoire des institutions politiques de l’ancienne France**, t. III. Paris: Hachette, 1888; LOT, F. **La fin du monde antique et le début du Moyen Âge**. Paris: Albin Michel, 1989 (1ª ed. 1927); SILBER, M. **The Gallic Royalty of the Merovingians in its Relationship to the “*Orbis terrarum Romanorum*” during the 5th and the 6th centuries A.D.** Berna: Herbert Lang, 1971.

² Cf. GANSHOF, F. Les traits généraux du système d’institutions de la monarchie franque. **Il passaggio dall’Antichità al Medioevo in Occidente**. Spoleto, It.: CISAM, 1962, p. 95 (Settimane di Studio, IX). Obviamente, não se trata de questionar qual seria o grau de confissão de fé entre os reis merovíngios ou visigodos. Cremos que este tipo de debate é improdutivo. O que criticamos na tese defendida por historiadores como F. Ganshof é que ao determinar o cristianismo professado por estes reis como “crença supersticiosa”, ignora-se como a atuação da monarquia franca e visigoda poderia ser pautada pelos valores cristão, como exporemos mais a frente.

autoridade de tipo público, sendo que, apenas com a “reforma” carolíngia, o “bem público” teria sido incorporado aos atos de governo por meio da atuação eclesiástica.³

Pelo menos desde o início da segunda metade do século XX, muitos historiadores se propuseram a reavaliar suas posições em relação ao tema da realeza convertida ao cristianismo no período alto medieval. Esta reavaliação gerou interpretações muitas vezes divergentes daquelas apresentadas até então e em enraizadas na cultura histórica⁴, concernentes aos designativos comuns ao período: descentralização política, privatização e ocaso do poder público. Karl Ferdinand Werner, por exemplo, assinalou a existência de um “Estado” no período merovíngio.⁵

No entanto, o problema da cristianização da realeza entre os séculos V e VIII foi apreendido por grande parte da historiografia ainda em termos restritos. Os estudos sobre este processo se limitaram a exercícios inócuos como os paralelismos entre os reis “bárbaros” e aqueles do Antigo Testamento – caso da comparação entre o rei Clotário II (585-629) e Davi⁶, ou a sacralidade “germânica” dos reis “bárbaros”, desconsiderando como estas mudanças afetaram as relações políticas nos reinos merovíngio e visigodo.

³ Característica endossada pela caracterização de Carlos Magno como “novo constantino” pelo papa Adriano I em 778. Cf. COURCELLE, P. **Histoire littéraire des grands invasions germaniques**. Paris: Hachette, 1948, p. 205.

⁴ “Cultura histórica” é entendida aqui como fundo comum de conhecimento histórico atuante na formação de uma memória histórica. Cf. GUENNÉ, B. **Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval**. Paris: Aubier-Montaigne, 1980, pp. 300 ss.

⁵ Werner apontou que o termo *regnum* designaria o Estado como instituição, idéia e realidade territorial. Cf. WERNER, K.F. **Naissance de la noblesse: l’essor des elites politiques en Europe**. Paris: Fayard, 1998, pp. 175-179.

⁶ HEN, Y. The uses of Bible and the perception of kingship in Merovingian Gaul. **Early Merovingian Europe**. v. 7, 1998, p. 284.

Estas implicações políticas e sociais foram motes da obra de Marcelo Cândido da Silva e um bom exemplo de como elas podem ser avaliadas.⁷ Valendo-se de uma ampla documentação legislativa e administrativa, M. Cândido da Silva promoveu uma análise sistemática da cristianização dos merovíngios com o intuito de observar, sobretudo, como a "sociedade", ou sua condução à salvação, tornou-se constitutiva da ideologia real. Bem sucedida em seu campo de análise, a obra propôs outros meios para o aprofundamento do estudo dessa problemática, dentre os quais a comparação com a realeza visigoda, a qual se converteu à fé cristã no mesmo período. O exercício comparativo, no entanto, ainda é pouco estudado pela historiografia brasileira. No exterior, a obra de Bruno Dumézil oferece particular interesse, visto que seu estudo da conversão dos reinos "bárbaros" foi feito levando em conta a comparação entre eles.⁸ Os mecanismos de conversão ao catolicismo analisados por Dumézil são importantes para nossa proposta na medida em que conceitos como "conversão", "evangelização" e "missão" são analisados como elementos intimamente ligados à proposta da Realeza Cristã.⁹ No entanto, Dumézil estabeleceu o episcopado como ator principal da evangelização, da qual a conversão do rei constituiria apenas uma estratégia para a conversão de todo o povo.¹⁰ Ora, entendemos os bispos como figuras-chave na sociedade franca dos séculos VI e VII – a ponto de entendê-los como vetores da transformação do mundo antigo para o mundo medieval –, mas compreendemo-los como um dos agentes

⁷ Cf. CÂNDIDO DA SILVA, M. **A Realeza Cristã na Alta Idade Média**: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII). São Paulo: Alameda, 2008, p. 39.

⁸ DUMÉZIL, B. **Les racines chrétiennes de l'Europe**. Conversion et liberte dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècles. Paris: Fayard, 2005.

⁹ O tema da "missão" também foi explorada pela historiografia espanhola, como a missão espiritual que os bispos delegaram a Recaredo no concílio de Toledo III (589), buscando promover a restauração disciplinar da Hispânia visigoda. Cf. ORLANDIS, J. e RAMOS-LISSON, D. **Historia de los concilios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986, p. 217.

¹⁰ "O poder episcopal organiza a conversão", cf. DUMÉZIL, B. *idem*, p. 159.

operantes nesta sociedade. Não se pretende aqui potencializar o que a historiografia alemã denominou de *bischofsheerschaft*, ou « governo dos bispos » onde o episcopado imprimiu um programa de conduta e governo à sociedade, esvaziando quaisquer ações de outros agentes dentro deste projeto.¹¹ De fato, os bispos exerceram papéis importantes na administração dos reinos merovíngio e visigodo, envolvendo-se mesmo nos assuntos “públicos”.¹² No entanto, é preciso frisar que não coube à realeza um papel secundário neste processo. Mais do que a sobreposição, ou desnível, entre um poder espiritual e o poder temporal, é em termos de colaboração que devemos observar a atuação tanto da realeza quanto do episcopado na organização das sociedades franca e visigoda dos séculos VI e VII. Obviamente, ao observar esta organização "colaborativa" entre as duas esferas de poder não pretendemos ignorar as disputas entre elas. Nesse sentido, tanto os cânones quanto os editos são pontos privilegiados para identificarmos as posições relativas de cada uma na hierarquia do mundo.

Nosso recorte se inicia em 561, momento da partilha dos reinos merovíngios entre os herdeiros de Clotário I (511-561). Em meio às *bella civilia* – guerras civis que se sucederam nos reinos merovíngios entre a segunda metade do século VI e o início do século VII –, foi notável no rei de Gontrão (561-592) a organização, em conjunto com episcopado, de um tipo de governo que estabeleceu como ideal a salvação de seus súditos, colocados sob preceitos cristãos. Este interesse público tomou forma tanto nos concílios ocorrido durante seu reinado quanto no seu edito real de

¹¹ Ou como denominou Walter Ullman, “governo teocrático”, onde o poder advém de um órgão supremo – no caso Deus: “Desde o período merovíngio em diante a concepção descendente foi a dominante na esfera pública durante o resto da Idade Média”. Cf. ULLMAN, W. **Principios de gobierno y política en la Edad Media**. Madrid: Revista de Occidente, 1971, p. 26 (col. Biblioteca de política y sociología)

¹² A. Lewis apontou que, em matéria de poder, os bispos equivaliam mesmo aos duques e patrícios enquanto classe pública, visto que eram escolhidos da mesma alta classe de proprietários de terra. Cf. LEWIS, A. The dukes in the *Regnum Francorum*, A.D. 550-751. **Speculum**, v. 51, n. 3, 1976, p. 394.

585. Ao final das querelas internas em 613, o rei Clotário II deu prosseguimento a esta iniciativa, convocando tanto o concílio de Paris V (614) – e promulgando, no mesmo ano, seu edito –, quanto o concílio de Clichy (626-627).

Neste mesmo intervalo temporal, que vai da segunda metade do século VI a aproximadamente o primeiro terço do século VII, os reis visigodos da Hispânia se converteram ao cristianismo católico por ocasião da ascensão de Recaredo ao trono em 587.¹³ No ano de 589, o monarca visigodo convocou o concílio de Toledo III. Neste concílio, os bispos atribuíram ao rei uma “missão” espiritual de conquista dos arianos. Em contrapartida, o rei estabeleceu o doutrinação do povo como função episcopal, o que significou deflagração da conversão dos arianos na Hispânia apoiada pela autoridade real.¹⁴ Depois de conturbadas sucessões reais no início do século VI, o monarca Sisenando convocou o concílio de Toledo IV em 633. Ali, mais do que se limitarem a confirmar os desígnios do rei, os bispos estabeleceram preceitos normativos para a sucessão real. Segundo a ata conciliar, o episcopado reunido em Toledo procurou “afiançar a segurança” do reino a partir de duas medidas: i) listando a si próprios como eleitores de um novo rei, em igualdade com a aristocracia visigoda; e ii) definindo a natureza do

¹³ Alguns historiadores alegam que Leovigildo, pai de Recaredo, já havia se convertido ao catolicismo *in articulo mortis* (586), cf. ORLANDIS, J. e RAMOS-LISSON, D. *op. cit.*, p. 197-198. Tal tese se baseia nas *Histórias* de Gregório de Tours (VIII, 46), onde o bispo relata a morte de Leovigildo, sua penitência por seu “erro herético” e a confissão de fé do monarca visigodo que teria se convertido ao catolicismo já no leito de morte. Embora esta seja a única menção a uma possível conversão de Leovigildo – as fontes hispânicas, como a *Crônica* de João de Bícclaro e a *Origens* de Isidoro, permaneceram em silêncio sobre o assunto, tal fato não prejudica nossa tese, visto que esta possível conversão não teve qualquer impacto político e social – embora possa ter influenciado a conversão pessoal de Recaredo em 587. Mas não temos elementos para corroborar tal afirmação.

¹⁴ O concílio de Toledo III será analisado em maior profundidade no capítulo II desta dissertação. Por ora, é importante frisar o aspecto cooperativo entre a realeza e o episcopado na orientação da sociedade segundo os preceitos cristãos. Fim que só seria alcançado, segundo a ata conciliar, mediante a negação por parte da sociedade hispânica do arianismo e aceitação do dogma católico.

monarca, que de acordo com os bispos, proviria de Deus e seria ungido por Ele, e portanto nada poderia atentar contra sua figura.¹⁵

Desta maneira, fica evidente como condição para uma sociedade cristã o estabelecimento de preceitos normativos reguladores a partir de valores morais cristãos tanto no reino merovíngio quanto no reino visigodo. E são estes dispositivos a nossa principal fonte na percepção do processo de normatização de condutas proposto pelas realezas e episcopados, de como estas normas preconizavam um tipo de comportamento social voltado à salvação dos habitantes de ambos os reinos.

Com o intuito de complementar nosso estudo e traçarmos um quadro mais preciso de como atuou esta Realeza Cristã, utilizaremos fontes que permitam perceber as estratégias políticas da iniciativa normatizadora num âmbito além dos códigos canônicos ou editos reais. Para tanto, selecionamos alguns textos narrativos, a saber, os *Dez Livros de História* de Gregório de Tours, obra escrita por volta do final do século VI e testemunho dos reinados dos príncipes merovíngios do período. E também o texto de Isidoro de Sevilha, composto por volta do ano 620, *Sobre a origem dos godos, vândalos e suevos*¹⁶, cujos relatos se estendem até o ano de 625.

Ao lidar com estes dois autores nosso objetivo não é tanto analisar sua contribuição para o desenvolvimento de uma doutrina cristã do poder, mas sim atentar de que maneira suas obras retratam a participação de seus autores nas mudanças ocorridas nas práticas sociais do período por nós estudado. Por exemplo, teria Gregório de Tours um papel preponderante nas decisões do

¹⁵ Embora também seja analisado mais a frente, para demonstrar brevemente o que os bispos entendiam por atentar contra o rei, citamos o c. 75 de Toledo IV: “*que ninguém prepare a morte do rei*”. Cf. *Vives*, p. 218.

¹⁶ Acerca da adoção desta nomenclatura, em detrimento da tradicional edição do texto *História dos Godos, Vândalos e Suevos*, cf. o capítulo II desta dissertação, título 6, “Os textos narrativos”.

edito de Gontrão¹⁷? No lado hispânico: alguns autores acreditam que Isidoro de Sevilha formou um tipo de pensamento político, expresso na *Origens*, a partir de sua atuação conciliar¹⁸ – lembremos que o bispo hispalense presidiu o concílio de Toledo IV. Ou ainda, a posição de Isidoro como assessor e confidente da realeza, especialmente junto a Sisebuto (612-621)¹⁹.

Pretendemos analisar o advento de um governo que se apresenta como responsável pela salvação das almas em conexão com a reformulação das práticas e dos comportamentos sociais. Obviamente, a intenção não é discutir quão eficientes foram os reis merovíngios e visigodos, assim como o episcopado de ambos os reinos, nesse processo. A proposta se concentra em discutir as possíveis implicações da cristianização em termos de normatização de condutas tanto na Gália quanto na Hispânia dos séculos VI e VII.

Dividimos o trabalho em três capítulos. O primeiro versa sobre o enquadramento teórico-metodológico de nosso estudo. Nele, pretendemos traçar as bases com as quais operaremos o estudo comparativo, especialmente no que concerne a seu caráter teórico, político, geográfico, cronológico e, principalmente, documental. Nosso esforço nesse quesito é a tentativa de uma solução satisfatória ao desafio do emprego de tipos documentais diferentes, originários de tradições manuscritas diferentes, tendo em vista o mesmo problema.

¹⁷ Como assinalou Martin Heinzelmann. Cf. HEINZELMANN, M. **Gregory of Tours** – History and society in the Sixth century. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001, pp. 60-80.

¹⁸ Cf. BARBERO DE AGUILERA, A. **La sociedad visigoda y su entorno histórico**. Madrid: Siglo XXI Editores, 1992, p. 16.

¹⁹ Cf. COLLINS, R. **Early Medieval Spain** – Unity in Diversity, 400-1000. New York: St. Martin, 1995, p. 61. (New Studies in Medieval History)

O plano de trabalho tem prosseguimento com a discussão junto às fontes. Num primeiro momento, durante o capítulo 2, focaremos a realeza merovíngia. Tomaremos como fontes documentais para os *Reinos dos Francos* as atas conciliares de Tours II (567), Lyon II (569-570), Paris III (556-573), Mâcon I (581-583), Lyon III (583), Mâcon II (585), Auxerre (561-605), Paris V (614) e Clichy (626-627), além dos editos reais Gontrão (585) e de Clotário II (614). Juntam-se a elas a análise da narrativa de Gregório de Tours, os *Dez Livros de História*.

Ainda no capítulo 2, discutiremos a realeza visigoda da Hispânia. Seguindo os mesmos procedimentos metodológicos expostos acima, serão objetos de nossa análise os concílios de Toledo III (589) e IV (633), além da obra de Isidoro de Sevilha, *Sobre a origem dos godos, vândalos e suevos*. Em menor grau, também faremos uso da *Crônica* de João de Bícilaro, assim como das *Etimologias* do próprio Isidoro.

Por fim, o capítulo final se destina à comparação propriamente dita entre as realezas merovíngia e visigoda. Buscamos uma possível definição da Realeza Cristã em ambos os contextos estudados, a partir da problematização tanto da amplitude e do caráter fragmentário das fontes. Desse modo, tentamos integrar os elementos que concorram para o estudo comparativo, isto é, o domínio metodológico deve ser operado de maneira que possa assinalar, sob certo padrão de coerência, a simetria de uma Realeza Cristã entre a Gália merovíngia e a Hispânia visigoda. Atentando também aos particularismos regionais de ambos os quadros espaciais aqui analisados. Esta ressalva remete a outra preocupação: a de não criar uma generalização acerca do que entendemos por uma Realeza Cristã. É escapar da proposição de um modelo ideal, cristalizado.

Por isso, é conveniente que deixemos claro que entendemos a Realeza Cristã como um tipo de autoridade de caráter público, i.e., cujo exercício de governo não foi norteado por

interesses privados inerentes a essa autoridade e sim por uma finalidade de salvação de seus súditos de acordo com os preceitos cristãos. Para tanto, esta autoridade fez uso de instrumentos, como a justiça, para garantir sua eficácia. A associação do episcopado na constituição desta autoridade configura um tipo de governo diferente daquele operante em fins do Império – onde a classe senatorial teve um papel preponderante na sociedade romana. Em contrapartida, não se trata de ligar num fluxo contínuo as dinastias merovíngias e carolíngias como exemplos desta Realeza Cristã – lembrando que o avanço islâmico pôs fim ao domínio visigodo na Hispânia em 711. Se, como veremos, há diferenças entre as realezas merovíngia e visigoda, tanto mais existem entre merovíngios e carolíngios. Não se trata de definir “graus” de uma Realeza Cristã, apontando esta ou aquela série de soberanos como mais próximos ao modelo ideal. Nosso intuito aqui é examinar como cada "sociedade", no sentido de uma comunidade que se estabeleceu por suas relações sociais, inscreveu-se no processo histórico, atentando aos seus particularismos assim como possíveis elementos comuns.

A Realeza Cristã: leituras, metodologia e documentação.

A realeza “bárbara” suscitou interesse dos historiadores ao longo de muitos séculos, sendo alvo de diversas interpretações. No século XVIII, Montesquieu teceu comentários acerca de sua natureza e autoridade em “*O espírito das leis*”²⁰. No entanto, foi a partir do século XIX que o tema ganhou amplitude nos debates acadêmicos. Estes debates suscitaram polêmicas como as querelas a respeito da natureza do poder após o “desaparecimento” do Império Romano do Ocidente, que *grosso modo*, dividiram a historiografia sobre os séculos VI a X em partidos praticamente opostos. Alguns autores, como Augustin Thierry e François Guizot²¹, sustentavam a tese de uma “barbarização” do Ocidente, isto é, a predominância – positiva ou não, embora o grau negativo fosse preponderante nas discussões – do legado “germânico” na formação dos reinos ocidentais, dando origem à chamada escola “Germanista”. Já outros historiadores defendiam a tese da “romanização” dos novos reinos, isto é, de uma herança imperial na constituição das monarquias “bárbaras”, onde tal corrente receberia o nome de escola “Romanista”. A ideologia nacionalista que tomou conta de França e Alemanha, principalmente na segunda metade do século XIX – lembremos que a Guerra Franco-Prussiana ocorreu entre 1870 e 1871 – teve impacto na produção historiográfica a respeito do tema da realeza. Foi neste período que a má reputação dos francos, segundo a qual após a “queda” do Império Romano e o

²⁰ Cf. GUILLOT, O. Observations sur la souveraineté du roi mérovingien en matière de justice. **Arcana imperii (IV^e – XI^e siècles)** – Recueil d’articles. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, 2003, p. 270. (Cahiers de l’Institut d’Anthropologie Juridique, 10)

²¹ Cf. THIERRY, A. *op. cit.*, p. 25 *ss.*; GUIZOT, F. **Historia da Civilização na Europa**. Lisboa: Officinas Typographica e de Encadernação, 1907, p. 23 *ss* e p. 67 *ss.* (Coleção Antonio Maria Pereira)

estabelecimento dos reinos “bárbaros” no Ocidente, o poder público teria sido privatizado nas mãos dos “cruéis” povos germânicos, tomou contorno. Esta tese, cunhada em grande parte pelos germanistas franceses, fazia clara referência aos conflitos com os alemães de seu tempo, que emergiam como uma nação expansionista. Ganhava forma a realeza “patrimonialista” e “absoluta” que marcou as interpretações acerca da monarquia franca em grande parte até a segunda metade do século XX.²²

Por outro lado, os germanistas alemães advogaram a ruptura em relação à Antiguidade em favor de uma Idade Média “original” e livre de qualquer interferência das tradições imperiais. Esta “germanidade” que se sobreporia ao mundo antigo o transformou de maneira positiva, trazendo o vigor das novas civilizações “germânicas” (burgúndios, lombardos, godos, e principalmente francos) em contrapartida à decadência e corrupção do mundo romano.²³

Novas interpretações acerca da natureza da realeza surgiram, principalmente, a partir da segunda metade do século XX. Os estudos foram marcados pela interdisciplinaridade como os de John Michael Wallace-Hadrill – que, ao preocupar-se com a resolução de conflitos na Alta Idade Média, propôs o intercâmbio da História com a Antropologia Jurídica, e reconheceu ao período a permanência de uma sociedade coesa em contrapartida à argumentação de uma “incessante

²² Um exemplo das implicações dessas teses é a idéia de que a violência endêmica e atávica progenitora de anarquias, característica da monarquia franca dos séculos VI e VII, teriam originado o feudalismo. Cf. GANSHOF, F.-L. **Qu'est-ce que la Féodalité?** Bruxelles: Éditions de la Baconnière-Neuchatel, 1994 (1ª ed. 1947), p. 16.

²³ Georg Waitz, na sua busca pela *Deutsche Verfassung* (“constituição alemã”), estabeleceu de maneira clara a ligação entre a Germânia e os francos: “*Es sind neue Namen, aber nicht neue Völker*” (numa tradução livre: “era um novo nome, mas não um novo povo”). Cf. WAITZ, G. **Deutsche Verfassungsgeschichte**, II, 1. Die Deutsche Verfassung im Fränkischen Reich, 3ª ed. Berlin: 1882, p. 8 APUD GEARY, P. Gabriel Monod, Fustel de Coulanges et les “aventures de Sicaire” – la naissance de l’Histoires scientifiques au XIX^e siècle. BARTHÉLEMY, D., BOUGARD, F., e LE JAN, R. **La vengeance**, 400-1200. Roma: École Française de Rome, 2006, p. 94.

guerra privada”, num ambiente em que também a realeza estaria comportada .²⁴ Desenvolveram-se pesquisas no esforço de se encontrar uma “raiz européia” comum – fundamentada, talvez, pela “Europa Cultural” de Jacques Le Goff e sua abstração europocêntrica de uma “civilização do Ocidente medieval”.²⁵ Esta pluralização dos pontos de vista também tiveram vez nos estudos sobre a realeza. Alegou-se, inclusive, a existência de um “Estado Cristão” à época merovíngia. Assim, trata-se de questionar a dita “privatização” do poder nas monarquias que se seguiram ao Império. Se Marcelo Cândido demonstrou de maneira bem sucedida como a autoridade – no caso dos reis merovíngios – agiu *pro populi salvatione*, buscamos ampliar este quadro de análise e ao mesmo tempo pretendemos somar a experiência da realeza visigoda. Nosso foco é entender como a inclusão de um sentido “salvacionista” como elemento de governo orientou as práticas normativas dessas autoridades reais.

O quadro político

De maneira geral, observamos a presença da autoridade real tanto na Gália quanto na Hispânia dentro de nosso recorte. Afeita, de maior ou menor modo, aos princípios administrativos semelhantes ao Império Romano tardio, foi sob a instituição real que a moral cristã tomou parte diretriz nos regimes de governo.

²⁴ Cf. WALLACE-HADRILL, J.M. *The Bloodfeud of the Franks. The long-haired kings*. Toronto: University of Toronto Press, 1993 (1ª ed., 1958), p. 147.

²⁵ Para um aprofundamento da questão política da obra de Le Goff, cf. ALMEIDA, N. Por uma “Europa cultural” – Cultura e política na obra de Jacques Le Goff. ALMEIDA, N. (org.). **A Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia**. Campinas, SP: Publicações do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH – UNICAMP), 2008, pp. 101-128.

O reino merovíngio teve início em aproximadamente 486 quando Clóvis derrotou Siágrio de Soissons, governador romano da província, e uniu sob seu controle a população do território correspondente à Bélgica Segunda. A campanha vitoriosa de Clóvis, que já havia derrotado os alamanos na Batalha de Tolbiac em 496, permitiu que o rei franco se apossasse da Aquitânia – região a sudoeste da Gália – ao derrotar os visigodos de Tolosa em 507. Sua conversão ao cristianismo niceno teria ocorrido entre a 496 e 511, quando o monarca convocou o concílio de Orléans I. Após a morte de Clóvis, ocorrida no mesmo ano de realização deste concílio, o reino foi partilhado entre seus quatro filhos: Teodorico I, rei de Reims (511-533), Clodomiro, rei de Orléans (511-524), Childeberto, rei de Paris (511-558) e Clotário I, rei de Soissons (511-561). Este último unificou os reinos merovíngios novamente em 558, situação que perdurou até sua morte em 561. Quando Clotário I morreu, o reino foi novamente dividido entre os herdeiros do trono: Cariberto I, rei de Paris (561-567), Sigiberto I, rei de Reims (561-575), Chilperico I, rei de Soissons (561-584) e Gontrão, rei de Orléans (561-592). Foi durante o reinado destes príncipes que ocorrerão as chamadas *bella civilia*, como consagrado por Gregório de Tours: as guerras civis que se desenrolaram nos reinos merovíngios entre 567 a 613, e que foram decisivas para a configuração dos *regna* do período. As lutas fratricidas somente tiveram fim quando em 613, Clotário II, filho de Chilperico, assassinou os herdeiros de Sigiberto e reunificou o reino dos Francos.²⁶

²⁶ Cf. WOOD, I. **The Merovingian kingdoms, 450-751**. London/New York: Longman, 1994, pp. 55-58. Para detalhes acerca da linha de sucessão da dinastia merovíngia dentro de nosso recorte, cf. Apêndice – “A sucessão do poder na Gália merovíngia e na Hispânia visigoda, séculos IV-VII”.

O reino visigodo passou por duas etapas cronológica e geograficamente distintas. A primeira é o que se convencionou chamar de reino visigodo de Tolosa, que se estendeu do assentamento dos visigodos na Aquitânia e parte da Narbonense em 418 à sua derrota pelos francos em 507. Após um período conturbado, marcado pela dominação ostrogoda e recuo dos godos para o interior da Península Ibérica, a nobreza visigoda voltou ao trono com a eleição de Atanagildo em 549, marcando o início do que chamamos de reino visigodo de Toledo, e que perdeu até a derrota pelo avanço muçulmano em 711.²⁷ Foi durante o reino de Toledo, mais precisamente em 589 quando do concílio de Toledo III, que os visigodos se converteram ao cristianismo niceno e abandonaram a crença ariana.

Conflitos também marcaram a história política dos visigodos, não menos tumultuosa que aquela vista entre os francos à mesma época.²⁸ Em contraste à sucessão hereditária observada na Gália merovíngia, a Hispânia visigoda experimentou outras formas de acesso ao trono. Embora houvesse inúmeras tentativas de se aliarem herdeiros ao poder – o caso de Recaredo é único na história do reino, no qual três gerações de uma mesma família chegaram ao trono: Leovigildo, seu pai, o próprio Recaredo, e Liuva II, seu filho²⁹ – a sucessão real entre os visigodos foi marcada também pelas revoltas, e conseqüentes usurpações, e eleições reais.³⁰ Nesse contexto, o episcopado assumiu uma crescente importância na regulamentação do processo de sucessão real,

²⁷ Cf. WOLFRAM, H. **History of the Goths**. Berkeley, CA: University of California Press, 1990, pp. 139-171.

²⁸ Cf. Apêndice, “A sucessão do poder na Gália merovíngia e na Hispânia visigoda, séculos IV-VII”, para uma linha sucessória dos reis visigodos mais detalhada.

²⁹ THOMPSON, E.A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 181. Roger Collins assinalou, e tendemos a concordar com o autor, que a sucessão dinástica direta foi norma na transmissão do poder real no reino visigodo, e que as eleições para novos reis se deram em momentos cruciais onde a autoridade real não foi efetiva. Cf. COLLINS, R. **Early Medieval Spain**, *op. cit.*, p. 112.

³⁰ No período de nosso recorte, podemos elencar as revoltas de Witerico (601-610) e de Sisenando (630-636). No mesmo período foram eleitos reis Gundemaro (610-612), Sisebuto (612-621) e Suintila (621-630).

culminando com a associação dos bispos, em conjunto à nobreza visigoda, na eleição de novos reis.³¹

Antes de prosseguirmos, consideramos nos determos num ponto acerca da qualificação destas realezas. O leitor mais atento já deve ter percebido alguns destes termos designativos, como “bárbaro” ou “germano”. Cabe então esclarecermos o que entendemos por “bárbaro” entre os séculos VI e VII. A designação remonta à classificação greco-romana dos povos alheios a sua “raça” e modo de vida (língua, religião, costumes, governo). Tal foi o empreendimento de Tucídides (~455-400 a.C.) ao denominar por “o Bárbaro” os príncipes persas. Os “bárbaros” germanos apareceram fundamentalmente em Tácito (55-120), onde o historiador romano se ocupou em reconhecer as características de cada povo alheio à Roma, nomeá-los e descrevê-los. No seu *Germânia*, figuram os “corpulentos” habitantes da Germânia, à época em guerra com a Roma de Trajano (98-117), onde o termo franco, por exemplo, foi empregado para descrever os oponentes ao longo do baixo Reno, designados de “ferozes”, ora “bravos”.³²

Entendendo estas descrições como preconceituosas, a historiografia procurou resolvê-la: uma das soluções encontradas foi aglutinar estas diferentes “etnias” em um único grupo intitulado “germanos”. Ao homogeneizar estas populações como “germanos”, a historiografia passou a tratá-los como uma unidade étnica e cultural – categoria inexistente entre esses próprios grupos populacionais. Criaram-se dessa maneira dois tipos de *bárbaros*: o “bárbaro”, ser gutural, selvagem e incivilizado, e o “germano”, vigor de uma nova civilização que pôs fim à decadência

³¹ Como explicitou o cânone 75 do concílio de Toledo IV (633), a ser analisado no próximo capítulo.

³² Cf. HUMMER, H. J. Franks and *Alamanii*: a discontinuous ethnogenesis. WOOD, I. (ed.) **Franks and Alamanii in the Merovingian period** – an ethnographic perspective. Woodbridge: The Boydell Press, 1998, p. 11.

antiga. E associadas a estes tipos, cada qual a sua maneira, encontramos o termo “invasão”.³³ Tanto uma visão quanto outra acarreta problemas.

As “invasões bárbaras” enquanto fluxo de populações que irrompem violentamente no seio do Império de um momento para outro – muitas vezes identificado com o último quarto de século V – e que seriam responsáveis pelo esfacelamento da coesão imperial é uma falácia. Francos, visigodos, entre outros grupamentos já contavam ao menos alguns séculos no interior das fronteiras de Roma: Aurélio Vitor indicou a incursão de francos na segunda metade do século III, assim como Cássio Dio escreveu sobre os alamanos em 213.³⁴ Expulsos pelos hunos, os godos teriam atravessado o Danúbio em 376.³⁵

A integração entre romanos e “bárbaros” se deu além do compartilhamento de territórios fronteiriços. Líderes “bárbaros” compartilhavam da cultura política e militar de Roma. Alguns destes serviram ao Império como “federados” (*foederati*): uma aliança diplomática entre Roma e os chefes destes povos a fim de cessar quaisquer políticas agressivas entre eles e possibilitar sua instalação nos limites do Império em troca de ajuda na defesa destes territórios – que eram postos sob sua responsabilidade militar. Assim se deu o estabelecimento dos godos no sul da Gália em 418 e dos burgúndios em 443.³⁶ Ainda que não signatário do pacto de *foederati*, os francos

³³ A associação dos termos “germânicos” e “invasões” são evidentes em algumas obras: COURCELLE, P. **Histoire littéraire des grandes invasions germaniques**, *op. cit.*; LOT, F. **Les invasions germaniques**: la penetration mutuelle du monde barbare et du monde romain. (Paris: Payot, 1945 [1ª ed. 1935]). Lucien Musset escapou desta associação, mas apenas no título de seu *Les invasions*. A divisão dos volumes obedece a dois enquadramentos: *Les vagues germaniques* e *Le second assaut contre l'Europe chretienne*. Cf. MUSSET, L. **Les invasions**. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

³⁴ Cf. HUMMER, H. *op. cit.*, p. 10.

³⁵ THOMPSON, E. A. The Visigoths from Frigiterm to Euric. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, vol. 12, n.º 1, 1963, p. 105.

³⁶ Cf. SASSIER, Y. **Royauté et idéologie au Moyen Âge**: Bas Empire, Monde Franc, France (V^e – XII^e siècles). Paris: Armand Collin, 2000, p. 70.

também partilharam desta troca de experiências militares: Childerico, pai de Clóvis, chegou a administrar civil e militarmente a província de Bélgica Segunda por volta de 460.³⁷

Da mesma forma devemos questionar as teorias acerca das migrações “bárbaras” como movimentos populacionais etnicamente uniformes em direção ao Império entre os séculos IV e V. Este tipo de argumentação cria uma unidade, e por conseqüência, legitima as teses sobre a ancestralidade das raízes nacionais e mesmo dá vazão à luta pela posse de territórios ligados a esta herança tradicional, caso, por exemplo, da Guerra Franco-Prussiana (1870-1871)³⁸. Não há evidências concretas da quantidade de “bárbaros” que imigraram para as regiões imperiais. Estima-se, por exemplo, que os visigodos compunham menos de 10% da população da Gália Narbonense em 418³⁹. Dado que grande parte desses povos servia como soldados das tropas imperiais, pode-se dizer que tais “migrações bárbaras” não seriam mais do que deslocamentos de exércitos ou tropas auxiliares e seus correlatos.⁴⁰

O que se deve atentar é que ambas as identidades são produtos de uma construção histórica. “Bárbaro” nada mais é do que uma categoria inventada segundo os padrões greco-romanos de classificação “étnica” – e assim assimila seus preconceitos. Prática não muito

³⁷ Outros francos exerceram cargos elevados na hierarquia militar romana antes de Childerico, tais como Silvano que serviu como *magister peditum* na Gália e assumiu a dignidade imperial em 355. Cf. HUMMER, H. *op. cit.*, p. 11.

³⁸ Patrick Geary demonstrou bem a influência do nacionalismo na concepção da História e seu uso instrumental no século XIX. Cf. GEARY, P. **The myth of nations** – medieval origins of Europe. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2002.

³⁹ Cf. WOLFRAM, H. The Goths in Aquitaine. **German Studies Review**, v. 2, n.º 2, 1979, pp. 153-154.

⁴⁰ Tal é o questionamento proposto por Jean Durliat acerca do termo *populus*, que compreenderia segundo seu raciocínio, somente um universo correspondente aos contingentes populacionais que serviram de alguma maneira ao exército romano, fossem como *foederati*, fossem como auxiliares. Cf. DURLIAT, J. **De l'Antiquité au Moyen-Âge: l'Occident de 313 à 800**. Paris: Ellipses Marketing, 2002, p. 112.

diferente da solução “germanista”. Estas categorias foram utilizadas para evocar lutas contemporâneas à produção historiográfica.⁴¹

Assim, devemos atentar ao que apontou o historiador norte-americano Patrick Geary⁴²: “barbárie” e seu contraposto, a “romanidade”, não eram auto-excludentes. Um indivíduo poderia ser tanto romano quanto bárbaro. Devemos entender a etnicidade como uma identidade social e situacional, onde esta assume uma caráter performativo, onde o indivíduo ou grupo de indivíduos escolhem que tipo de identidade assumir/pode assumir. Desta maneira, qualquer indivíduo possui tantas identidades quanto possível, adequadas a sua família, religião, idade, gênero, etc.⁴³ É o caso de Recaredo, rei visigodo em 587 e que se intitulou *Flavius*, epíteto da dinastia constantiniana. Ou o de *Vidasto* ou *Avo*, citado por Gregório de Tours em suas *Histórias* (VII, 3), que possui dois nomes, um romano e um franco.⁴⁴ Assim, o uso do termo “bárbaro” neste trabalho tem a função de marcar uma diferenciação mínima (e de caráter estritamente cronológico) na passagem dos séculos V, VI e VII, onde os “romanos” remontariam a um período imperial, e “bárbaros” aos reinos ocidentais no período subsequente.

⁴¹ Nesse sentido, a estrutura da obra de Pierre Courcelle (cf. *supra*, n. 33) é evidente: temos o espaço da “invasão dos bárbaros germânicos” e o espaço da “resistência das populações galo-romanas”, em alusão clara às vicissitudes da vividas pela França na Segunda Guerra Mundial.

⁴² GEARY, P. **The myth of nations**, *op. cit.*, p. 63.

⁴³ Faço uso da teoria elaborada por Guy de Halsall. Cf. HALSALL, G. Social identities and social relationships in early Merovingian Gaul. WOOD, I (ed.). **Franks and Alamanni in the Merovingian period**. *op. cit.*, pp. 141-175.

⁴⁴ A querela a respeito da *Namenforschung* (“onomástica”) no período de nosso recorte é extensa, e seus debates acalorados muitas vezes não propõem soluções satisfatórias; da natureza sagrada dos nomes (cf. LE JAN, R. La sacralité de la royauté mérovingienne, **Annales Histoire, Histoire et Science Sociales**, n.º. 6, 2003, pp. 1217-1241) à desconstrução dessa sacralidade (cf. MURRAY, A.C. *Post vocantur Merovingii*: Fredegar, Merovech and “Sacral Kingship”. MURRAY, A.C. (ed.) **After Rome’s Fall – Narrators and Sources of Early Medieval History**. Toronto: University of Toronto Press, 1998, pp. 121-152). Um bom estudo a respeito é o de Hubert le Bourdellès (L’anthroponymie dans la famille de Clovis. ROUCHE, M. (dir.). **Clovis – Histoire et Mémoire**. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1997, pp. 805-816).

Outro elemento fundamental na composição da Realeza Cristã, o bispo também é figura central de nossa pesquisa. Dado seu papel de liderança nas cidades, que eram o espaço deliberativo por excelência e vetor da integração do domínio franco e a tradição romana visto serem as unidades básicas do sistema administrativo do Império e um fator decisivo na divisão dos reinos merovíngios, visto o sistema de taxaço ter sido baseado nos centos urbanos⁴⁵, tinha-se no bispo a imagem de autoridade local. De fato, a ligação bispo-cidade seria tão profunda que quando uma cidade era elevada ao *status* de capital provincial dentro do sistema administrativo romano, tendia-se a elevar o bispo desta cidade à dignidade de metropolitano, demonstrando a relação entre o *status* episcopal e secular⁴⁶.

Geralmente provenientes de famílias aristocráticas, do qual o próprio Gregório de Tours é exemplo dada sua origem ligada a uma família senatorial da Auvérnia⁴⁷, muitos bispos assumiram, além da função episcopal, outros cargos em suas cidades. É o caso, por exemplo, de Desidério de Cahors, tesoureiro de Clotário II (585-629) antes de sua eleição ao episcopado em 630 e administrador civil da cidade de Cahors quando já exercia a dignidade episcopal⁴⁸. Os bispos, assim, assumiam funções administrativas relevantes dentro das comunidades cristãs que o conferiam um papel de liderança importante dentro da própria cidade em que exerciam seu ministério, partilhando com as elites locais as prerrogativas básicas de liderança, administração e

⁴⁵ LOSEBY, S. T. Gregory's Cities: Urban Functions in Sixth-century Gaul. In WOOD, I. (ed.) **Franks and Alamanii in the Merovingian period**, *op. cit.*, pp. 245-246.

⁴⁶ HARRIES, J. Church and State in the *Notitia Galliarum*. **The Journal of Roman Studies**, v. 68, 1978, p. 28.

⁴⁷ HEINZELMANN, Martin. **Gregory of Tours** – History and society in the Sixth century. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001, pp. 11-35.

⁴⁸ Cf. DURLIAT, J. Les attributions civiles des évêques mérovingiens: l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655), **Annales du Midi**, t. 91, Toulouse: Édouard Privat Editeur, 1979, pp. 237-254.

relacionamento com instâncias superiores de poder (o rei ou o governador).

Mas como se articulavam as prerrogativas jurídicas e o papel exercido pelo bispo nas cidades? Obviamente, não podemos afirmar a consolidação de um “direito canônico” e todo seu aparato burocrático como concebemos este tipo de prática hoje⁴⁹. Entretanto, a atividade episcopal enquanto jurisdição civil data desde os tempos do Império na prática conhecida como *episcopalis audientia* (audiência episcopal). Nela, o bispo e seus principais presbíteros julgavam casos civis envolvendo cristãos que demandavam a arbitragem dos clérigos, atuando como uma instância legal paralela às cortes oficiais.⁵⁰ Porém, ela teve sua legitimidade como instrumento jurídico plenamente reconhecida no plano imperial somente no século IV com o imperador Constantino (307-336), que tornou os vereditos episcopais em matérias legais irrevogáveis e perpétuas. Essa decisão foi imitada nos séculos seguintes tanto por imperadores romanos quanto pelos reis bárbaros, que reconheciam o julgamento episcopal como fonte de autoridade inquestionável⁵¹. O bispo, à época do império, administrava a justiça com base no direito imperial e na lei cristã, derivada também dos cânones conciliares⁵². Sua autoridade se originaria tanto da

⁴⁹ Não pretendemos adentrar a querela da existência ou não do direito canônico antes da Reforma Gregoriana (para uma posição negativa, cf. PRODI, P. **Uma história da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 63). Por ora, não é nosso objetivo estudar seu desenvolvimento. Entretanto, a exemplo de ilustração, teses recentes argumentem a existência de um direito canônico já no século V (Cf. HUMFRESS, C. **Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity**. Oxford, USA: Oxford University Press, 2007).

⁵⁰ Acerca do funcionamento da audiência episcopal anterior ao período constantiniano, cf. HARRIES, J. *Dispute settlement II: episcopalis audientia*. **Law and Empire in the Late Antiquity**. Port Chester, NY: Cambridge University Press, 1999, pp. 191-210.

⁵¹ VISMARA, G. “La giurisdizione civile dei vescovi nel mondo antico”. **(La) Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)**, Settimane XLII, t.1. Spoleto, It.: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 1995, pp. 225-226.

⁵² A Constituição Sirmodiana 1, promulgada por Constantino, não especifica as bases legais pelas quais os bispos deveriam julgar. Jill Harries argumenta que, por se tratar legalmente de uma arbitragem, o bispo poderia empregar quaisquer recursos para por fim às disputas, o que poderia englobar, além da lei romana, preceitos bíblicos e cânones conciliares. Esta estrutura se torna mais coesa e uniforme nos séculos seguintes, visto que os bispos começam a

constituição imperial que lhe legava o papel de juiz quanto do próprio prestígio dentre a população das cidades, que o elegiam⁵³. Desta maneira, o tribunal episcopal atendia tanto aos cristãos quanto aos pagãos, criando um verdadeiro sistema jurídico da Igreja em paralelo ao ordenamento jurídico do império⁵⁴, onde a *episcopalis audientia*, após Constantino, não era um instrumento jurídico que operava à margem da lei e sim uma alternativa à formalidade do tribunal convencional. O esfacelamento político do império – em sua parte ocidental logicamente –, favorecerá atividade do tribunal episcopal e conseqüente uso dos cânones conciliares.

O quadro cronológico

O quadro cronológico da pesquisa foi estabelecido de maneira a delinear a atuação da Realeza Cristã entre merovíngios e visigodos. Nesse sentido, o período de 561 a 633 foi fundamental.

As mudanças pelas quais passaram os “dois” reinos nesse período implicaram em diversos arranjos políticos e formas de concepção do poder real. Na Gália, é significativo que embora as guerras civis marcassem o reino dos francos de 561 a 613, não se verifique uma “decadência” ou

empregar auxiliares jurídicos a partir do século VI, cf. JONES, A. H. M. **The Later Roman Empire, 284-602: a Social, Economic and Administrative Survey**. Baltimore, USA: Johns Hopkins University Press, 1986.

⁵³ Muitos concílios trazem a fórmula de eleição de novos bispos: eles seriam ordenados pelo metropolitano e seus provincianos de acordo com a seleção promovida pelo clero e pelo povo. A permanência desta fórmula representa o papel significativo exercido pelos bispos nas cidades, como denota o cânone 1 do concílio de Paris V (614).

⁵⁴ VISMARA, Giulio. *op. cit.*, pp. 230-232.

“anarquia” da sociedade merovíngia, como já creditado ao período pela historiografia.⁵⁵ Em realidade, a partir destes conflitos é possível traçar o crescimento da importância das relações entre realeza e episcopado, conferindo a este último um papel decisivo nas resoluções políticas do período, além de consolidarem a posição dos príncipes merovíngios no Ocidente.⁵⁶ Os conflitos fortaleceram os laços entre a nobreza franca e os membros da realeza, mantendo certa unidade e coesão do reino.⁵⁷

De fato, foi através da divisão do reino franco – denominado *Teilreich* (ou “partição do reino”) pelos historiadores alemães – que a Burgúndia, governada por Gontrão, apareceu como ambiente favorável para esta concepção de poder que vincula a moral cristã aos ideais de governo. Em meio ao conturbado período de disputas internas, Gontrão encontrou no apoio dos bispos um dos alicerces fundamentais de seu governo, diferentemente do que ocorreu a seu irmão Chilperico, cuja rivalidade contra o episcopado foi exposto por Gregório de Tours.⁵⁸

Desde a derrota de Alarico II em 507, o poder central na Hispânia passou por várias mãos: da influência ostrogoda de Teodorico (512-526) e Têudis (531-548) até a eleição de duques como Gesalico (508-511), Têudiscló (548-549) e Ágila (549-554) – eleições infrutíferas, visto que estes duques sofreram golpes que os alijaram do poder. O reino, inclusive, não se manteve unido: Atanagildo se rebelou contra Ágila no sul da península em 551, e tomou o trono real em 554,

⁵⁵ Ou mesmo a existência de uma “crise da monarquia”, como apontou Eugen Ewig para o período de 562-584. Cf. EWIG, E. **Die Merowinger und das Frankreich**. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2001.

⁵⁶ Cf. CÂNDIDO DA SILVA, M. **A Realeza Cristã**, *op. cit.*, pp. 231-233.

⁵⁷ Cf. GEARY, P. Central Politics: Kings, their Allies and Opponents, **French Historical Studies**, v. 19, n.º. 3, 1996, p. 759.

⁵⁸ Cf. *Histórias*, VI, 46.

governando até sua morte em 567. Sem herdeiros masculinos, o godo Liuva (568-571) foi eleito rei em seu lugar na cidade de Narbona – uma das poucas sucessões reais sem conflitos na Hispânia visigoda do século VI. Com a ameaça crescente dos francos na fronteira setentrional, Liuva associou seu irmão, Leovigildo (569-586) ao poder, delegando-lhe autoridade sobre a porção peninsular do reino. Leovigildo, quando da morte de Liuva, realizou os mesmos procedimentos com seus filhos, Hermenegildo e Recaredo. Embora o primeiro tenha também se rebelado contra a coroa, a supressão da revolta de Hermenegildo e a ascensão de Recaredo ao trono em 587 garantiram a estabilidade do poder monárquico entre a dinastia de Leovigildo.⁵⁹ O que se deve notar no período de 587 a 633 é que o cristianismo niceno se tornou veículo da união visigoda: ao marginalizar elementos segregadores (o arianismo, e posteriormente, o judaísmo) e aplicar uma punição de tipo cristão (a excomunhão) àqueles que atentassem contra a coroa (a partir do concílio de Toledo IV em 633), a realeza visigoda pretendeu estabelecer bases mais seguras para sua existência.

As fontes

Distante de posturas metodológicas e linhas interpretativas que fundamentam toda uma vertente da literatura consagrada ao tema, propomos aqui a aliança entre o questionamento

⁵⁹ A rebelião e a conversão de Hermenegildo ao cristianismo niceno é tema de debate entre os historiadores. Alguns, como D. Menjot, acreditam que a conversão de Hermenegildo foi uma estratégia política para conseguir apoio da nobreza católica contra seu pai, cf. MENJOT, D. *L'Espagne des Wisigoths: le royaume de Tolède, 569-711. Les Espagnes médiévales, 409-1474*. Paris: Hachette, 1996, 20. Outros historiadores crêem que o pretenso rei de Sevilha teria se convertido após a rebelião (cf. COLLINS, R. *King Leovigild and the conversion of the Visigoths. Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*. Hampshire, UK: Variorum, 1992, II, p. 11). Por ora, não existem elementos que favoreçam esta ou aquela tese.

sistemático a respeito da bibliografia à investigação sobre as condições de formação e desenvolvimento daquilo que nomeamos Realeza Cristã tanto na Gália merovíngia quanto na Hispânia visigoda. Este esforço, obviamente, possui um norte metodológico que leva em conta fundamentalmente a documentação por nós analisada. É através das fontes que tanto a realeza quanto o episcopado se manifestaram e que se pode perceber seus interesses, valores e estratégias. Investigamos as fontes a fim de melhor conhecer a rede de interesses que atuaram em sua produção.

Atas conciliares e editos reais, bem como fontes narrativas, compõem a documentação fundamental desta pesquisa. Uma das dificuldades iniciais do estudo comparativo, em termos metodológicos, é a dissimetria do *corpus* documental entre a Gália e a Hispânia. Embora hagiografias, narrativas e fórmulas pudessem ser elencadas como fontes legítimas para nosso propósito, a desproporção no volume destes textos para o reino franco e o reino visigodo é reveladora: enquanto no primeiro existem variados tipos de fontes, cobrindo do século V ao século VIII – e ainda contando entre elas outros modelos documentais, como as coleções de sermões de Cesário de Arles, por exemplo –, na Hispânia visigoda, entretanto, este campo é singularmente mais reduzido, excetuando-se as fontes normativas. Então, para dar cabo de nossa proposta dentro de um parâmetro definido, selecionamos os textos normativos (cânones e editos) como fontes principais, apoiados pelos textos normativos. Por isso, convém que façamos uma apreciação mais detalhada dessas fontes de maneira que fique clara nossa abordagem quanto o que entendemos por Realeza Cristã e sua implicação na normatização de condutas através de considerações acerca de suas tradições manuscritas, edições e de como será feita a problematização a partir desse conjunto documental.

Os cânones conciliares

Ata conciliar é o registro dos dispositivos canônicos estabelecidos numa reunião episcopal, isto é, uma assembléia da alta hierarquia eclesiástica reunida com o propósito de resolver questões de administração da Igreja e/ou aplicação de doutrinas.⁶⁰

Os textos conciliares compõem o maior grupo documental desta pesquisa. De fato, dentro de um universo particularmente limitado de fontes como é o período entre os séculos VI e VII, o número de assembléias episcopais cujas atas chegaram até nós, merece atenção.⁶¹

Este conjunto de textos vem há muito tempo sendo analisado pelos estudiosos, e diversos tipos de categorizações foram estabelecidas para sua compreensão. Alguns historiadores entendem os concílios segundo uma caracterização geográfica: são concílios “gerais” quando ultrapassam os limites de uma província eclesiástica, “nacionais” quando os bispos no qual tomam parte provêm de vários reinos – pensando exclusivamente a Gália franca –, e “regionais” quando o concílio ou sínodo é referente a uma região específica do reino.⁶² No entanto, esta classificação é pouco prática e induz a alguns erros – como discutimos acima: é possível pensar numa “nação” à época merovíngia e visigoda? Deste modo, acreditamos que os concílios obedecem somente a duas diferenças quanto aos signatários presentes nas reuniões: *interprovinciais*, nos quais os bispos presentes estão além dos limites da província no qual foi realizada a assembléia, e *provinciais*, quando o raio de ação dos sufragâneos está limitado à

⁶⁰ Cf. CROSS, F., LIVINGSTONE, E.A. (ed.). **The Oxford dictionary of the Christian Church**. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 422.

⁶¹ Contam-se 27 atas preservadas dos concílios que ocorreram neste período.

⁶² Cf. DE CLERQ, C. **La législation religieuse franque de Clovis a Charlemagne** – études sur les actes de concilies et les capitulaires, les statuts diocésaines et les règles monastiques (507-814). Louvain: Université de Louvain, 1936, pp. 4-5.

província. O concílio de Paris V (614), assim como os de Toledo III (589) e Toledo IV (633) e a maioria dos concílios analisados neste texto, seriam reuniões *interprovinciais*. Em contrapartida, o concílio de Mâcon I (581-633) seria *provincial*, dado seu limite restrito à Burgúndia do final do século VI.

Outro fator de categorização dos textos conciliares é a transmissão dos cânones. Os cânones conciliares só são conhecidos por fontes intermediárias, isto é, não existem manuscritos de cada uma das assembleias episcopais. O que nos foi transmitido foram as coleções canônicas, que reúnem, a seu modo, as atas conciliares. São obras particulares, muitas vezes ligadas à iniciativas eclesiásticas, cuja garantia de autenticidade repousa na comparação entre coleções que abrigam o mesmo texto. Por exemplo, a coleção de Lyon, composta entre 529 e o fim do século VI, contém os cânones de Mâcon I (581-583). O mesmo ocorre com a coleção de Saint-Amand, que não é anterior ao final do século VII. Pode-se dizer o mesmo da coleção de Reims, cuja compilação final data da metade do século VII, e da coleção de Diessen, do mesmo período, e que contém os cânones de Paris V (614).⁶³

As coleções, no entanto, seguem um tipo próprio de classificação. Em geral, dois planos foram utilizados em sua composição: de um lado, o plano cronológico, que cadencia os textos segundo a possível cronologia das reuniões episcopais, em conjunto à distinção geográfica destas reuniões⁶⁴. Por terem sido compostas estritamente segundo um rigor serial, as coleções

⁶³ Rosamond McKitterick acredita que o *corpus* de manuscritos sobreviventes contendo as leis canônicas anteriores a c. 800 foi escrito no século VIII, dado seu uso nos centros carolíngios como Lyon, Corbie e Colônia. Cf. MCKITTERICK, R. Knowledge of Canon Law in the Frankish kingdoms before 759: the manuscript evidence. **Journal of Theological Studies**, n.º 36, v.1, 1985, p. 97. Além das polêmicas de erudição (que escapa aos limites dessa pesquisa), o debate não questiona o ponto central da argumentação, a saber, que as atas conciliares foram reunidas *a posteriori* das reuniões *per se*.

⁶⁴ GAUDEMET, J. **La doctrine canonique médiévale**. Aldershot: Ashgate Publishing/VARIORUM, 1994, p. 165.

cronológicas não evidenciam reflexões dogmáticas. Ao contrário das coleções sistemáticas, onde ocorre no momento de sua composição, a seleção de cânones segundo alguns tópicos.

As coleções sistemáticas foram elaboradas visando um objeto em específico, como por exemplo, a função episcopal. Nestas coleções, reagrupou-se textos canônicos de diversas origens, mas concernentes a este objeto eleito. A coleção *Vetus Gallica* é um exemplo deste tipo de coleção. Composta em torno de 600 – embora tenha sido constantemente modificada até o século VIII -, esta coleção reúne cerca de 400 cânones conciliares merovíngios, repartidos em 64 títulos⁶⁵. Outro exemplo é a *Hispana*, que reúne os textos conciliares das reuniões dos bispos da Hispânia. A *Hispana* teve diversas versões sucessivas: da versão primitiva e não conservada da *Hispana Isidoriana* provieram outras duas, a *Juliana* (composta entre 680 e 690) e a *Vulgata* (cuja composição varia entre 694 e 702). A *Hispana* sistemática, tal como conhecemos hoje, provém de um repertório composto a partir da versão *Isidoriana*, e adaptado para a *Juliana* e a *Vulgata*⁶⁶. Acredita-se que o próprio Isidoro de Sevilha tenha juntado os cânones hispânicos às antigas coleções africanas e gaulesas entre os anos de 619 e 633 – e daí o nome *Isidoriana*. No século VII, as atas dos concílios seguintes até o concílio de Toledo XV (688) foram adicionados à compilação de Isidoro, trabalho creditado a Juliano de Toledo⁶⁷.

A transmissão destas coleções é outro problema a ser considerado. Muitas vezes ela se dá de maneira tortuosa: a coleção do Código de Lyon (*Codex Lugdunensis*) – que contém, entre outros textos, os cânones de Mâcon I (581-583) – foi dividida devido a diversos contratempos, da

⁶⁵ Gaudemet, no entanto, argumenta que esta sistematização vista na *Vetus Gallica* não é mais que um “rascunho”, dado que se encontram muitas vezes apenas uma sucessão serial de cânones. Cf. GAUDEMET, J. *idem*, p. 168.

⁶⁶ Cf. MARTINEZ-DIEZ, G. El epítome Hispánico, una colección canónica española del siglo VII. Estudios y texto crítico, *Miscelánea Commillas*, nº. 36, 1961, pp. 1-90.

⁶⁷ Cf. COLLINS, R. *Early Medieval Spain*, p. 116.

compra de bibliotecas privadas a guerras. Em decorrência destas vicissitudes, os manuscritos estão partilhados entre Alemanha (Berlim) e Rússia (Leningrado), onde cada biblioteca detém uma parte da coleção⁶⁸.

A consolidação das coleções canônicas ainda à época merovíngia e visigoda demonstra a tentativa por parte da Igreja da estruturação de uma ordem regulamentadora própria, e operante nos reinos bárbaros, onde a legitimidade desta ordem e dos dispositivos canônicos foi reconhecida pelos reis. É o caso das decisões de Orléans I (511), onde o rei Clóvis se comprometeu a observá-las por meio de seus próprios *iudices*⁶⁹. Além disso, é possível compreender o conjunto normativo conciliar como um verdadeiro pacto entre realeza e episcopado⁷⁰. Mas qual o significado deste pacto? Ora, devemos entender os cânones conciliares não apenas por seu mérito regulamentador. É preciso compreender que estes dispositivos, ao serem endereçados à sociedade de modo amplo, traduzem, em seu sentido mais profundo, um projeto de ordem social, e que por serem provenientes da hierarquia eclesiástica, são permeados pelos valores morais desse grupo. Assim, a originalidade do corpo canônico consiste no fato de se inserir numa sociedade na qual a religião assumia uma função social preponderante e que, embora se preocupasse com o campo espiritual, não poderia desprezar temporal. Ou melhor,

⁶⁸ Cf. VESSEY, M. The origins of the *Collectio Sirmondiana*: a new look at the evidence. HARRIES, J., WOOD, I. (ed.). **The Teodosian Code**. New York: Cornell University Press, 1993, pp. 183-188.

⁶⁹ Olivier Guillot viu nesse compromisso uma “submissão” do rei às decisões do concílio (cf. GUILLOT, O. Observations sur la souveraineté du roi mérovingien en matière de justice. *Arcana Imperii (IVe – XIe siècles)*, *op. cit.*, p. 275. Não cremos nessa submissão, ou qualquer outra ordem de relações verticais, ou hierárquicas, entre a realeza e o episcopado.

⁷⁰ Para entender em que termos este pacto se funda, segundo uma análise filológica, cf. GUILLOT, O. La justice dans le royaume franc. **(La) Giustizia nell’alto medioevo (secoli V-VIII)**, t. 1, Spoleto, It.: CISAM, pp. 653 e ss.

esforçou-se para elaborar a conjunção entre ambos no qual o material teria como fim escatológico o espiritual.

Os editos reais

Igualmente aos cânones conciliares, nenhum edito real foi preservado em sua forma original. Sua transmissão se deveu à cópias transcritas em outros tipos de manuscritos, muitas vezes de natureza diversa, sejam eles eclesiásticos ou seculares. Os editos da realeza merovíngia estão inseridos num grupo documental conhecido por *capitulares*, um conjunto de atos “legislativos” ou administrativos expedidos pelas cortes merovíngia e carolíngia. Sua compilação em edições *in-folio* deveu-se ao estudioso francês Étienne Baluze ainda no século XVII. Em 1835, Georg Petz, a partir do trabalho de Baluze, providenciou uma edição das capitulares para a *Monumenta Germaniae Historica*, uma volumosa coleção de documentos medievais cuidadosamente editados cuja proposta visava publicar fontes para o estudo da história da “Alemanha”⁷¹. Em 1883, o estudioso Alfred Boretius organizou uma nova edição do volume referente às *leges* intitulado *Capitularia Regum Francorum*, onde encontramos os editos reais por nós estudados. Em realidade, as capitularias merovíngias nada mais são que um variado conjunto de textos editados num único volume e sem qualquer elemento que os ligue além daquele de envolverem os príncipes merovíngios.⁷²

⁷¹ O nacionalismo romântico alemão, comentado acima, está evidente no lema de abertura da coleção: *Sanctus amor patriae dat animum* – o santo amor à pátria encoraja, numa tradução livre. Mas cabe lembrar que tal proposta não cabe somente ao século XIX. Na década de 1960 foi editada na Espanha a coleção *Monumenta Hispaniae*, com propósito semelhante ao da sua versão “germânica”.

⁷² No total são nove textos, entre decretos, preceitos, editos e textos de pactos que abrangem o período de 511 a 614.

A presença dos editos reais em nossa pesquisa se deve a seu testemunho das transformações paulatinas do exercício de poder por que passaram tanto a realeza merovíngia quanto a realeza visigoda. É ao analisar esta “legislação” real que buscaremos observar a maneira pela qual a realeza se viu envolvida pelos valores cristãos e os transformou em diretiva de governo.

Os textos narrativos

Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha são autores complexos, muito trabalhados pela historiografia e que certamente mereceriam estudos à parte. A seguir, pretendemos expor um panorama geral desses escritos e como pretendemos trabalhá-los.

Nascido por volta de 540 numa família aristocrática da Gália, Gregório seguiu os passos de alguns de seus familiares que teriam exercido também funções clericais tanto em Tours quanto outras regiões, como Clermont, Langres e Lyon. O próprio foi padre em Clermont antes de assumir o cargo episcopal em Tours no ano de 573, onde permaneceu até sua morte (c. 594). Embora não tenha deixado menções explícitas ao seu círculo familiar – à exceção do último capítulo do livro IX das suas *Histórias* –, Gregório tinha consciência de seu papel como bispo e o peso da tradição episcopal sobre seus parentes.⁷³

A visão dos historiadores acerca do bispo de Tours é diversa. Alguns determinaram que Gregório fosse um inocente e supersticioso compilador, cujo único mérito se resumiu à tentativa

⁷³ Cf. HEIZELMANN, M. *Gregory of Tours*, *op. cit.*, p. 177.

de escrever a “Histórias dos francos” – título este nunca empregado pelo próprio Gregório⁷⁴. No entanto, pesquisas realizadas nas últimas décadas apontaram um nova interpretação da obra.

Gregório passou a ser visto não como um autor de uma história nacional, mas sim de um projeto (ou parte dele) de perspectiva moral, onde contrapõe as maravilhas dos santos e da história da Igreja do Cristo à corrupção humana, numa espécie de exegese dos fatos históricos cujo paralelismo com a Bíblia forneceria uma ferramenta de autoridade para interpretar as ações de seu presente. O objetivo de Gregório nas *Histórias* seria narrar a história da *ecclesia* cristã, iniciada com a criação do mundo e rumando para seu fim, numa apresentação didática e pedagógica dos eventos históricos⁷⁵. A reflexão sobre a sociedade promovida por Gregório expressaria também as concepções do bispo acerca da realeza, principalmente através dos modelos antagônicos de Gontrão e Chilperico⁷⁶.

A cronologia da composição das *Histórias* é complexa e muito debatida entre os especialistas. Os historiadores do século XIX, como Gabriel Monod e Bruno Krusch, acreditavam que Gregório teria iniciado a obra em 574 ou 575, respectivamente⁷⁷. Os estudiosos do século XX

⁷⁴ O título “História dos francos” teria origem num manuscrito da obra que data da época carolíngia e que se tornou comum nas transcrições posteriores, alimentando inclusive um certo teor nacionalista ao identificar francos e França. Ao terminar seus escritos, Gregório assinalou seu título como *decem libri historiarum*. A retomada do título *Historiae* provém dos esforços de Bruno Krusch, editor do texto na *MGH* (cf. GOFFART, W. From *Historiae* to *Historia Francorum* and back again: aspects of the textual history of Gregory of Tours. NOBLE, T., CONTRENI, J. **Religion, culture and society in the Early Middle Ages** – studies in honor of Richar E. Sullivan. Michigan: Kalamazoo/Western Michigan University, 1987, pp. 56-58). No entanto, algumas edições recentes ainda fazem uso do título *História dos francos*, ainda com o tom nacionalista: Robert Latouche, em prefácio à edição francesa, declarou como entendia a obra de Gregório: “*est en grand partie un recueil de souvenirs [...] de notre histoire*”. Cf. *Histórias*, Prefácio, p. 5 e 13.

⁷⁵ Cf. HEIZELMANN, M. **Gregory of Tours**, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁶ Cf. CÂNDIDO DA SILVA, M. Providencialismo e história nos *Decem libri historiarum* de Gregório de Tours. *Varia Historia*, 28, 2002, pp. 137-160.

⁷⁷ Cf. HALSALL, G. The Preface to book V of Gregory of Tours’ *Histories*: its Form, Context and Significance. **English Historical Review (EHR)**, v. 122, n.º 496, p. 306.

assumem uma gama variada para a cronologia de composição: I. Wood propôs dois intervalos, um entre 573 e 575 e outro entre 576 e 580. Já Heinzemann, que vê dois estágios na escrita das *Histórias*, estabeleceu a primeira fase (livros I-IV) até o fim de 575 e a segunda fase (livros V-X) num único período de redação próximo à morte do bispo (c. 594). G. Halsall, com base no prefácio do livro V, propôs que Gregório iniciou as *Histórias* devido aos incidentes de 574-575, i.e. a morte do rei Sigiberto, escrevendo por volta da Páscoa de 576⁷⁸. W. Goffart, embora pense que qualquer tentativa de se criar um cronologia das *Histórias* é uma iniciativa improdutiva, acredita que Gregório não escreveu os primeiros seis livros separadamente como uma primeira versão da obra na década de 580, mas que ele publicou a obra completa em dez livros por volta de 592⁷⁹.

A tradição manuscrita não ajuda a precisar o debate. O texto integral da obra sobreviveu em poucas cópias e a mais antiga destas data entre o século XI e XII. Os manuscritos mais próximos ao tempo de Gregório contêm somente os seis primeiros livros em versões abreviadas. Embora no século VIII conste que as *Histórias* já circulavam com os dez livros completos⁸⁰.

Ao escrever suas *Histórias*, Gregório fez uso de autores diversos, como Eusébio de Cesaréia e Paulo Orósio (~380-417)⁸¹. Sua obra é composta de dez livros que cobrem do período

⁷⁸ Cf. HALSALL, G. The Preface to book V of 'Gregory of Tours' *Histories*, *op. cit.*, p. 307 e p. 312.

⁷⁹ Cf. GOFFART, W. From *Historiae* to *Historia Francorum* and back again, *op. cit.*, p. 55-60.

⁸⁰ Um manuscrito de um código de Bruxelas (c. 700) continha os livros VII-X imediatamente depois dos seis primeiros livros. Cf. GOFFART, W. From *Historiae* to *Historia Francorum* and back again, *op. cit.*, *ibidem*.

⁸¹ É difícil mensurar como e quais obras Gregório teria em mãos desses autores. Gregório faz poucas menções ao padre galício, e no que tange a Eusébio, parece ter usado não a *História Eclesiástica*, mas sim a *Crônica* (uma tradução da obra do bispo de Cesaréia feita por Jerônimo no século V). A discussão da obra de Gregório como gênero histórico é grande, embora haja um consenso positivo quanto a este assunto. W. Goffart, após severas críticas, reconheceu que a obra não pode ser vista como uma sátira. Cf. GOFFART, W. Preface to the paperback edition. **Narrators of Barbarian History** (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005 (1ª ed. 1988), p. xxii.

de Adão e a criação do mundo até sua morte. De maneira geral, os livros I a IV cobrem o período do Antigo Testamento até a morte do rei Sigiberto em 575, enquanto os livros V a X cobrem o período do episcopado de Gregório de Tours, e são predominantemente baseados em sua própria experiência⁸². O fio condutor da obra é a cronologia cristã, essencial para a unidade e propósito da obra, inserindo sua composição neste tempo desde a fundação do mundo que o bispo localizou a sociedade contemporânea no contexto do tempo cristão. Esse quadro cronológico cristão faz parte do propósito moral e didático de Gregório e, portanto, faz com que a leitura das *Histórias* como um todo seja necessária, atentando ao seu conteúdo político e religioso.

De certo que reis e governantes têm um papel exemplar ao ordenar a sociedade do tempo de Gregório, mas sob a ótica do bispo a obra reforça a noção da autoridade episcopal⁸³. Tal é o sentido, por exemplo, da intervenção divina na doença do rei Gontrão quando este planejava exilar certos bispos⁸⁴. A questão do exemplo ainda explicaria a função social dos santos na obra de Gregório: seus milagres através da história forneceria um modelo para descrever os papéis de reis e bispos. Os santos são expoentes e instrumentos de um programa de ação pública cristã

⁸² É curioso notar que a obra pode ser dividida entre a atuação de Gregório como personagem em suas próprias *Histórias*. Dos livros I a V, Gregório não faz menção a si no texto. Já nos livros VI a X, o bispo se torna personagem na narrativa. Problematizar tal diferença foge à proposta desta pesquisa, mas podemos pensar como um dos recursos de Gregório para cumprir a função pedagógica da obra, relatando suas próprias experiências junto à sociedade e ao poder real.

⁸³ Ainda que os reis merovíngios estivessem ligados também a um exercício de autoridade baseada no passado romano e nos modelos romano-bizantinos, e, portanto de caráter independente do episcopado gaulês. Tal característica é obscurecida por Gregório, visto que são poucas as menções ao imperadores nas *Histórias*. Justiniano foi mencionado apenas quando de sua morte (*Histórias* IV, 40), e os imperadores do período de vida de Gregório – Justino II, Tibério e Maurício – só são mencionados quando estão lidando com embaixadas dos reinos merovíngios (*Histórias* IV, 40; V, 38; VI 2; VI, 30, IX, 25, X, 1-4; X, 30). Cf. CROKE, B. *Latin historiography and the barbarian kingdoms*. MARASCO, G. **Greek and Roman Historiography in Late Antiquity**. Boston: Brill, 2003, p. 381.

⁸⁴ *Histórias* VIII, 20.

promovida por Gregório em sua obra, programa este intimamente conectado com a legislação canônica da Gália do século VI⁸⁵.

Tal como Gregório, Isidoro de Sevilha também nasceu numa família de tradições clericais. Seus irmãos Leandro e Fulgêncio exerceram o cargo episcopal, em Sevilha e Eciija respectivamente, e sua irmã Florentina teria sido monja. Nascido por volta de 560, pouco se sabe da carreira de Isidoro antes de suceder a seu irmão como metropolitano de Sevilha em 599 ou 600. Alguns historiadores acreditam que a família do bispo hispalense tivesse origem bizantina – dado os nomes gregos de Isidoro e Leandro – e que teriam migrado para Sevilha em algum momento da metade do século VI⁸⁶, cidade que teve papel importante na sua produção escrita. Sevilha tinha um aspecto cosmopolita, sendo um ponto de confluência de três universos culturais – africano, bizantino e visigótico – numa das províncias mais romanizadas do antigo império⁸⁷.

Isidoro foi um autor extremamente prolífico, cujos escritos foram classificados em diversas categorias: de obra enciclopédica como as *Etimologias*, na qual ele tentou oferecer uma sinopse de todos os ramos de conhecimento de sua época, passando pela continuação da obra de Jerônimo (c. 419) ao escrever sobre eclesiásticos africanos e hispalenses dos séculos V e VI em *Sobre os homens ilustres*, até escritos exegéticos preocupados com o esclarecimento de passagens

⁸⁵ Sobre a função dos santos na obra de Gregório, cf. MITCHELL, K. Saints and public christianity in the *Historiae* of Gregory of Tours. NOBLE, T. , CONTRENI, J. **Religion, culture and society in the Early Middle Ages**, *op. cit.*, pp. 77-95.

⁸⁶ Cf. COLLINS, R. **Early Medieval Spain**, *op. cit.*, p. 60.

⁸⁷ Cf. FONTAINE, J. Isidoro de Seville et la mutation de l'encyclopédisme antique. CHÂTILLON, J., GANDILLAC, M., FONTAINE, J., LEMOINE, M., MICHAUD-QUANTIN, P. **La pensée encyclopédique au Moyen Âge**. Zurich: Éditions de la Baconnière – Neuchâtel, 1966, p. 49. Quanto à influência africana sobre Sevilha, cf. COLLINS, R. **Early Medieval Spain**, *op. cit.*, p. 58-59.

dos Testamentos (*Sobre a fé cristã*). Isidoro inclusive escreveu sobre os fenômenos da natureza em seu *Sobre a natureza das coisas*. Porém, nosso intuito é trabalhar com um texto em específico: *Sobre a origem dos godos, vândalos e suevos*.

Composta c. 625, a *Origem*⁸⁸ de Isidoro provavelmente seja a resposta a uma demanda real que pretendia inserir o reino visigodo no quadro de história do mundo segundo o cristianismo. Alguns autores acreditam que o bispo hispalense se inscreveu na tradição de escrita de história da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia ao procurar por uma “Constantino ocidental”, papel que teria sido desempenhado por Leovigildo⁸⁹. Este rei visigodo, e seu sucessor Recaredo, teriam deliberadamente criado uma política de imitação de Bizâncio no Ocidente, através da criação de cidades, cunhagem independente de moedas e a uniformidade do reino – primeiro a tentativa de Leovigildo de unir todos os bispos sob o arianismo, depois a conversão do reino ao cristianismo niceno em Toledo III (589) no reinado de Recaredo. Escrevendo depois de duas décadas de união religiosa, a *Origem* celebra esta unificação e procura reforçá-la sempre que parece ser ameaçada. A história da Hispânia visigoda poderia ser entendida, então, como um tipo de propaganda real, escrita por um agente eclesiástico importante no reino. A *Origem* termina com o triunfo definitivo da monarquia visigoda na península Ibérica, o que de certa forma, no contexto das lutas contra o Império bizantino, proclamaria a independência política do reino.

⁸⁸ Consagrada pela historiografia e edições modernas como *História dos Godos, Vândalos e Suevos* (cf. *MGH AA*, t. XI), este não foi o título dado pelo bispo de Sevilha à sua obra, mas sim um manuscrito do século XII. De acordo com Bráulio de Zaragoza, Isidoro nomeou sua obra como “*De origine Gothorum et regno Sueborum et etiam Wandalorum historia librum unum*”. Deste modo passaremos a nos referir à obra como *Origem*, em parte por parecer-nos mais adequado à intenção de Isidoro, em parte por também diferenciar das *Histórias* de Gregório de Tours.

⁸⁹ Cf. HILLGARTH, J. *Historiography in Visigothic Spain*. (La) *Storiografia Altomedievale* – Settimane XVII, t. 1. Spoleto: CISAM, 1970, p. 262.

Ademais, a conexão com o “triunfo” do cristianismo teria vez com a celebração de Recaredo e Suintila como santos⁹⁰.

A obra de Gregório passou por situações semelhantes às *Histórias* de Gregório de Tours no que se refere às edições modernas. Na esteira da construção das histórias nacionais, a *Origem* encontrou uso como testemunha de uma história da nação espanhola⁹¹. Isidoro não escreveu uma “História da Espanha”, mas sim uma “história dos godos”, e esta também não é uma história nacional, e sim uma história da realeza visigoda.

Na tradição manuscrita da *Origem* encontramos duas versões: a longa e a breve. De modo geral, ambas versões apresentam conteúdo semelhantes – embora a interpretação da chegada dos povos godos ao império sejam diferente entre elas. Prestaremos atenção especial à versão longa da *Origem*, visto que esta deu maior ênfase aos assuntos no quais a religião teve algum papel: por exemplo, a conversão ao cristianismo niceno é apenas mencionada na versão breve, já a versão longa traz detalhes do concílio de Toledo III e da atuação de Recaredo na ocasião. Acredita-se que a maior ênfase nos assuntos religiosos se deve ao caráter apologético da obra, em que a unidade territorial é valorizada – a obra teria sido escrita no período em que Suintila realizou uma campanha bem-sucedida contra os exércitos bizantinos no sul da península. Assim, o papel do cristianismo na versão longa atenderia principalmente a três propósitos: i) necessidade de manutenção da ortodoxia cristã como forma de garantir a coesão e ordem do reino; ii) inserir os godos na história cristã; e iii) outorgar aos visigodos um lugar de destaque entre os povos do Ocidente.

⁹⁰ *Origem*, 62.

⁹¹ Cf. BRONISCH, A. El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana. **Norba – Revista de Historia**, v. 29, 2006, pp. 9-42.

O manuscrito mais antigo conhecido da versão breve data do século XII, já o manuscrito mais antigo da versão longa, data do século VII. Esta distinção levou à vários debates acerca da composição desta obra de Isidoro, onde uns defendem uma redação única, outros a redação em duas partes, e ainda aqueles, como T. Mommsen, que propôs que tanto a versão breve quanto a longa seriam deformações do texto original, escrito numa única versão.

Nesse sentido, aplico o que W. Goffart pensou sobre as edições e manuscritos das *Histórias* de Gregório de Tours à *Origem* de Isidoro de Sevilha: as edições, ainda que imperfeitas, fornecem o texto integral de acordo com os padrões modernos de pesquisa, que é o que importa ao tomarmos contato com tais autores⁹². Não descartaremos os “sentidos” que as obras possam ter, tendo em vista que a escrita da história responde a interesses variados, como políticos ou religiosos. Neste sentido, e principalmente no caso visigodo, complementaremos a discussão com outras fontes do período, como as *Etimologias* do próprio Isidoro ou as *Crônicas* de João de Bicláro, na medida em que dado o caráter da narrativa do bispo hispalense nas *Origens*, é difícil perceber como o autor escreveu as mudanças nas práticas sociais a partir, tendo em vista as operações normatizadoras proposta pela realeza e pelo episcopado.

Obviamente, os mundos merovíngio e visigodo não se limitam a estas fontes. Pouco prolíficos quando comparados a outros períodos históricos, os séculos VI e VII ainda oferecem algum conjunto documental de gênero variado. É o caso, por exemplo, da *Vita uel Passio Sancti Desiderii*, composta pelo rei visigodo Sisebuto (612-621) em homenagem a Desidério de Vienne, cujo martírio pode ser datado entre os anos de 606 e 607. De singular caráter literário, a *Vida*

⁹² Cf. GOFFART, W. From *Historiae* to *Historia Francorum* and back again, *op. cit.*, p. 67.

teria valor em nosso estudo por estar ligada ao nosso objeto, uma vez que foi composta por um monarca. No entanto, abarcar a obra de Sisebuto e outras do mesmo gênero levantaria a questão do trato com um novo gênero documental, a hagiografia, além de adentrar o intrincado debate historiográfico acerca de sua composição⁹³. Nossa proposta visa textos que possibilitem o estudo comparativo dos reinos merovíngio e visigodo. Tentaremos compreender o “sentido” de cada obra e a partir dele buscaremos identificar a reformulação das práticas e comportamentos sociais de acordo com a moral cristã por meio da moderação do poder real em conjunção ao episcopado.

⁹³ E. A. Thompson assinalou que a obra seria, em realidade, uma propaganda política contra a realeza merovíngia – no caso, Brunhilda e Teodorico II (cf. THOMPSON, E.A. **Los godos en España**, *op. cit.*, p. 188). Já P. Díaz y Díaz pensa que a intenção de Sisebuto seria a aproximação com o reino franco, tendo em vista a oposição à Brunhilda e a Teodorico II, inimigos políticos do rei Clotário II (cf. DÍAZ Y DÍAZ, P. Tres biografias latino medievales de San Desiderio de Viena, *Fortunatae*, 5, 1993, p. 218).

A Realeza Cristã na Gália merovíngia e na Hispânia visigoda (561-633)

O presente capítulo tem por objetivo tecer considerações sobre a Realeza Cristã na Gália merovíngia no período que se estende da segunda metade do século VI ao primeiro quarto do século VII. Visa também a discussão acerca da Realeza Cristã na Hispânia visigoda no mesmo período. Pretende-se compreender o papel tanto da realeza quanto do episcopado face à normatização de condutas proposta em ambos os reinos.

A análise tratará de cada concílio, definindo suas particularidades e seu contexto de realização. Em determinados casos, como em Mâcon II, Toledo III e Paris V, também faremos uso dos respectivos editos reais expedidos próximos a ocasião destas assembléias, a saber, os editos de Gontrão, Recaredo e Clotário II.

Os concílios dos séculos VI e VII fizeram face a uma gama variada de experiências: tradições pagãs e superstições populares ainda presentes nos reinos; uma Igreja ainda em organização nos quadros políticos; a defesa de a integridade eclesiástica contra os desvios internos à sua hierarquia e dogmáticos; além da proteção ao patrimônio da Igreja contra apetites externos. Tais são os problemas recorrentes nos cânones conciliares.

Em princípio, a disposição dos cânones nas atas não obedece quaisquer regras de composição. De fato, há uma proximidade entre os cânones que tratam dos mesmos assuntos: por exemplo, cânones regulam casamentos geralmente estão em sequência. Mas isto não é regra. São inúmeros os casos em que um cânone ao final da ata retoma de alguma forma um dispositivo já prescrito no começo. Também não é perceptível uma ordem de assuntos (ou uma série que designa uma seção só para discussões dogmáticas, outra para estatutos de disciplina eclesiástica,

etc.). Os editos reais, de maneira geral, também seguem esta ordem, visto que muitos de seus capítulos são baseados nas atas conciliares correspondentes.

Grosso modo, tanto os cânones quanto os editos seguem a mesma estruturação: há um breve preâmbulo em que são dispostos os motivos pelos quais se reuniu a assembléia ou se decidiu pela publicação das disposições reais, em sequência, os dispositivos propriamente ditos e por fim a assinatura dos bispos presentes ou da autoridade real.

O estudo dos cânones, no entanto, não é neutro. Ao fazer uso intensivo de um vocabulário demonstrativo – “vimos” (*uidemus*), “tomamos conhecimento” (*cognouimos*), “sob o relatório de nossos irmãos” (*relatione quorundam fratrum nostrorum comperimus*), entre outros – tendemos a crer nos escritos canônicos como testemunhas *ipso facto* das sociedades das quais falam. Ora, não se tratar de negar as fontes, mas sim dimensionar seu testemunho e compreender seus limites: até que ponto os cânones traçam um quadro representativo destas sociedades ou compõem figuras retóricas? De fato, muitos concílios retomam cânones de assembléias anteriores⁹⁴, mas não se trata de um sistema causa-efeito, no qual é possível ver na repetição de cânones uma perenidade dos problemas a quais estes cânones se contrapõem, e a partir disso, a ineficiência da autoridade episcopal e em casos extremos, o testemunho de uma resistência herética⁹⁵.

Entendemos tanto os cânones conciliares quanto os editos reais como um esforço de caráter público em que se estabeleceu um mecanismo de coesão das sociedades merovíngia e visigoda, que resultou na normatização de condutas de acordo com uma ética cristã.

⁹⁴ A título de ilustração, dos 17 cânones do concílio de Paris V (614), 6 são retomados de diferentes concílios anteriores, como Tours II (567) e Lyon II (567-570).

⁹⁵ J. Le Goff viu nas constantes medidas conciliares contra práticas pagãs uma “resistência” de cunho herético entre a camada popular nos reinos merovíngios do século VI. O que, em nosso ver, é uma hipótese contestável, dado o teor retórico de alguns cânones. Cf. LE GOFF, J. *Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp.

Obviamente, não vemos na constituição destas normas um espelho do Direito moderno, i.e., uma instituição científica. As tendências recentes da historiografia apontam justamente ao contrário. Entre os alemães, por exemplo, chegou-se ao ponto de negar a existência do Direito (*Rechtswissenschaft*) para o período medieval.⁹⁶ Obviamente, não pretendemos descartar os conceitos contemporâneos, mas sim atender à chamada pela preferência aos “conceitos indígenas”, i.e. aqueles verificados nas fontes, e daí então articulá-los com as abstrações científicas de nosso tempo.⁹⁷

A Realeza Cristã na Gália merovíngia (561-629)

Dada a importância das assembléias episcopais e seus registros, alguns autores concluíram que os cânones conciliares teriam sido o único meio efetivo de legislação da Gália merovíngia, visto a incapacidade dos príncipes em fazê-lo e o concomitante esfacelamento do “Estado” decorrente dessa ineficiência jurídica da realeza⁹⁸. Outros se contrapõem a esta tese da

⁹⁶ Cf. BULST, N. Les normes. Commentaire. OEXLE, G., e SCHIMITT, J.-C. (dir) **Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne**. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998). Paris: Publications de La Sorbonne, 2003, p. 490.

⁹⁷ Não procuramos definir uma linha “evolutiva” dos procedimentos jurídicos que culminaria assim na modernidade. Tal é a inconsistência legada pela historiografia que criticamos. Ao evocar o tema da norma, nós a pensamos enquanto prática que se conforma aquilo que é determinado pela jurisprudência particular a cada sociedade. Assim, se os ordenamentos jurídicos que regulamentam a Gália merovíngia dos séculos VI e VII são estabelecidos a partir de uma premissa cristã, desta maneira se deve entender também o que é norma e justiça nesta sociedade. A justiça representaria, então, o que mencionou Isidoro de Sevilha: um sistema pelo qual as controvérsias entre os homens são definidas segundo à lei e juízo – nesse caso, pautados pelos elementos cristãos. Cf. *Etimologias* XVII, 15, 2: “Quando se está expondo, é **causa**; quando se discute, é **iudicium**; uma vez concluído, é **iustitia**”. ISIDORO DE SEVILHA, **Etimologias**. texto latino, versão espanhola e notas de Jose Oroz Reta e Manuela-A. Marques Casquero, introdução de Manuel C. Diaz y Diaz – 2v. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

⁹⁸ Cf. PONTAL, O. Les sources de l'histoire des conciles de la Gaule Mérovingienne. In CAVITET, B. **Mémoires de l'Académie Nationale des Sciences, Arts et Belles Lettres de Caen** – t. XXI. Caen: s/ ed., 1984, p. 173-175.

“ineficiência” ao apontar uma estrutura jurídica assentada sobre três elementos: o direito canônico, o direito romano (através de códigos de leis como o Breviário de Alarico), e a lei sálica, reminiscência de uma jurisprudência “bárbara”⁹⁹. Reconhecemos que os cânones não são o único meio de legislação na Gália dos séculos VI e VII, mas devido à incorporação de muitas de suas resoluções numa jurisdição de tipo público por meio dos editos reais, é evidente que as decisões prescritas nos concílios tiveram importância para a sociedade merovíngia, de modo que entender a elaboração destes dispositivos, sejam eles de origem episcopal ou real, é compreender que tipos de relações implicaram nestas decisões, e como apreenderam o modo de pensar e agir de seu meio e como pretenderam regulá-lo.

Concílio de Tours II (567)

Convocado com o consentimento do rei Cariberto (561-567), o rei da região que compreendia a Aquitânia e a Provença e cuja capital era Paris, o concílio se deu na basílica de Martinho de Tours. Os bispos ali presentes determinaram que as decisões canônicas servissem de instrução para a salvação de todos (*salutis publicae*) e para a paz e instrução da Igreja (*pro pace et instructione ecclesiae*). A assembléia tomou tal proporção que foi vista como uma “obra espiritual” e verdadeira “*caritas* do Cristo” e que nenhum interesse pessoal ou ordem real deveria afastar os bispos de sua reunião¹⁰⁰. Há dois pontos que nos chamam a atenção neste preâmbulo do

⁹⁹ Cf. GUILLOT, O. La justice dans le royaume franc à l'époque mérovingienne, *op. cit.*, pp. 656-664.

¹⁰⁰ Cf. c. 1 de Tours II (567): “*neque impedimentum ordinationes regiae neque sub occasione utilitatis aut causae propriae debeat a concilio separari, apostolo praedicante: 'Quis nos separavit a caritate Christi? Tribulatio an angustia an persecutio an famis an nuditas an periculum an gladius?'*”. **Les canons.**

concílio: i) vê-se que a ordem real (*ordinationes reges*) é oposta ao interesse privado (*utilitatis aut causae propriae*), deixando claro que a autoridade real ao agir em conjunção aos bispos vai além de qualquer ambição pessoal, reforçando seu caráter público; ii) a “subversão” da autoridade real na ocorrência de concílios se justifica não por uma disparidade ou hierarquia das instâncias de poder, mas sim pela preferência a “obra espiritual” que foi direcionada à salvação de todos. Não se pode enxergar aí um episcopado que alijou do exercício do poder a autoridade real – ou uma proeminência dos bispos no governo da sociedade. Na medida em que o concílio ocorreu por conjunção do esforço do rei Cariberto e do episcopado, é no sentido público que devemos entender essa colaboração.

As disposições tomadas no concílio dizem respeito, prioritariamente, à ordem eclesiástica: são cânones que deixam mais precisas as regras litúrgicas (c. 3, 4, 18, 19, 23 e 24) e sobre a vida monástica (c. 15, 16 e 17). No entanto, o grande objeto do concílio foi o estatuto dos bispos: sua ordenação e problemas correlatos, como as “gratificações” envolvidas nesse processo (c. 9¹⁰¹ e 28), sua relação com as mulheres (c. 13 e 14), competência no interior das dioceses (c. 6, 7, 8 e 12), a obrigação da castidade (c. 10, 11, 15 e 21), e a exortação à defesa do patrimônio da Igreja (c. 25 e 26). Mas de que maneira os cânones se relacionam com a normatização de condutas do

¹⁰¹ O cânone 9 apresenta um interesse peculiar, mas que escapa a nossas preocupações no momento. No entanto, cremos que seja oportuno deixar clara esta peculiaridade: o cânone prescreveu que não fosse ordenado bispo nenhum bretão ou romano (*brittanum aut romanum*) na Armórica, região a oeste da Gália, sem o consentimento do metropolitano (no caso, o bispo de Tours). É o único cânone entre todos os analisados que, além da fórmula tradicional de eleição de um novo bispos pelo clero e pelo povo, acrescenta um termo “étnico” à ordenação. Esta particularidade talvez se relacione com os conflitos entre Chilperico e Cariberto na região: ao elencar a eleição episcopal na Armórica ao metropolitano de Tours, cidade pertencente ao reino de Cariberto, os bispos e o rei de Paris visavam minar a influência de Chilperico naquela região e aumentar sua própria, o que seria mais um sinal da articulação do poder real e do episcopado em matérias de governo. Exploraremos com maior profundidade o tema da eleição episcopal mais à frente.

reino? Ainda que eles se refiram em sua maioria à ordem eclesiástica, algumas disposições trataram da vida da sociedade merovíngia.

A este respeito, os cânones 5, 20 e 27 merecem particular atenção. O c. 5 estabeleceu que cada cidade alimente seus habitantes pobres, e mesmo reforça que cada cidadão cumpra este papel. O c. 27 proibiu juízes e “grandes” (*iudices aut potentes*) de oprimirem os pobres sob risco de serem punidos com a excomunhão¹⁰². Pautados por elementos ligados ao cristianismo, os bispos definiram regras gerais para toda comunidade cristã. Entre estas, estava a regulamentação do matrimônio.

À época merovíngia o matrimônio não possuía ainda o estatuto de sacramento, e talvez por isso fosse objeto recorrente nas assembleias episcopais. O c. 20 do concílio de Tours II é um exemplo deste tratamento. O cânone determinava que mulheres não poderiam desposar outro homem se seu marido ainda estivesse vivo, o que, em caso contrário, configuraria adultério. Os bispos também proibiram o casamento das virgens consagradas ao serviço eclesiástico, fazendo alusão inclusive à leis seculares. No entanto, os bispos transformaram o caráter punitivo dessas leis: de sentenças capitais, tais infrações passaram a ser punidas com a excomunhão pelos cânones.

Porém, a colaboração entre a autoridade real e o episcopado teve limites, e os bispos foram bem claros em demarcá-los: os cânones 25 e 26 estabeleceram que, a despeito das contendas entre os senhores (*dominis*), o patrimônio da Igreja deveria ser mantido intacto, sob

¹⁰² O cuidado com os pobres (*pauperes*) foi uma preocupação recorrente dos concílios merovíngios. Como dissemos anteriormente, é difícil mensurar este tipo de ocorrência como uma demanda a ser respondida ou como um elemento de retórica. No nosso entendimento, há nesse tipo de procedimento a reafirmação do papel dos bispos como protetores dos pobres e como tal, a justificativa ou legitimidade para suas ações. Não se nega a existência dos pobres referenciados pelos bispos, o que se pretende é ampliar o entendimento sobre este discurso, entendendo de que maneira ele também foi útil aos interesses episcopais.

risco dos infratores serem punidos com a excomunhão até que se restaurassem os bens usurpados. A justificativa para tal medida estava na associação das receitas das igrejas com o cuidado dos pobres, finalidade esta que sobreporia qualquer conflito entre os monarcas – e daí a associação dos infratores como “assassinos de pobres” (*necatores pauperum*).

O concílio de Tours II possui uma particularidade em relação aos outros concílios do mesmo período examinados neste trabalho. Ao final de seus cânones, os bispos incluíram uma carta endereçada ao povo (*populus*). Nela, explicitam seu dever de corrigi-lo (*correctio*), dado que suas “almas foram confiadas” aos bispos. A regulamentação canônica seria, então, necessária para o benefício da “salvação comum” (*generalis salutis*). Ao pautar a vida da sociedade merovíngia em valores cristãos, os bispos, com o consentimento real, tornaram o caminho da salvação objetivo comum às autoridades eclesiástica e real.

Concílio de Lyon II (567-570)

Embora breve, o concílio de Lyon II apresentou alguns elementos de nosso interesse. Conhecido somente por uma edição do século XVI, os cânones desta reunião não figuram em qualquer outra coleção. Mesmo a data de sua ocorrência não é precisa, visto que os bispos indicam duas datas para a assembléia: uma no sexto ano do reinado de Gontrão (novembro de 567 a novembro de 568) e outra no ano de 570.

É possível que Gregório de Tours tenha mencionado o concílio em suas *Histórias*¹⁰³ quando do relato dos conflitos em torno dos bispos Sagitário de Gap e Salônio de Embrum. De fato, Salônio é um dos signatários do concílio, assim como seu metropolitano Nicétio, bispo de Lyon. Soma-se a isto o conteúdo do c. 1, no qual os bispos foram enfáticos em reforçar o modelo pelo qual os conflitos intra-episcopais e extra-episcopais (quando uma das partes não faz parte da hierarquia eclesiástica) deveriam ser resolvidos através do julgamento (*iudicio*) do metropolitano e seus comprovinciais.

Ainda que as atas conciliares e a narrativa de Gregório apresentem semelhanças, não houve menção à iniciativa do rei em convocar o concílio. Os bispos assinalaram como motivo de sua reunião a deliberação que conviesse à “salvação do povo” e à “boa ordem da Igreja”. Seus seis cânones retomam disposições anteriores concernentes aos conflitos entre os bispos (c. 1), aos bens dos clérigos (c. 5), à manumissão dos escravos (c. 3), à excomunhão (c. 4) e às celebrações litúrgicas (c. 6). Destes, o c. 2 foi original: ao tratar da violação das doações atribuídas à Igreja, os bispos estabeleceram que tanto as doações quanto os testamentos deveria ser respeitados, mesmo se a vontade de tais religiosos se contrapusesse às leis seculares (*legum secularium*).

Entretanto, segundo o relato de Gregório e o teor do preâmbulo do concílio, podemos crer que Gontrão tenha participado em algum nível na realização de Lyon II, dado seu papel na solução dos crimes (entre os quais “massacres”, “homicídios” e “adultérios”) perpetrados por Sagitário e Salônio e as medidas do concílio pela “boa ordem da Igreja”. A preocupação com a “salvação do povo”, e nesse caso, a resolução de disputas no interior do reino, configura o fundamento da colaboração entre realeza e episcopado.

¹⁰³ Cf. *Histórias* V, 20 “[...] Ele [o rei Gontrão] fez reunir um concílio na cidade de Lyon. Os bispos foram reunidos pelo patriarca, o bem-aventurado Nicétio”.

Concílio de Paris III (556-573)

Tal como outros concílios aqui analisados, a assembléia de Paris III é difícil de ser precisada cronologicamente, visto que suas atas não foram datadas. Um das poucas evidências a esse respeito é que Eufronius, eleito bispo de Tours em 556, assistiu ao concílio e que, no concílio seguinte em 573, as sedes de Bourges e Chartres eram ocupadas por outros bispos que não aqueles que assinaram as atas de Paris III. Outro fator para ajudar na determinação da data de realização da reunião é que o c. 1 deste concílio é em grande parte idêntico ao c. 26 do concílio de Tours II (567). Obviamente, isso não revela uma demarcação cronológica exata, visto que a influência dos assuntos tratados nos cânones poderia ser estabelecida em ambas as direções. O que pode nos ajudar em tal definição, e ainda atender o interesse de nossa pesquisa, são os assuntos tratados pelo concílio¹⁰⁴.

De maneira geral, os bispos deram atenção a dois temas maiores: a proteção do patrimônio eclesiástico (c. 1, 2, 3 e 7) e a luta contra as intervenções reais, em quaisquer domínios nas quais pudessem produzir-se, seja nas uniões matrimoniais (c. 6) ou eleições episcopais (c. 8). Há um teor de denúncia nas disposições canônicas em que se condenou a prática de pedir (e obter) favores reais. Ademais, o incesto é novamente condenado (c. 4) e é garantida a proteção às virgens consagradas (c. 5). O c. 9 é um cânone original sobre as

¹⁰⁴ A datação do concílio de Paris III é tema de polêmica entre os historiadores. O Pontal sustenta que a reunião não poderia ter ocorrido após 564, já que Paternus de Avranches e Leontius de Bordeaux o assinaram, e os dois teriam morrido por volta de 564-565. Tal é a posição também de M. Cândido da Silva. Cf. CÂNDIDO DA SILVA, M. **A Realeza Cristã**, *op. cit.*, p. 111. Outros autores, entre eles O. Guillot, sustentam que o concílio teria acontecido entre 567 e 573 (cf. GUILLOT, O. “Assassim des pauvres” – Une invective pour mieux culpabiliser les usurpateurs de biens d’église, aidant à restituer l’activité conciliaire des Gaules entre 561 et 573. *Arcana Imperii*, *op. cit.*, pp. 185-186). *A priori*, seguimos esta segunda datação, mas resolvemos manter o intervalo temporal alegado para o concílio dado a incerteza do assunto.

condições dos libertos e seus descendentes e sobre a possibilidade da Igreja modificar esta condição.

Dado os temas do concílio é muito provável que este tenha acontecido após a morte de Clotário I em 561. Neste ínterim, i.e. o intervalo entre a partilha do reino e a última data associada à realização da assembléia (573), Paris e suas imediações passaram por situações tumultuosas. Chilperico, quando da morte de seu pai Clotário I em 561, entrou na cidade com seus aliados¹⁰⁵, sendo expulso de lá por seus irmãos. Após a morte de Cariberto em 567 e o conseqüente rearranjo territorial, a cidade parisiense foi tida como neutra, isto é, não pertenceria a nenhum rei merovíngio em especial¹⁰⁶. Mas isto não dispensou Paris de conflitos: Sigiberto e Chilperico, num primeiro momento, e também Childeberto II e seu filho Teodeberto II, enviaram exércitos para a cidade¹⁰⁷. É muito provável que estes conflitos tenham influenciado as disposições tomadas no concílio.

Outro fator importante é a possível retomada do cânone 26 do concílio de Tours II pelo cânone 1 do concílio de Paris III. Este último apresenta em sua composição cerca de 15 linhas semelhantes ao cânone de Tours II – as diferenças se devem a pequenas alterações de cunho estilístico. A partir de uma análise filológica da relação seqüencial entre os cânones 25 e 26 de Tours II é possível estabelecê-los como anteriores ao cânone 1 de Paris III¹⁰⁸. Assim é possível inferir que, a partir do contexto político e da análise filológica, o concílio de Paris III tenha se

¹⁰⁵ *Histórias* IV, 22.

¹⁰⁶ Nas palavras de Gontrão, segundo Gregório: “[...] Este é o pacto feito entre nós [descendentes de Clotário I]: aquele que adentrar a cidade de Paris sem o consentimento de seu irmão perderá sua parte”. Cf. *Histórias* VII, 6.

¹⁰⁷ *Histórias* IX, 32.

¹⁰⁸ Cf. GUILLOT, O. “Assassin des pauvres”, *op. cit.*, pp. 190-196.

realizado entre o fim de 567 (após o concílio de Tours II e a morte de Cariberto) e 575 (quando são eleitos novos os bispos das sedes de Bourges e Chartes).

Este esforço em precisar, ou ao menos em ter indícios mais claros da data de realização deste concílio, está além de uma simples polêmica de erudição. O concílio de Paris III apresenta um tom particular em sua ata.

No preâmbulo do concílio os bispos anunciaram que a reunião se deveu às “circunstâncias presentes” e às “dolorosas situações” nas quais se encontravam o episcopado. Assim, pelo interesse dos bispos (*utilitatibus ecclesiarum*) e necessidade das igrejas, realizou-se a reunião conciliar. No entanto, vemos que algumas das decisões tomadas enfocavam diretamente a autoridade real. O cânone 1, ao condenar aqueles que subtraíam os bens da Igreja, determina que incorreriam em excomunhão aqueles que se apoderassem de maneira desonesta desses bens, ainda que sob pretexto de uma “liberalidade real” (*largitatis regiae*)¹⁰⁹. Tal “liberalidade” compreenderia o fato de qualquer um se apoderar de um bem doado pelo rei, e não da ação real direta na subtração deste à Igreja¹¹⁰. Desta maneira, os bispos pretendiam impedir que os bens eclesiásticos fossem usurpados e doados, mesmo que pelos reis, durante as partilhas territoriais pelas quais passava o reino merovíngio. A mesma lógica foi empregada nos cânones 2 e 6: o c. 2 inova ao punir aqueles que confiscavam os bens da Igreja com a anátema (*anathematis*). Já o c. 6 reforça que não deveria ser solicitado ao poder real (*regis potestae*) bens que pertenceriam a outras pessoas. Há, assim, a tentativa de coibir a usurpação patrimonial da Igreja, que poderia ter apoio do rei, mobilizando a sociedade para prevenir tal mal através dos cânones conciliares.

¹⁰⁹ Cf. c. 1 do concílio de Paris III (556-573). **Les canons**.

¹¹⁰ Cf. GUILLOT, O. “Assassin des pauvres”, *op. cit.*, pp. 202-203.

A ação real também foi matéria do cânone 8, que trata das eleições episcopais

Desde que, em certos domínios, o antigo costume foi negligenciado e os decretos canônicos violados, foi decidido, conforme o antigo costume, que os decretos canônico sejam observados. Que ninguém seja ordenado bispo contra a vontade do *cives* [isto é, dos habitantes relevantes da cidade], mas sim aquele que demandou a eleição ao povo e aos clérigos em toda plenitude de sua vontade (*nisi quem populi et clericorum plenissima quesierit uoluntate*). Que ninguém seja imposto pelo *imperium* do *princeps* nem por qualquer *conditio* que vá de encontro à vontade do metropolitano e dos bispos comprovinciais. Se por efeito de uma ordenação real (*ordinationem regiam*), alguém teve a presunção, por uma temeridade excessiva, de apreender indevidamente deste elevado *honor*, ele não merecerá de nenhuma maneira ser recebido como bispo desse local por seus comprovinciais, dado que eles saibam que ele foi indevidamente ordenado. Se um destes comprovinciais tiver a presunção de recebê-lo, ao encontro das *interdicta*, que ele seja encarado por seus irmãos como separado do rebanho, longe da *caritas* de todos.¹¹¹

Após a consideração de que os antigos cânones não eram cumpridos, os bispos regulamentaram a ordenação episcopal¹¹²: o novo bispo deveria ser eleito segundo a “vontade

¹¹¹ Sirvo-me da tradução de GUILLOT, O. “Assassin des pauvres”, *op. cit.*, p. 204. A opção pelo tratamento masculino de “*honor*” se deve ao seu uso latino. Inclusive, o uso deste termo pelos bispos ao se referirem ao cargo episcopal implica também no entendimento de seu uso romano: *honor* designava um alto cargo público ou político. É possível apreender, na esteira dos significados, que houve, por parte do episcopado, a consciência de sua ação pública e também política. Para maiores detalhes, cf. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 802, e WERNER, K.F. **Naissance de la noblesse**, *op. cit.*, pp. 179-186.

¹¹² A eleição episcopal é assunto de debate entre os historiadores. De modo geral, podemos entendê-la da seguinte maneira: até o século IV, a eleição se basearia quase sempre na aclamação da comunidade, onde o “povo” escolheria o candidato e os bispos consagravam-no. A partir do século IV, o novo eleito deveria ser consagrado por três bispos, sendo que um deles deveria ser o metropolitano provincial. Também a partir do século IV, a vontade “popular” passou a desempenhar uma função menor na eleição, resignando-se apenas à ratificação da eleição promovida entre os clérigos. Nenhum imperador tinha o direito de apontar bispos, embora na prática, bispos como os de

plena” do povo e do clero. De fato, não há uma proibição efetiva da ordenação pelo poder ou ordem real – entendido sobre uma tradição romana, visto o uso dos termos *imperium* e *princeps* –, o que os bispos coíbem é a eleição de um novo eclesiástico que vai de encontro à vontade dos comprovinciais. Tal medida pode ser corroborada por um relato de Gregório de Tours a respeito de outro concílio, o de Saintes¹¹³.

Nos tempos deste rei [Cariberto], Leôncio [bispo metropolitano de Bordeaux], tendo reunido na cidade de Saintes os bispos de sua província, cassou o cargo de bispo de Emério, afirmando que este último não havia recebido canonicamente este *honor*. Com efeito, um decreto de Clotário [I] teria ordenado que ele fosse abençoado sem o conselho do metropolitano, já que este último não estava presente. Uma vez que ele [Emério] foi cassado, eles [os bispos do concílio] fizeram *consensus* sobre a pessoa de Heráclio, então padre da cidade de Bordeaux, que eles transmitiram, uma vez subscrita de sua própria mão, ao rei Cariberto por intermédio do padre nomeado. Este [o padre] vindo à Tours, expõe ao bem-aventurado Eufrônio [bispo metropolitano de Tours] o que havia sido feito, instando-o a subscrever a este *consensus*, oração que o homem de Deus recusou ostensivamente. Então, após o padre ter saído pelas portas da cidade de Paris, ele se rendeu em presença do rei [e] se dirigiu a ele

[Após a apresentação da situação ao rei Cariberto] Enquanto o outro [o padre Heráclio] lhe dizia estas coisas, o rei, rangendo os dentes, ordena que o tirem de sua vista, que o

Constantinopla tivessem o consentimento imperial para serem eleitos. A partir do século VI, o papa passou a intervir em eleições de sedes vinculadas à Roma, como Tessalônica, mas ele também não poderia passar por cima da vontade do clero ou da comunidade local. No Ocidente, era mais freqüente que senadores fossem apontados para os cargos episcopais. Cf. RAPP, C. **Holy bishops in Late Antiquity**. Berkeley: University of California Press, 2005.

¹¹³ As atas deste concílio não chegaram até nós, e sua menção se dá exclusivamente na narrativa de Gregório de Tours.

coloquem no alto de uma charrete cheia de espinho e que o expulsem em exílio dizendo: “Pensas que não exista nenhum filho do rei Clotário que não se preocupe em salvaguardar o que fez seu pai, então que eles [Leôncio e seus comprovinciais], o bispo que sua vontade eleito, sem nenhum julgamento provindo de nós, eles os expulsaram?” E imediatamente ele enviou religiosos e restabeleceu o bispo em seu lugar [...] Assim foi vingada a *injuria* feita ao *princeps*.¹¹⁴

Neste trecho das *Histórias* de Gregório de Tours, podemos distinguir dois momentos: i) um em que os bispos demarcaram sua posição como eleitores de novos membros do episcopado; ii) outro em que a realeza merovíngia fez uso de prerrogativas para garantir suas determinações nas eleições para novos bispos. Temos a concordância com os textos canônicos, na medida em que Emério foi deposto de seu cargo, a despeito de possuir a recomendação de Clotário I, pois sua eleição se deu sem o *consensus* do metropolitano e seus comprovinciais, isto é, fora do regime de interesse da Igreja. Isso é importante visto que o próprio padre Heráclio buscou arregimentar o *consensus* de nome junto ao rei. Embora a tentativa tenha sido frustrada, vemos que os limites entre as decisões eclesiásticas e reais se confundem: para a eleição episcopal se presume o *consensus* entre o metropolitano, comprovinciais e reis.

Vemos também como o rei Cariberto tentou resolver a questão. Valendo-se da autoridade conferida por seu pai Clotário I, o monarca merovíngio agiu contra as disposições do concílio de Saintes, fazendo valer sua posição. Aqui, retomamos Paris III novamente: é este tipo de ação unilateral da realeza (a ação caracterizada pela *imperium* do *princeps*) que os bispos procuraram coibir. A nosso ver, não há uma delimitação da ingerência do poder real ou denúncia de uma

¹¹⁴ *Histórias* IV, 26.

situação desconfortável para a Igreja. Do mesmo modo, Cariberto, a partir de Gregório, também corrigiu a ação independente dos bispos ao restabelecer Emério em seu posto. Esta postura fica evidente ao lermos a afirmação do bispo de Tours ao final da passagem: “assim foi vingada (*ulta*) a *injuria* feita ao *princeps*”¹¹⁵.

Este debate não está aquém da normatização de condutas. O c. 4 de Paris III também propôs a regulamentação do matrimônio. Tal decisão elencou vários tipos de casamentos considerados ilícitos, que como tais deveriam ser proibidos. Uma destas proibições tem a ver com a união de um homem com a viúva de seu irmão, com a sua madrasta (*nouerca*) ou com a viúva de seu tio paternal. De fato, não houve qualquer esclarecimento por parte dos bispos sobre tal medida além dessas ações serem consideradas contrárias “aos preceitos do Senhor”, i.e., a lei de Deus. Novamente o relato de Gregório de Tours pode nos auxiliar na compreensão desta regra.

Numa passagem de suas *Histórias*, Gregório narra a audiência episcopal na qual o bispo de Rouen, Pretextato, foi acusado dentre outras coisas de distribuir dinheiro à população de sua cidade e ir contra os interesses (*utilitatem*) do rei Chilperico. O monarca merovíngio, presente em tal audiência, falou ao bispo

Que motivo tiveste tu, ó bispo, para unir meu inimigo Meroveu, que deveria se conduzir como um filho, a sua tia, isto é, à esposa de seu tio? Ignoras as sanções que foram editadas nos cânones para estas coisas? [...] Do filho fizeste um inimigo de seu pai, tu corrompeste a

¹¹⁵ Para entender o conceito de *ultor* enquanto vingança, cf. RIVIÈRE, Y. Pouvoir imperial et vengeance. De *Mars ultor* à la *diuina uindicta* (I^{er} – IV^e siècle AP. J.-C.). BARTHÉLEMY, D., BOUGARD, F., LE JAN, R. **La Vengeance**, 400-1200. Roma: École Française de Rome, 2006, pp. 7-42.

plebe com dinheiro para que ninguém respeitasse mais a fé (*fidem*) que me haviam jurado e tu deseavas deixar livre meu reino (*regnum*) às mãos de outro.¹¹⁶

Chilperico condenou a união de seu filho rebelde, Meroveu, à Brunhilda, viúva de seu irmão Sigiberto (morto em 575), supostamente realizada por Pretextato. O rei, para legitimar seu reclame, fez menção possivelmente aos cânones de Paris III, fazendo notar como os bispos visavam evitar este tipo de conflito na Gália, e principalmente, entre as famílias aristocráticas. Ao normatizar o matrimônio, estabelecendo casos de exceção para sua realização, os bispos talvez tivessem em mente a segurança do reino. Dado que as partilhas territoriais entre os já se desenrolavam na Gália desde a morte de Clóvis em 511, e que provavelmente os bispos tivessem conhecimento de cânones de conteúdos semelhantes¹¹⁷, não seria surpreendente que os bispos reunidos em Paris fizessem uso deste dispositivo para garantir alguma estabilidade ao reino.

Dado o caráter neutro da cidade – no sentido de não estar “legalmente” submetida a nenhum rei – em que se realizou o concílio, Paris III foi visto pela historiografia como uma evidência da consciência da autoridade episcopal, promulgando decisões que causariam fissura entre os poderes episcopais e reais¹¹⁸. A nosso ver, mais do que estabelecer limitações à autoridade real, os bispos de Paris III reconheceram a importância dos príncipes merovíngios na condução dos assuntos do reino, assim como do próprio episcopado. O que se verifica neste

¹¹⁶ *Histórias V*, 18.

¹¹⁷ O cânone 30 do concílio de Épaone (517) também tratou de maneira específica os matrimônios, como o casamento de enteadas. Em Orleans IV (541), o caso se deu com um tio paternal ou filho de enteadas. E, como visto acima, o cânone 20 de Tours II também tratou do assunto.

¹¹⁸ Cf. GUILLOT, O. “Assassin des pauvres”, *op. cit.*, p. 184 *et passim*. Guillot observa ainda um princípio gelasiano na ordenação do concílio de Paris III. No entanto, mesmo sua análise parece ser insuficiente ao nosso ver, para entender contraposições entre a *auctoritas* episcopal e a *potestas* real como proposta por Gelásio no século IV.

concílio foi, sim, a configuração de uma espaço mais preciso para ingerência real a fim de não causar conflitos no governo da sociedade¹¹⁹.

Concílio de Mâcon I (581-583)

Um dos grandes concílios do reinado de Gontrão na Burgúndia, o concílio de Mâcon I ocorreu por iniciativa do monarca merovíngio, reunindo vinte e um bispos que representavam todo o conjunto do reino, com particular destaque para a presença dos metropolitanos de Lyon (que presidiu o concílio), Sens, Bourges e Besançon. Os cânones se remeteram a algumas disposições anteriores e expostas em outros concílios, mas dois assuntos em especial chamaram a atenção dos bispos: a hostilidade aos judeus (c. 2, 13, 14, 15, 16, e 17) e as questões de organização jurisdicional e de procedimento eclesiástico (c. 7, 8, 13, 18). Também encontramos disposições acerca das relações dos clérigos com mulheres (c. 1, 3, 11), do matrimônio das virgens consagradas (c. 2, 12, 20), da proibição do patronato dos laicos em relação aos clérigos (c. 10, 20) e sobre a liturgia e as regras do jejum (c. 5, 6, 9, 10). As justificativas utilizadas pelos bispos para suas deliberações foram o interesse público e a necessidade dos pobres (*pro causis publicae quam pro necessitatibus pauperum*). É perceptível uma articulação entre realeza e episcopado no governo do reino na medida em que de um lado, o rei convocou uma reunião dos bispos, que por sua vez deliberaram em favor dos assuntos públicos. Houve uma confluência de interesses entre estas duas esferas, onde os valores cristãos acabaram norteando a normatização das práticas sociais abordadas pelos cânones.

¹¹⁹ O tema da eleição episcopal será abordado novamente mais à frente quando analisarmos o concílio de Paris V (614).

Como em outros concílios, os bispos reforçaram espaços próprios de atuação. Os cânones 7 e 8 preconizavam uma autonomia clerical quanto à jurisprudência secular, como na impossibilidade de se julgar ou prender um clérigo sem a presença de seu superior, e à criação de uma competência jurídica própria na qual os julgamentos de delitos cometidos pelos clérigos se dão no interior da Igreja.

Outro ponto que demonstra a atuação episcopal em favor de uma autonomia clerical é a tradição manuscrita das atas conciliares do concílio. Uma das coleções canônicas, a *Codex Lugdunensis*, reunia em sua edição medieval, tanto os cânones de Mâcon I quanto as *Constituições Sirmondianas*¹²⁰. Dado que foi em Mâcon I que o episcopado tomou a frente na resolução de disputas por meio de uma jurisprudência própria, não é surpresa encontrarmos, nos mesmos manuscritos, as *Constituições Sirmondianas*, que, *grosso modo*, versavam sobre as competências exclusivas e inapeláveis dos tribunais eclesiásticos em quaisquer casos julgados por estes tribunais.¹²¹ Ora, não nos parece obra do acaso tais documentos estarem em ordem

¹²⁰ As *Constituições Sirmondianas* são um conjunto de leis romanas que geralmente aparecem como apêndice do livro XVI do *Codex Theodosianus*; essa coleção tem seu nome porque Jacques Sirmond, um erudito do século XVII, encontrou-a ao se deparar com um conjunto de concílios gauleses e norte africanos dos séculos V-VI. Acerca da tradição manuscrita das *Constituições*, cf. VESSEY, M. *op. cit.*, pp. 183-188.

¹²¹ O texto do título 1 da *Constituição Sirmondiana (CS) I* é claro: “*Pelo que Nós [Constantino] previamente sancionamos, assim como a declaração de Nosso edito deixa claro, que as decisões judiciais, de qualquer natureza, prestadas pelos bispos, sem quaisquer distinção de idades, devam ser observadas como sempre invioláveis e intactas, ou seja, que tudo o que tem sido resolvido por decisões judiciais dos bispos deverão ser consideradas para sempre como santas e reverenciadas*”. Cf. CS I, 1. PHAAR, C. (ed.) **The Teodosian Code** – and novels and the Sirmondian constitutions. Union, NJ: The Lawbook Exchange, 2001. Acerca das CS, cf. HUCK, O. Sur quelques texts “absents” du Code Théodosien: le titre CTh I, 27 et la question du régime juridique de l’audience episcopale. CROGIEZ-PETREQUIN, S., e JAILLETTE, P. **Le Code Théodosien** – diversité des approches et nouvelles perspectives. Roma: École Française de Rome, 2009, pp. 37-59. Do mesmo autor, La “création” de l’*audientia episcopalis* par Constantin. GUINOT, J.-N., e RICHARD, R. **Empire chrétien et Église aux IVe et Ve siècles: intégration ou “concordat”**. Paris: Les éditions du CERF, 2008, pp. 295-318.

seqüencial nas edições manuscritas das coleções canônicas. Houve um propósito – de autoridade e ou de reforço das decisões canônicas – nesta alocação¹²².

Cabe ressaltar, porém, que novamente não vemos nesta configuração de um espaço próprio para a atuação episcopal uma sobreposição de autoridades de qualquer ordem. Entendemos a prescrição de privilégios por parte dos bispos como uma maneira de consolidar a posição destes que seriam também agentes de governo, em colaboração ao poder real.

Concílio de Lyon III (583)

Apresentando apenas seis breves cânones, o concílio de Lyon III de 583 contou com a presença de 7 bispos de 12 representantes. Alguns pontos sobre o concílio que merecem nossa atenção. A reunião se deu na Burgúndia sob o reinado de Gontrão, no entanto, o conteúdo dos cânones é notavelmente semelhante aos do concílio de Tours de 567, como a interdição do convívio de clérigos com mulheres (c. 1) ou uniões incestuosas (c. 4). De fato, quatro de seus cânones foram baseados na reunião ocorrida em Tours, diocese que não fazia parte do reino de Gontrão, mas sim do reino de Sigiberto e seus herdeiros. É possível pensar numa influência ou integração entre os bispos de ambos os reinos? Por um lado, a paridade de cânones entre ambos os concílios evidencia o esforço dos bispos em organizar uma Igreja para a Gália, no sentido em que, malgrado às divisões internas entre os reinos, as dioceses obedecessem um único quadro

¹²² Os concílios, e em especial o concílio de Mâcon I, também é um possível testemunho da perenidade do direito romano na Gália merovíngia, visto que além da edição manuscrita contar com as *Constituições Sirmondianas*, alguns de seus cânones remontam a preceitos encontrados no *Código Teodosiano* (*C. Th.*), como o c. 16 que proíbe a submissão de cristãos a judeus (cf. *C. Th.* XVI, 9). O que dá maior precisão ao susposto conhecimento deste conjunto de leis na Gália proposto por I. Wood (cf. WOOD, I. *The Code in Merovingian Gaul*. HARRIES, J., WOOD, I. (ed.) **The Teodosian Code**, *op. cit.*, pp. 161-177.

regulador. Por outro lado, esta constatação permite ampliar a esfera de atuação da realeza de tipo cristão para além dos limites da Burgúndia, como já vimos argumentando.

Ao mesmo tempo, Lyon III explicita mais um sentido na qual as relações entre a realeza e o episcopado podem ser compreendidas. O cânone 5 da assembléia, que diferente dos demais não retoma qualquer outro cânone precedente, proibiu ao bispo de celebrar o Natal ou a Páscoa em outro lugar que não fosse a sua igreja (*ecclesia*), com a exceção de quando houvesse uma ordem ou comando (*ordinem*) do rei nesse sentido. A tentativa de fixar os bispos em suas igrejas seria um indício da fluidez do episcopado por entre a Gália, indicando possíveis assuntos que os obrigasse a se ausentar de suas igrejas. De outra maneira, o próprio episcopado criou um espaço de interferência real na sua atuação, de modo que o rei poderia convocar os bispos para celebrarem tanto o Natal quanto a Páscoa fora de suas dioceses, mesmo que o concílio não permitisse. O que demonstra não uma oposição entre a realeza e o episcopado, mas sim uma rede relações mais permeáveis e elásticas, no sentido de que para o cumprimento do sentido escatológico do governo – salvação das almas dos habitantes do reino – as posições de cada agente não deveriam ser tão rígidas.

Concílio de Mâcon II (585) e Edito de Gontrão (585)

O concílio de Mâcon II compreende vinte cânones que, *grosso modo*, abordaram assuntos variados da disciplina eclesiástica: o repouso dominical (c. 1 e 4), a celebração dos batismos (c. 2 e 3), o dízimo (c. 5), a celebração das missas (c. 6), as sepulturas (c. 17), disposições acerca das relações entre clérigos e laicos (c. 15), a hospitalidade (c. 11 e 13) e as interdições matrimoniais

(c. 16 e 18). No que concerne uma “justiça” eclesiástica, isto é, aquela em que os bispos tomaram a frente na resolução de conflitos por meio de uma jurisprudência própria (e que os tornariam inacessíveis às leis seculares sem atender os procedimentos estabelecidos por eles), temos as disposições sobre a proteção das viúvas e órfãos (c. 12), sobre o direito de asilo (c. 8), a repressão à espoliação dos pobres pelos poderosos (c. 14) e as competências das jurisdições eclesiásticas (c. 7, 9, 10 e 12). Assinaram as atas conciliares, 7 bispos metropolitanos, 42 bispos e 12 representantes, configurando assim o mais importante concílio da segunda metade do século VI na Gália merovíngia.

Com efeito, Mâcon II apresentou de maneira contundente o esforço do episcopado, com o apoio real, em normatizar a sociedade merovíngia por meio de dispositivos intimamente ligados à moral cristã. Esta articulação entre o episcopado e a realeza ficou evidente já no preâmbulo do concílio, quando dos bispos declararam a natureza da reunião: “*membros de um só corpo, estamos reunidos sob nosso chefe*”¹²³, referência esta feita ao rei Gontrão. Este trecho explicita dois planos da relação entre a realeza e os bispos. O primeiro se enfoca num âmbito lingüístico: o *topos* de exortação aos reis expressa três títulos *gloriosissimi*, *domni* e *rex*. O primeiro, *gloriosissimi* (“gloriosíssimo”) remeteria ao uso protocolar romano, também exposto no cânone 20 por meio do título *magnifici principis*, assim como *domini* (“senhor”). Já o termo *rex* (rei) faria referência à autoridade reconhecida ao monarca de governo do reino¹²⁴. Os bispos

¹²³ “[...] *quod omnes episcopi, qui in regno gloriosissimi domni Guntramni regis episcopali honore funguntur, in uno se conspiciunt quoadunati concilio. Propterea indesinenter omnes nos orare oportet, ut Dei omnipotentis maiestas et regis nostri incolumitatem solita pietate conseruet et nos omnes, qui membra sumus unius sub nostro capite [...]*”, cf. Preâmbulo de Mâcon II, **Les canons**.

¹²⁴ Para uma análise filológica do termo *rex*, cf. GUILLOT, O. La justice dans le royaume mérovingien, *op. cit.*, p. 708-710.

reconheceram na figura real tanto seu cargo enquanto mais alto funcionário público e seu poder de decisão nos assuntos do reino.

O segundo plano da relação expressa, num sentido pleno, a “corporificação” do reino pelos órgãos governantes, a realeza e o episcopado. Gontrão foi referido como “*nostro capite*”, nossa cabeça numa tradução livre, posição dirigente do corpo cristão e de sua unidade. Obviamente, não se trata da submissão do episcopado ao monarca. A relevância desta afirmação por parte dos bispos está em enxergar Gontrão como um soberano legítimo, capaz de exercer sua autoridade no reino e, portanto, fazer valer o que seria acordado na assembléia.

Essa inclusão do rei Gontrão no corpo eclesiástico seria utilizada também por Gregório de Tours. Ao assinalar o modelo de rei durante o relato do milagre de Gontrão por ocasião da peste que assolava a cidade de Marselha, Gregório escreve: “*Ora, o rei, como teria feito um bom bispo, encontrou os remédios próprios a curar as feridas da multidão pecadora, e ordenou a toda população que se reunisse na igreja e celebrasse as cerimônias de súplica com uma devoção particular*”¹²⁵. Gregório associou Gontrão à figura do *rex-sacerdos*, promovendo um discurso moralizante junto à realeza, na medida em que ligou o milagre do rei a seu comportamento cristão. Outro ponto: por ter agido como um “*bom bispo*”, Gregório criou certa paridade entre o episcopado e a realeza no governo dos homens – ainda que com um favorecimento ao primeiro. Esse episódio também é ilustrativo de como o processo de normatização de condutas foi permeável aos valores morais cristãos numa conjunção de ações entre reis e bispos. Gregório prosseguiu seu relato: “*Ele [Gontrão] ordenou o povo a também não tomar outra coisa como alimento que não o pão de cevada e a água em conjunto e de maneira consistente às vigílias. Foi*

¹²⁵ *Histórias X*, 21.

o que foi feito à época”. Gontrão, a fim de extinguir a peste que tomava conta da cidade, tomou medidas baseado em sua fé e a população de Marselha teria correspondido às suas ordens reunindo-se nas igrejas e participando das vigílias. É por seu poder estar associado aos valores cristãos, como demonstraram os cânones, que a autoridade de Gontrão foi reconhecida.

Os cânones do concílio de Mâcon II trataram de assuntos variados: a preocupação com os pobres, com as acusações injustas, além da responsabilidade por viúvas e órfãos, temas recorrentes do discurso eclesiástico. No entanto, os bispos agiram de maneira que a sociedade se comportasse enquanto fundamentalmente cristã, pois os cânones proviriam de uma “prudência” episcopal preocupada em “*ajudar a todos*” ao definirem uma vida cristã para os habitantes dos reinos visto que estes assuntos tratariam “*tanto da religião quando das necessidades humanas*”.

Também semelhante aos concílios que vimos analisando, em Mâcon II os bispos procuraram estabelecer uma competência jurídica própria, privilégios judiciais provenientes de uma soberania em matéria dos assuntos eclesiásticos¹²⁶. Ao estabelecer medidas protetoras ao libertos pobres e fugitivos, os bispos erigiram instâncias jurídicas cujas competências repousavam sobre si, descartando sentenças auferidas por juízes seculares, mesmo sendo estes próximos aos reis (*qui latere regis adhaerent*). Esta medida teve lugar pois estaria sob a decisão episcopal, “*insígnia vigorosa da autoridade*” e, que por isso seria capaz de conceber uma “*sentença conforme a justiça e a verdade*”¹²⁷.

¹²⁶ Fenômeno entendido pelos historiadores alemães como *Gerichtshoheit*.

¹²⁷ Cf. c. 7 do concílio de Mâcon II (585). **Les canons**.

A justiça assumiu papel capital na concepção da sociedade merovíngia do final do século VI. No cânone 1, ao observarem o respeito ao domingo (“dia do Senhor”), os bispos demonstraram o que entendiam por natureza humana.

[...] É, então, justo que nós celebremos em um mesmo coração o dia graças ao qual nós fomos transformados naquilo que não éramos: nós éramos, em efeito, primeiramente escravos do pecado, e graças a Ele nós fomos transformados em filhos da justiça¹²⁸.

A justiça seria a plenitude da natureza humana livre do pecado e dirigida à salvação. Uma justiça que seria compreendida por sua conformidade à “*letra dos cânones e das leis [...] disposição não somente de bispos, mas também dos antigos Pais e reis*”. É esta posição basilar da justiça, na medida em que ela abarcaria tanto a esfera eclesiástica quanto a esfera real dentro da sociedade merovíngia, que nortearia as funções e relações de reis e bispos em torno de foco em comum. Concepção que seria reforçada pelo edito de Gontrão.

As relações entre bispos e reis e o processo de normatização de condutas são ainda mais explícitas no edito de Gontrão de 585. Expedido pouco tempo após a assembléia de Mâcon II, Gontrão conclamou os bispos, juízes e padres a observarem o cumprimento da justiça no reino – justamente nesta ordem. Ao elencar tanto membros da hierarquia eclesiástica quanto da hierarquia do poder secular, o monarca burgúndio deixou claro como entendia o governo de seu reino. Suas medidas, em grande parte confirmando os cânones de Mâcon II, foram tomadas segundo o próprio rei tendo em vista a salvação do povo

¹²⁸ “[...] *Iustum igitur est, ut hanc diem unanimiter celebremus, per quam facti sumus, quod non fuimus; fuimus enim ante serui peccati, sed per Eam facti sumus filii iustitiae*. Cf. c. 1 do concílio de Mâcon II (585). **Les canons**.

Nós cremos que o Autor da Majestade Divina, por quem todas as coisas são dirigidas, é feliz se as regras de justiça são observadas no nosso reino [...] Consequentemente, nós deliberamos para a estabilidade de nosso reino e para a salvação de nosso povo [...] ¹²⁹.

A razão que impeliu Gontrão à proclamação do edito foi sua observância à felicidade divina que se realizaria a partir do cumprimento das “regras da justiça” pelo povo do reino franco, que consequentemente, acarretaria numa estabilidade do reino e salvação das almas. Atrelavam-se, assim, justiça e salvação, meio e finalidade daqueles que governavam de acordo com os princípios cristãos.

A justiça seria peça tão fundamental no governo do reino, que o monarca merovíngio faria referência à ela quando da derrota para os visigodos por volta de 590: “*Se algu´me está decidido a seguir a via da justiça, que ele a siga; se alguém a desdenha, que a vingança pública se abata sobre ele, pois é preferível que os teimosos morram a ver a cólera de Deus pairar sobre uma região inocente*”¹³⁰. Vê-se, então, como a autoridade pública fez necessária a observação da justiça, agindo para sua realização¹³¹.

Em seu edito, Gontrão definiu a natureza da realeza e do episcopado e o papel a ser desempenhado por ambos na sociedade, tendo sempre em conta a justiça e a salvação. Os bispos são os “sacrossantos pontífices” cujo ofício, de natureza divina, realizar-se-ia no governo das

¹²⁹ “*Per hoc supernae maiestatis auctorem, cuius universa reguntur imperio, placari credimus, si in populo nostro iustitiae servamus [...] Dum pro regni ergo nostri stabilitate et salvatione regiones uel populi sollicitudine pervigili attentius pertractaremus [...].* cf. *Guntchrami regis edictum*, [Edito de Gontrão (585)]. *MGH Capitularia*, p. 11.

¹³⁰ *Histórias VII*, 30.

¹³¹ A valorização da justiça a partir da manutenção dos cânones leis é necessária, e de certa maneira legítima, a crença no próprio poder real. Acerca das possíveis falsas acusações ao bispo Pretextato quando de seu julgamento pelo rei Chilperico, Gregório de Tours disse: “*Mas tu [Chilperico], que culpaos outros em nome da justiça, começa por prometer a não violar a lei e os cânones, e assim nós iremos crer que tu buscas a justiça*”. Cf. *Histórias V*, 18.

almas pelas orações e pela caridade pastoral. Em seguida, o rei burgúndio definiu a natureza da realeza

Nós também, os reis, a quem a autoridade do supremo rei confiou a capacidade de reinar, não escaparemos de Sua ira se nós não cuidarmos propriamente de nosso povo¹³².

A realeza, assim como o episcopado, teria sido instituída pela autoridade divina e teria como função o cuidado para com o povo. De mesma origem, paralelos em ação, complementares e com um mesmo fim, reis e bispos foram exortados a governarem em conjunto para que “*a justiça e a equidade sejam aplicadas em todas as coisas e que a punição legal dos juízes aja sobre aquilo que as orações canônicas dos bispos não corrigiram*”¹³³.

Vemos que, se o poder secular se exprimiu como condutor do povo rumo à salvação, tal qual preconizavam os bispos acerca dos imperadores romanos cristãos, uma mudança radical se deu na maneira como esta seria alcançada e, principalmente, na transformação do órgão responsável por esta salvação: se no baixo Império cristão a salvação era responsabilidade do imperador, a partir da reis católicos merovíngios e principalmente no reinado de Gontrão, esta responsabilidade foi dividida entre o rei e os bispos, fazendo com que esses assumissem papéis paulatinamente significativos nas diretivas de governo. O rei, consciente dos valores cristãos, declararia ainda a responsabilidade real em observá-los.

¹³² “[...] *Nos, quibus facultatem regnandi superni regis commisit auctoritas, iram eius evadere possumus, si de subiecto populo sollicitudinem non habemus*”. Edito de Gontrão (585), *op. cit.*, *ibidem*.

¹³³ “*Convenit ergo, ut, iustitiae et aequitatis in omnibus vigore servato, distingat legais ultio iudicum quos non corrigit canônica preadicatione sacerdotum*”. *Idem, ibidem*.

[...] Que em todos os dias do Senhor [domingo], nos quais veneramos o mistério da santa ressurreição [...] [todo trabalho seja proibido] exceto aquele que é necessário para sustentar a vida¹³⁴.

Em conjunção a esta proposta, o texto demarcou a revisão de um cânone (em vinte) por Gontrão. Ao ligar o primeiro dia, o domingo, à celebração da memória da ressurreição de Cristo, o rei propôs uma correção à ordem dos dias semanais explicitada pelos bispos no c. 1 de Mâcon II, que encaravam o dia de repouso como o sétimo dia¹³⁵. Ainda que a Realeza Cristã esteja enquadrada num tipo de concordância primordial, isto é, num *modus operandi* em que a interferência dos reis nos assuntos eclesiásticos estaria fora de suas determinações, não é em termos tão restritos que devemos encarar seu funcionamento. Além da revisão do cânone, Gontrão também influenciou diretamente em algumas eleições episcopais, como no caso da sucessão do bispo de Chalon, Agrícola, por um referendário da corte do rei burgúndio¹³⁶. No entanto, isto não torna o que vimos argumentando impraticável: ao final de seu edito, Gontrão

¹³⁴ “[...] *Ut in omnibus diebus dominicis, in quibus sanctae resurrectionis mysterium veneramus [...] praeter quod ad victum praeparari convenit [...]*”, *Idem, op. cit.*, p. 11.

¹³⁵ M. Heinzelmann viu neste episódio um dos pontos de influência de Gregório de Tours sobre Gontrão, cf. HEINZELMANN, M. **Gregory of Tours**, *op. cit.*, pp. 186-189. É difícil mensurar esta influência. Acerca da “correção”: como vimos demonstrando, os reis merovíngios interferiam, em maior ou menos grau, nos assuntos eclesiásticos. No entanto, correções dogmáticas são menos comuns. O caso de Gontrão e sua aceitação pelo episcopado demonstraria um espaço seguro de intervenção sem que se gerasse maior animosidade entre o rei e os bispos. Digamos que a correção proposta pelo monarca burgúndio não seria de tamanha importância. Caso diferente daquele relatado por Gregório, no qual o bispo condenou o rei Chilperico por este se imiscuir nas questões doutrinárias da fé católica. O rei escrevera um tratado – que não sobreviveu até nós – em que expunha suas observações sobre as pessoas da Trindade, distinguindo a importância entre elas. Gregório, apesar de não condená-lo como ariano, recusa tal peça e propõe o ensinamento ao rei da doutrina correta (baseada em Hilário de Poitiers e Eusébio de Verceil), cf. *Histórias* V, 44.

¹³⁶ Cf. *Histórias* V, 19.

reconheceu a autoridade do concílio de Mâcon II e pôs sob sua custódia a perpetuidade de suas decisões.

Sínodo de Auxerre (561-605)

Assembléia foi reunida pelo bispo de Auxerre, Aunacário, cujo período de episcopado definiu o provável período de ocorrência do sínodo, visto que sua data é desconhecida. Dado que algumas de suas medidas são retomadas do concílio de Mâcon II (585), ao qual Aunacário assistiu, é provável que o evento tenha se realizado no intervalo entre 585 e 605.

A importância desta reunião está em seus cânones. A ata sinodal apresenta cânones breves e de simples redação, juntando-se a isto já referida retomada das decisões propostas em Mâcon II (c. 15, 16, 17, 18, 19, 22, 27-34, 43). Presumimos que eles se destinam essencialmente a um clero rural, buscando reforçar no centros rurais a normatização proposta pelos bispos. Daí os tradicionais cânones acerca da moral sexual, como a interdição das uniões incestuosas (c. 27-32), o celibato dos clérigos (c. 20), a interdição das relações carnis entre clérigos casados e suas esposas a partir do subdiaconato (c. 21), ou condenação de práticas pagãs (c. 1, 3 e 4). Há ainda disposições concernentes ao calendário litúrgico (c. 2) e ao culto (c. 3, 6, 8-10, 13, 19), ao batismo (c. 18), às sepulturas (c. 12, 14 e 15), e à eucaristia (c. 36-42). São regradados também o período de realização de sínodos (c. 7, dois por ano), o estatuto dos clérigos (c. 33-35, 40, 41 e 43), a vida monástica, a submissão dos laicos à autoridade eclesiástica (c. 44), as consequências da excomunhão (c. 38 e 39) e a reprovação do suicídio (c. 17).

Destes cânones, quatro chamam a atenção. O c. 16 proibiu o trabalho no domingo, mas ao contrário do c. 1 do concílio de Mâcon II (585), em Auxerre o bispo só referiu ao trabalho no campo (“*Não é permitido, no domingo, atrelar arreios as cavalos e bois e nem executar outras tarefas*”¹³⁷). O que reforça o aspecto rural da reunião e a adaptação das regulamentações no reino.

Os cânones 35, 41, 43 e 44 também preconizaram – assemelhando-se a Mâcon II – uma certa competência jurisdicional para o bispo. Os cânones 35 e 41 não permitiam que qualquer membro eclesiástico fosse citado por algum de seus colegas diante de um juiz laico (*iudicus saeculare*). Já o c. 41 estabeleceu que todo juiz (*iudexi*) ou laico (*saecularis*) que punisse qualquer clérigo ou jovem sem que ele tivesse uma julgamento episcopal (*audientia episcopi*) que fosse separado da comunidade de todos os cristãos (medida proposta também no c. 10 de Mâcon II). Por fim, o c. 44 fixou que se algum laico se abstinisse das instruções e admoestações de seu bispo, que ele fosse afastado da comunidade (*ecclesiae*) até satisfazer tais instruções (salutares, segundo a reunião) e que fosse submetido à pena imposta pelo rei em seu preceito – o que muito provavelmente seria o edito de Gontrão.

Tais competências jurisdicionais, como a audiência episcopal, não são inéditas. O é novo no sínodo de Auxerre, e isto é importante para nossa problematização, é que a assembléia fez uso das determinações reais para reforçar suas prerrogativas. A punição secular foi aliada à punição espiritual a fim de garantir a boa ordem da comunidade cristã em mais um exemplo, amplo dado

¹³⁷ O texto de Mâcon II faz referência às atividades que consideramos estar além do ambiente rural e que estariam igualmente proibidas, como por exemplo os processos judiciais: “[...] *Se advogado (causidicus), que perca ‘irreparavelmente’ o processo [...]*”. Cf. c. 1 do concílio de Mâcon II (585). **Les canons.**

seu caráter rural, de como se associaram realeza e episcopado no governo do reino na Gália merovíngia.

Concílio de Paris V (614) e Edito de Clotário II (614)

A Burgúndia foi vista como local inicial de uma prática de governo que contrastaria com os demais *regna* da Gália. De fato, durante o período das *bella civilia*, a Gália merovíngia estava subdividida, *grosso modo*, em três reinos: a Austrásia, a Burgúndia e Nêustria, cada qual governada por um herdeiro de Clóvis. Reunificada em 613 por Clotário II, a Gália assistiu a continuidade do modelo de autoridade pública da Realeza Cristã, que passaria a se concretizar em todos os três reinos. Os veículos desse fenômeno foram o concílio de Paris V e o edito de Clotário II, ambos de 614.

O preâmbulo do concílio de Paris V ofereceu as motivações da assembléia: ante as “circunstâncias presentes”, os bispos foram convocados pelo rei Clotário II para dar respostas aos acontecimentos que possivelmente afligiam a Igreja no início do século VII: simonia e intervenção do poder secular na nomeação de bispos, abuso da autoridade do episcopado, revolta dos clérigos contra a hierarquia eclesiástica, apela ao poder secular nos conflitos internos da Igreja, espoliação das igrejas e monastérios, transgressões do engajamento religioso, uniões incestuosas e a proibição aos judeus de ocuparem cargos públicos. Assim, os bispos ofereceram o concílio à “*vantagem do príncipe, à saúde do povo e à boa ordem da Igreja*”¹³⁸. Testemunharam

¹³⁸ Cf. Preâmbulo do concílio de Paris V (614). **Les canons**.

a amplitude deste concílio o grande número de participantes: 12 metropolitanos, 63 bispos provincianos e ainda um abade.

Clotário II, por sua vez, apresentou como motivo de seu pronunciamento a correção daquilo que atentava contra a “*ordem e a razão*” dentro de seu reino, a fim de que não se causasse o afastamento de Deus. O decreto visou a felicidade do reino e a permanência do favor divino¹³⁹.

Como em Mâcon II, a autoridade eclesiástica reunida em 614 procurou demarcar um espaço de jurisdição própria no reino merovíngio. Assim, no cânone 2 de Paris V, os bispos delimitaram estritamente a nomeação ao cargo episcopal: quando da morte do titular, o novo bispo seria indicado pelo metropolitano, junto de seus provincianos, sem que intervesse nenhum interesse ou pagamento em dinheiro, com o reconhecimento do ordenado pelo clero (*clerus*) e pelo povo (*populus*). E que se a ordenação fosse resolvida por emprego de poder (*potestatis*) ou de outra forma, como pela compra, ela deveria ser anulada¹⁴⁰.

Ainda que observasse a manutenção, em todos os aspectos, dos estatutos canônicos pela eternidade, Clotário II mudou substancialmente o conteúdo do cânone referente ao ordenamento episcopal

[...] E na morte de um bispo, a pessoa quer será ordenada em seu lugar pelo metropolitano e seus provincianos deverá ser selecionada pelo clero e pelo povo. Se ele for uma pessoa digna, ele será ordenado pela ordem do rei (*ordinatio princeps*). Logicamente, se ele for

¹³⁹ Cf. *Chlotarii II edictum*. Edito de Clotário II (614). *MGH Capitularia*, p. 20.

¹⁴⁰ Cf. c. 2 do concílio de Paris V (614). **Les canons**.

escolhido no palácio, ele deve ser ordenado pelo mérito de sua pessoa e de sua formação religiosa¹⁴¹.

O rei empregaria então a plena ingerência da autoridade secular no âmbito eclesiástico, que, em certa medida se estendia para seus subordinados, como os juízes do reino. O cânone 6 do concílio de Paris V estabelecia que nenhum juiz punisse ou condenasse qualquer clérigo sem o conhecimento de seu bispo. O capítulo 4 do edito de Clotário II determinava, por sua vez, que embora nenhum juiz pudesse julgar ou condenar, por sua própria iniciativa, o clero em processos temporais (*ciuiles causae*), esta prerrogativa não teria valor em questões criminais nas quais o eclesiástico fosse manifestamente culpado. Era reconhecida ao rei, desta maneira, a matéria da justiça e sua soberania em sancionar a lei dentro do reino.

Ora, vimos expondo que o fato de o rei interferir no ordenamento episcopal não acarretaria necessariamente uma dicotomia entre os poderes real e eclesiástico. O conflito, em realidade, dar-se-ia na ausência do consenso (*consensus*) entre as partes. Gregório de Tours, escrevendo sobre o período por volta de 580, deixou claro esta importância

Após a morte [de *Fereolus*], Albino, o antigo prefeito [de Uzès], recebeu o episcopado graças a Dinâmio, governador (*rectorem*) da Provença, sem o consentimento do rei (*extra regis consilium suscepit episcopatum*). Ele não havia administrado mais do que três meses e, quando o caso se intensificou ao ponto dele ser removido, ele morreu. Em seguida, Jovino, que teria sido uma vez governador (*rector*), obteve um preceito real (*regum praeceptum*) lhe conferindo o episcopado. Mas ele foi ultrapassado por Marcel, diácono e filho do senador

¹⁴¹ “[...] *Ita ut episcopo decedente in loco ipsius, qui a metropolitano ordinari debeat cum provincialibus, a clero et populo eligatur; si persona condigna fuit, per ordinationem principis ordinetur; certe si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur*”. Edito de Clotário II, *ibidem*. Também me apoio na tradução de MURRAY, A. **From Roman to Merovingian Gaul: a reader**. Petesburg, Can.: Broadview Press, 2000, p. 566.

Félix. Ele [Marcel], então, tendo convocado os bispos da província, foi ordenado (*ordinatus*) bispo sobre a proposição de Dinâmio¹⁴².

Albino fora eleito bispo de Uzès sem o *consilium* real, e sofreria as conseqüências disso caso não tivesse morrido. Seu sucessor, Jovino, obteve um preceito real (*regum praeceptum*) para ser eleito. No entanto, tal ordem não foi suficiente para garantir-lhe a posição. Marcel lhe tomou a frente e reunindo o episcopado da província, fez-se bispo. A nosso ver, não houve uma valorização (e mesmo sobreposição) da decisão episcopal em contrapartida à decisão real. A chave para tal entendimento está na figura do senador Félix: embora malquisto por Gregório por estar envolvido nas perseguições a seu irmão Pedro, Felix foi um influente senador e bispo da cidade de Nantes (549-582). Ele ilustra bem o caráter desta aristocracia provincial que une a antiga classe senatorial e o prestígio do episcopado, num universo crescente onde existiriam verdadeiras dinastias episcopais – das quais Gregório de Tours é um exemplo – e que refletiam o poder dos bispos na nomeação de seus sucessores¹⁴³.

Como entender as relações entre realeza e episcopado no ordenamento de novos bispos? A grande maioria dos bispos possuía origem aristocrática e provinha diretamente da condição laica para suas sedes, havendo um verdadeiro *cursus honorum* em que a progressão de carreira consistia, geralmente, no exercício de alguma administração regional ou qualquer outro serviço ligado à corte real e em seguida a ordenação. Seria, então, perfeitamente compreensível que o rei interviesse na eleição episcopal, na medida em que o eleito provavelmente teria exercido uma

¹⁴² *Histórias* VI, 7. Acerca do ano do qual Gregório fala: o livro VI das *Histórias* começa com a indicação, por parte do bispo de Tours, do sexto ano do reinado de Childeberto (filho de Sigiberto) e que teria iniciado no fim de 580 ou no começo de 581.

¹⁴³ Acerca das “dinastias episcopais”, cf. GEARY, P. **Before France and German**: the creation and transformation of the Merovingian world. Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 123-125.

função administrativa no reino. O que reforça ainda mais o papel público desempenhado pelos bispos na Gália merovíngia dos séculos VI e VII, culminando com a verdadeira inclusão dos clérigos na chancelaria real sob os carolíngios¹⁴⁴.

A coexistência das obras da autoridade real e da autoridade eclesiástica é uma preocupação constante por todo o edito. O c. 14, por exemplo, estabeleceu que os juízes públicos devessem defender, através dos meios legais, as propriedades das igrejas e daqueles que não pudessem se defender, respeitando as imunidades conferidas pelos reis anteriores tanto à Igreja, quanto aos poderosos (*potentes*), a fim de preservar a paz e a ordem pública¹⁴⁵. A atitude Clotário II teria, assim, valor político de reciprocidade: enquanto a Igreja e os grandes do reino agissem para a manutenção da paz em seus domínios e cooperassem com as forças públicas locais, receberiam benefícios como a imunidade¹⁴⁶.

Em outro sentido, o c. 5 do edito estabeleceu a dualidade da justiça num processo entre uma pessoa secular e uma pessoa eclesiástica na corte pública. O julgamento do processo neste caso decorreria de uma audiência pública presidida tanto por um juiz quanto por um bispo. Esta parece ser uma extensão do c. 12 do concílio de Mâcon II, que estabeleceu que, perante a

¹⁴⁴ Argumento que vai de encontro à tese de que, a partir do edito de Clotário II em 614, houve uma crescente tensão entre a monarquia e os grupos aristocráticos (nestes, inclusos os bispos), que dada a polarização resultou no fortalecimento destes grupos e conseqüente deposição dos reis merovíngios no século VIII. Cf. LEWIS, A. The Dukes in the *regnum Francorum*, A.D. 550-751, *Speculum*, v. 51, n.º 3, 1976, pp. 381-410. Também contrapõe a tese de que houve um rompimento da “ideologia” gelasiana por parte de Clotário II, que ao interferir nas eleições episcopais, usurpou os privilégios eclesiásticos (cf. DUMÉZIL, B. *op. cit.*, p. 236.)

¹⁴⁵ Editto de Clotário II (614), *op. cit.*, p. 22 e MURRAY, A. **From Roman to Merovingian Gaul**, *op. cit.*, p. 567.

¹⁴⁶ A respeito da imunidade, cf. MURRAY, A. Immunity, nobility and the edict of Paris, *Speculum*, v. 69, n.º 1, 1994, pp. 18-39.

convocação de viúvas e órfãos pela justiça secular em algum processo, o bispo como tutor daqueles, deveria ser avisado para resolver o processo em decisão conjunta ao juiz¹⁴⁷.

No concílio de Paris V, os bispos promoveram regras sobre a fé a ser exercida nos cargos públicos, proibindo qualquer judeu de exercer um ofício ou cargo (*actione publica*) que lhe desse autoridade sobre os cristãos. E que se assim ocorresse, haveria necessidade do batismo. Medida igualmente adotada por Clotário II no capítulo 10 de seu edito. Mais uma vez, torna-se evidente as medidas de cristianização das ações públicas na Gália merovíngia. Papel que continuaria a ser desenvolvido no concílio de Clichy.

Concílio de Clichy (626/627)

Reunido pela iniciativa de Clotário II, o concílio ocorreu na basílica da cidade de Clichy e contou com a presença de preladados de todo reino – mesmo que o governo do reino da Austrásia estivesse confiado a Dagoberto, filho de Clotário II, desde 622. Podemos entender esta reunião como um prolongamento do que ocorrera em 614 visto o papel que o rei exerceu na assembléia de Paris e a retomada dos cânones entre elas (o c. 4 do concílio de Clichy, por exemplo, confirmou tanto as medidas canônicas quanto o edito do rei daquele mesmo ano).

No preâmbulo os bispos retomaram a fórmula de qualificação do rei merovíngio como *gloriosissimus* e *piissimus* (pio), mas diferentemente de outros concílios, Clotário II foi equiparado ao rei veterotestamentário Davi. Esta comparação pode ter lugar devido ao papel que o monarca

¹⁴⁷ Cf. c. 12 do concílio de Mâcon II (585). **Les canons.**

desempenhou no concílio, visto que foi por sua sugestão que ele se realizou a fim de tratar das “regras necessárias à boa ordem da Igreja”, a sua paz e a sua felicidade.

De maneira geral, os cânones tratam das condições disciplinares dos clérigos (c. 3 e 6), de combate às práticas pagãs (c. 5 e 16), e de privilégios eclesiásticos (c. 7, 9 e 20). Sobre a regulamentação da vida da comunidade, retomou-se a proibição de cargos públicos aos judeus, assim como a venda de cristãos a eles e a pagãos (c. 13) ¹⁴⁸.

A continuidade da interdição às uniões incestuosas (c. 10) ganhou novas dimensões na medida em que os acusados, além de serem excomungados, seriam também proibidos de exercerem cargos no palácio (*in palatio habere militiam*) e de tratarem casos nos tribunais (*forum agendarum causarum*), seus bens seriam interditados, e nem mesmo pela interdição real (*auctoritatem regiam*) poderiam ser recuperados. A normatização de condutas da sociedade merovíngia sob um viés moral cristão é apresentada em seu caráter mais agudo, em que os bispos procuraram determinar (ou regradar) o aparelho burocrático governamental segundo as competências do seu ofício e seus valores de fé.

A “intromissão” dos bispos nos assuntos seculares teve continuidade no cânone 17 do concílio. Este proibia que os escravos (*servi*) e pessoas de baixa condição (*vilis personae*) fizessem acusações (*accusationem*) nos tribunais. Ademais, estabeleceu que aquele que assumisse o papel de acusador deveria ser responsável por fornecer provas do crime sugerido, correndo o risco de tal acusação não ser admitida. Além de demonstrar um período merovíngio

¹⁴⁸ A despeito da retórica canônica, é curioso notar que as menções aos pagãos (*paganis*) no concílio de Clichy vão além da condenação das “práticas”. A condenação da venda de cristãos aos pagãos mostraria uma possível atuação destes indivíduos dentro da sociedade da Gália, questionando a tese de que a região seria já no século VI, profundamente católica e exemplo de um *populus christianus* (cf. a este respeito, DUMÉZIL, B. *op. cit.*, p. 242).

longe daquela cultura histórica¹⁴⁹ que lhe imputa a violência como único meio de resolução de disputas, podemos questionar até que ponto é possível lidar em termos díspares tanto a atuação do episcopado quanto da realeza. Cremos ser preciso compreender a ação destas entidades não como opostas, mas sim colaborativas.

Neste sentido, o último cânone de Clichy não nos parece contraditório. Mesmo após confirmarem o edito de Clotário II, os bispos retomam a fórmula da eleição episcopal baseada no voto do conjunto do povo (*universalis toti populi*) e a aceitação (*uoluntas*) pelos bispos da província. Esta política não estabeleceu uma oposição, ou contradição ao que havia sido prescrito pelo edito. Ao incluir o “conjunto do povo” como preponderante na eleição, é possível entender ali a influência também da realeza. Tal é o caso de Didier, funcionário real sob Dagoberto e bispo de Cahors a partir de 630.

A Realeza Cristã na Hispânia Visigoda (589-633)

Entre os séculos VI e VIII, realizaram-se na Hispânica visigoda ao menos trinta e quatro concílios. Os cânones promulgados por estas assembléias estão entre os mais prolíficos conjuntos de fontes para o estudo da península ibérica no período. Mas tal como na Gália merovíngia, os cânones não compuseram o único meio de regulamentação da sociedade hispano-visigoda: a *Lex Romana Visigothorum*, um código cujo conteúdo consistia numa série de leis romanas – muitas

¹⁴⁹ “Cultura histórica” é entendida aqui como fundo comum de conhecimento histórico, organizado pela historiografia, e atuante na formação de uma memória histórica. Cf. GUENNÉ, B. **Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval**. Paris: Aubier-Montaigne, 1980, pp. 300 ss.

delas acompanhadas de *interpretationes* (interpretações) – retiradas do *Código Teodosiano* e que teria sido promulgada por Alarico em 506 (daí também ser conhecida por Breviário de Alarico), teria permanecido em vigor na Hispânia até o avanço islâmico¹⁵⁰.

Não se deve, porém, diminuir a importância dos concílios. Eles se transformaram num recurso de união de todos os cristãos da península numa única *ecclesia*. Os concílios, a partir da conversão ao cristianismo niceno em 589, funcionaram também como meio de suporte e proteção aos interesses reais, ao mesmo em tempo que incluíram os bispos como importantes agentes de governo. Os cânones assumiram, como em Toledo III, um caráter de “lei civil”, que como tal ignorava partições “étnicas” (romanas ou visigodas) e se aplicavam a todo reino católico. É por esta característica que nos cabe o interesse de análise destes concílios.

O momento inicial da Realeza Cristã na Hispânia visigoda se deu pela convocação do concílio de Toledo III em 589 pelo rei Recaredo, recém convertido ao cristianismo niceno. O outro limite é o concílio de Toledo IV, de 633, convocado pelo rei Sisenando, poucos anos após ascender ao trono¹⁵¹.

¹⁵⁰ Cf. KING, P. D. **Law and society in the Visigothic kingdom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 10.

¹⁵¹ Estamos pensando em iniciativas que dêem suporte ao cristianismo católico. Obviamente, poderiam ter existido iniciativas semelhantes a estas sob a Igreja ariana – Leovigildo teria reunido os bispos arianos em Toledo no ano de 580 –, mas devido a seus registros não chegarem até nós fica difícil sua constatação. De outra forma, os concílios católicos de Agda (506), convocado pelo rei ariano Alarico II, e Toledo II (527), convocado por Têudis, teriam delimitado-se estritamente à disciplina eclesiástica. Cf. *Origens* 41 sobre a realização do concílio de Toledo II pro favor de Têudis.

Concílio de Toledo III (589) e Edito de Recaredo (589)

Em 589 os bispos hispânicos se reuniram pela terceira vez na cidade de Toledo, local também da corte real, tendo como pano de fundo a conversão do rei Recaredo ao cristianismo católico, ocorrida cerca de dois anos antes. Pela primeira vez a Hispânica se uniu sob uma só fé, compartilhada por seus líderes políticos e religiosos.

Visto por alguns historiadores como uma mera formalidade¹⁵², o concílio de Toledo III nos parece significativo para entendermos o desenvolvimento da Realeza Cristã na Hispânia: foi nesta reunião que o rei Recaredo tornou pública sua conversão¹⁵³, e o primeiro passo para o estabelecimento de um consenso entre realeza e episcopado, especialmente urgente neste período de instabilidade política¹⁵⁴.

Três questões dominaram o debate entre os bispos: o papel do rei nos assuntos do reino, a supervisão dos arianos convertidos e a manutenção da autoridade eclesiástica em futuros concílios.

No preâmbulo, Recaredo declarou como motivação da convocação do concílio o dever de sua função real “*cuidar daquelas coisas que pertencem ao Senhor e observar pelas gentes que*

¹⁵² Cf. COLLINS, R. King Leovigild and the conversion of the Visigoths. **Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain**. Hampshire, Great Britain: Variorum/Ashgate Publishing, 1992, p. 1(artigo II). R. Collins viu a conversão dos visigodos como um longo processo que remontaria a Leovigildo, e onde, por exemplo, a conversão de Hermenegildo em fins da década de 570 não seria tão significativa. O fato a se salientar é que a conversão de Recaredo se apresentou como uma decisão real, onde não se identifica qualquer interferência da hierarquia eclesiástica (embora Gregório o Grande tenha atribuído a conversão de Recaredo à leitura do seu *Diálogos*).

¹⁵³ Ainda que Gregório de Tours mencione um debate entre os bispos católicos e arianos sob a ordem do rei (*Histórias IX, 15*), foi somente em Toledo III que Recaredo propôs a conversão de todo o reino visigodo.

¹⁵⁴ Neste momento, o enclave bizantino ainda se encontrava no sul da península. Próximo aos Pirineus, a luta contra os arianos, com ajuda dos francos, provocou algumas revoltas entre os anos de 587 e 589.

Ele nos tem confiado”¹⁵⁵. Percebemos a semelhança entre a fala de Recaredo e o discurso de Gontrão em seu edito, visto que neste tipo de governo, a economia da salvação é seu ponto fundamental.

À primeira vista, tal formulação poderia mostrar uma preponderância de Recaredo nas determinações do concílio. De fato, as deliberações da reunião foram decididas pelo tomo do rei, isto é, um discurso escrito no qual estariam postos previamente certos temas e questões que o monarca desejasse que os bispos discutissem. No entanto, mais do que uma imposição por parte do rei e instrumento de seu poder sobre a Igreja¹⁵⁶, entendemos que estes escritos não excluiriam os interesses do episcopado dado que o bispo de Toledo, tendo em vista seu acesso ao rei, poderia influenciar suas decisões em algum nível.

Em Toledo III, 62 bispos presentes designaram o rei como *gloriosissimo, piissimo et Deo fidelissimo domno Recaredo rege*¹⁵⁷. Tal como nos concílios da Gália, os bispos fizeram uso de títulos romanos para nomear o rei, fato que teria consonância com a política de *imitatio imperii* dos reis visigodos: por exemplo, só é possível apreender a história da *gens* goda nas *Origens* de Isidoro de Sevilha a partir de sua conexão com a história romana, ao mesmo tempo os próprios reis, Recaredo e Atanagildo entre eles, estabeleceram esta referência ao adotarem o sobrenome *Flauis*, tornado famoso pela família constantiniana¹⁵⁸. Por outro lado, os adjetivos de cunho cristão (*piissimus, Dei fidelissimus*) cumpriram outra função além daquela apologética,

¹⁵⁵ Preâmbulo do concílio de Toledo III (589). **Vives**.

¹⁵⁶ Como apontou J. Hillgarth (cf. HILLGARTH, J. *op. cit.*, p. 274).

¹⁵⁷ Preâmbulo do concílio de Toledo III (589). **Vives**.

¹⁵⁸ Segundo João de Bícilaro, no concílio de Toledo III, Recaredo teria renovado o exemplo de Cosntantino o Grande, “arrancando pela raiz” o arianismo e completando a tarefa que o imperador romano tinha iniciado. Cf. *Crônicas*, 590,1.

estabeleceriam Recaredo sob um estigma diferenciado perante a comunidade cristã. De fato, nas *Origens* Recaredo fugiu aos adjetivos ligados a seu pai (que favoreciam seus empreendimentos bélicos e seu uso da força). Isidoro promoveu uma caracterização de Recaredo enquanto rei “clemente”, “benevolente”, “benigno” e “liberal”¹⁵⁹.

Junto ao texto conciliar, cuja divulgação por todo reino é solicitada pelos bispos, estão também profissões de fé contra o arianismo, resgatando as fórmulas dos concílios de Nicéia (325), Constantinopla (381) e Calcedônia (451). Os bispos arianos convertidos ao catolicismo assinam as atas (nove no total), assim como os presbíteros, diáconos e vários “homens ilustres” (*uir illustris*) da nobreza visigoda. O esforço do concílio foi construir uma união de fé cujo sentido residiu na plenitude da paz, o veículo de crescimento da Igreja. Desta maneira, a extirpação da crença ariana dominou o teor da reunião: dos 23 cânones, 15 condenaram a fé, os dogmas e as práticas arianas, encaradas com cisma entre o reino. Renunciar o arianismo traria a unidade à *gens* goda. Este também foi o tom de Isidoro de Sevilha em suas *Origens*

Os godos permaneceram na maldade desta blasfêmia [arianismo] no correr dos tempos e sucessão dos reis durante 213 anos. Finalmente, lembrando-se de sua salvação (*salutis*), renunciaram a perfídia arraigada e chegaram, pela graça do Cristo, à unidade da fé católica (*fidei unitatem catholicam*)¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Cf. *Origens*, 55 e 56. É possível assemelhar o papel didático que teria Recaredo nas *Origens* aos dos santos, como Martinho de Tours, nas *Histórias* de Gregório de Tours.

¹⁶⁰ *Origens* 8.

Os participantes do concílio de Toledo III, ao renunciarem o arianismo, trouxeram a unidade aos visigodos, uma unidade enquanto povo e uma unidade enquanto fé. E, como apontou Isidoro, indicou a salvação do reino, ressaltando o caráter público de suas medidas.

No entanto, problemas além da restauração da fé, como a disciplina eclesiástica, também foram objeto de discussão dos bispos. Outro ponto que merece atenção no texto é que as ações a serem tomadas não derivariam somente dos membros eclesiásticos, mas sim do conjunto de órgãos governantes, com bem demonstram os cânones 16 e 17: em ambos, os bispos e juízes do reino foram convocados a combater a idolatria e o assassinato em mútua colaboração. Já no cânone 18 foi estabelecida a paridade entre os bispos e os grandes (*senioribus*) no tribunal que se instituiria em cada província. Semelhante a alguns concílios da Gália merovíngia, os bispos de Toledo III também proibiram os judeus de exercerem cargos públicos que lhe desse autoridade sobre os cristãos, e adotaram a conversão como meio de reverter tal “inconsistência”.

Por fim, Recaredo expediu um edito no qual confirmou *ipsis literis* todos os cânones do concílio e exigiu o cumprimento de suas determinações por todo o reino, tanto por parte dos clérigos quanto por parte dos laicos¹⁶¹. Mas tal como Gontrão e Clotário II intervieram nos assuntos eclesiásticos, Recaredo também não se distanciou deste tipo de ação: o cânone 2, que obriga a recitação do Credo aos domingos em todas as igrejas da Hispânia, seria resultado direto da vontade do rei visigodo.

Alguns autores viram que o acordo pela estabilidade proposto no concílio de Toledo III falhou, que a visão de Recaredo e dos bispos divergia de tal maneira que ambos foram incapazes

¹⁶¹ “A este concílio, assistiu o próprio religiosíssimo príncipe (*religiosissimus princeps*) e com sua presença e sua subscrição, confirmou as atas”, cf. *Origens* 53.

de favorecer o consenso mais amplo¹⁶². De fato, a estabilidade política da dinastia de Recaredo não foi alcançada, bastando lembrarmos que seu filho Liuva II reinou por pouco mais de um ano até ser deposto por Viterico em 603. No entanto, frisamos que a figura de autoridade dentro do reino não desapareceu, mas foi regulada pelos conflitos: o rei visigodo era, antes de tudo, o chefe militar do reino. Sua eficiência em cumprir este papel, dada as pequenas escaramuças que afligiam o reino, reforçava a autoridade real e supria a aristocracia que o suportava em bens, terras e postos¹⁶³. Neste sentido, o cristianismo niceno, adotado pelo reino em Toledo III, foi uma tentativa de ampliar os horizontes de sustentação e legitimidade da autoridade real. Não por acaso que, após um período de conquistas encerrado com a expulsão definitiva dos bizantinos em 624 e que resultou no reino unificado, levantes como o de Sisenando tivessem vez. Este, já monarca, fez uso do mesmo expediente que Recaredo para assegurar sua estabilidade real: após um breve conflito rapidamente sufocado pelas tropas reais em 632, Sisenando convocou o concílio de Toledo IV.

Concílio de Toledo IV (633)

Três anos após liderar uma revolta que acabaria por destronar Suintila, Sisenando promoveu um novo concílio na cidade de Toledo. Controvérsias doutrinárias e políticas incomodavam os participantes da reunião. O novo rei havia usurpado o trono e buscava na

¹⁶² Neste sentido, cf. STOCKING, R. **Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000 e ISLA FREZ, A. Las relaciones entre le reino visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI, **En la España Medieval**, n.º 13, 1990, pp. 11-32.

¹⁶³ Cf. COLLINS, R. **Early Medieval Spain**, *op. cit.*, pp. 107-108.

assembléia episcopal algum apoio. Por outro lado, os bispos tinham de lidar com a diversidade litúrgica e a questão dos judeus, convertidos à força ao cristianismo pelo rei Sisebuto (612-620). Como resposta, Toledo IV gerou diversas definições, regulamentações e controle que buscavam a estabilidade do reino visigodo. Toledo IV foi, então, um verdadeiro programa legislativo composto de 75 cânones com vistas à assegurar a unidade cristã do reino.

No preâmbulo que antecede os cânones do concílio, os bispos indicaram a ajuda do “reliogíssimo rei Sisenando” na realização da reunião. A manifestação do monarca visigodo para indicar as questões a serem discutidas na reunião merece atenção

E primeiramente prostrado em terra diante dos bispos de Deus, com lágrimas e gemidos [Sisenando] pediu que intercedessem por ele junto ao Senhor. Depois, exortou ao sínodo num fervoroso discurso que, tendo muito presente os decretos dos antepassados, prestássemos [os bispos] atenção em conservar entre nós o direito canônico (*iura ecclesiástica*) e a corrigir (*corrígere*) aquelas coisas que havendo entrado nos costumes, por negligência, contra as práticas eclesiásticas, haviam passado de ser um abuso para uma coisa permitida¹⁶⁴.

A exemplo de Recaredo, foi o rei quem indicou o que deveria ser discutido na assembléia episcopal. No entanto, a maneira como Sisenando se apresentou com gestos de prostração foi original. Não vemos aí um rei que impõe determinações ao episcopado, e sim um rei que, pela piedade e reconhecimento da função dos bispos, promoveu o debate.

A fala de Sisenando se assemelhou à definição de “bispo” por Isidoro de Sevilha em suas *Etimologias*

¹⁶⁴ Preâmbulo do concílio de Toledo IV (633). **Vives.**

Se diz episcopado porque o bispo, que está acima dos demais, vela e se preocupa com seus súditos. *Skopeîn*, em grego, significa “apontar a vista”. O termo grego “bispo” se traduz para o latim como “vigilante”, pois como vigilante está colocado à frente da Igreja; e a ele deve seu nome, pois vigia e observa os costumes e a vida dos povos colocados sob sua custódia¹⁶⁵.

A convergência entre a definição de Isidoro e a “fala” de Sisenando no concílio é evidente: em ambos, os “costumes” e a “vida” são objetos de vigilância e correção por parte dos bispos. Embora, não seja demais lembrar que Isidoro também presidiu o concílio de Toledo IV, podendo ter influenciado na redação de suas atas. Obviamente, não pretendemos “desacreditar” a postura de Sisenando, mas sim matizar sua representação. Após o conturbado período inicial de seu reinado, parece-nos evidente que o rei buscou apoio no episcopado. Mas, ao invés de tratar esta postura como sinal de subserviência, entendemos que o rei visigodo reconheceu o papel que os bispos desempenhavam num reino oficialmente cristão.

Como vimos, os cânones do concílio de Toledo IV responderam a temas variados. Muitos pretenderam a “unidade da fé católica”, estabelecendo regras para as liturgias (como os c. 2-4, 6-18), a doutrina eclesiástica (c 20-56), o tratamento dos judeus (c. 57-66) e dos libertos (c. 67-74). Muitos têm alcance na esfera pública, como por exemplo, o c. 65 que proibia judeus de exercerem cargos públicos

Por mando do senhor e excelentíssimo rei Sisenando, estabeleceu este santo concílio o seguinte: que os judeus e aqueles que descendem deles não aspirem de nenhum modo aos cargos públicos, porque nesta ocasião cometem injustiças contra os cristãos. Para tanto, os

¹⁶⁵ Cf. *Etimologias* VII, 12. ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. Texto latino, versão espanhola e notas de Jose Oroz RETA e Manuela-A. MARQUES CASQUERO, introdução de Manuel C. DIAZ Y DIAZ. 2v. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

juizes das províncias, em união aos bispos, impeçam sua infiltração dolosamente descobertas, e nem tolerem que desempenhem cargos públicos¹⁶⁶.

Além da regulamentação de quem não teria acesso aos cargos públicos, um dos pontos reforçados pelo cânone é a atuação conjunta dos juizes e dos bispos no cumprimento de suas determinações. Determinação esta dada pelo rei, outro ponto que chama a atenção no concílio de Toledo IV: concílios da Gália merovíngia aqui analisados, não houve qualquer menção de disposições formuladas pelos reis, algo comum em Toledo IV

Por mando (*praecipio*) de nosso senhor e excelentíssimo rei Sisenando, estabeleceu o santo concílio que todos os clérigos ingênuos por serviço à religião sejam imunes a todo convocatória e trabalho público (*ab omni publica indictione atque labore habeantur imunes*), para que mais livres sirvam a Deus e não sejam separados dos trabalhos eclesiásticos por nenhum estorvo.¹⁶⁷

O caráter público do concílio tem um maior realce neste cânone na medida em que ele foi uma deliberação real, com *status* de lei válida para todo o reino, em favor dos bispos. Assim, é possível compreender o “mando” (*praecipio*) de Sisenando não como “ordem” ou “comando”, mas pelo seu uso como “conselho”, “instrução”¹⁶⁸. O que, dado o conselho no qual foi realizado o concílio, possui maior sentido, visto a concordância entre as ambições episcopais e reais.

¹⁶⁶ C. 65 do concílio de Toledo IV (633). **Vives**.

¹⁶⁷ C. 47 do concílio de Toledo IV (633). **Vives**.

¹⁶⁸ Cf. **Oxford Latin Dictionary**, *op. cit.*, p. 1424.

Tal concordância culminaria no cânone 75, o último do concílio. Objeto de atenção da historiografia¹⁶⁹, o cânone 75 representou um passo original na consolidação da Realeza Cristã na Hispânia visigoda. O decreto, posto fora dos assuntos de ordem e disciplina eclesiástica, teve como justificativa o fortalecimento da “*situación de nossos reis e da estabilidade do povo dos godos*”. Para tanto os bispos utilizaram de passagens das escrituras

[...] Diz o Senhor: “Não tocareis em meus ungidos” (*nolite tangere Christos meos*) e Davi acrescenta: “Quem estenderá a mão contra o ungido do Senhor e será inocente?” (*Quis, inquit, extendet manum suam in Christum Domini et innocens erit?*), pois, prosseguem os bispos, Sem dúvida é um sacrilégio (*sacrilegium*) violar os povos da fé prometida a seus reis, porque não somente se comete contra eles uma violação do pacto, mas também contra Deus, em nome do qual se fez a dita promessa¹⁷⁰.

Os bispos conferiram à realeza um caráter irrevogavelmente cristão, na medida em que a qualidade de “ungido” fez da figura do rei um ser tocado pela divindade. Num outro nível, a autoridade exercida pelo rei tomou sentido no pacto “sagrado” entre o monarca e seus súditos, pois teria se realizado em nome de Deus. Obviamente, não iremos adentrar o debate da natureza “sagrada” do poder real. O que é importante salientar são os fundamentos desse pacto, um papel

¹⁶⁹ Para indicar alguns autores: BARBERO DE AGUILERA, A. **La sociedade visigoda y su entorno histórico**. Madrid: Siglo XXI Editores, 1992; ORLANDIS, J. **Estudios Visigóticos III** – El poder real y la sucesion al trono em la monarquia visigoda. Roma/Madrid: CSIC, 1962 (Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16); ORLANDIS, J e RAMOS-LISSON, D. **Historia de los concilios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Ediciones Universidade de Navarra, 1986; FRIGUETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo, **Revista de Ciências Históricas**, n.º 12, 1997, pp. 73-82.

¹⁷⁰ C. 75 do concílio de Toledo IV (633). **Vives**.

colaborativo entre as duas instâncias de poder da sociedade visigoda, que a partir dos elementos cristãos, propõem diretivas de governo.

Em seguida, os bispos compuseram uma fórmula para afiançar a segurança do cargo real – que tal como a profissão de fé pública de Recaredo ao catolicismo em Toledo III, foi repetida três vezes

Que ninguém entre nós arrebate atrevidamente o trono. Que ninguém excite as discórdias civis entre os cidadãos. Que ninguém prepare a morte dos reis, sendo que morto pacificamente o rei, a nobreza de todo o povo, em união aos bispos, designarão de comum acordo (*concilio comuni*) o sucessor do trono, para que se conserve entre nós a concórdia e a unidade, e não origine nenhuma divisão da pátria e do povo (*patriae gentisque*) por causa de violência e da ambição¹⁷¹.

Com anuência real, os bispos são associados à eleição de um novo monarca, papel anteriormente desempenhado apenas pela aristocracia visigoda. Consolidou-se a importância dos bispos católicos nos rumos de governo, já que foram os bispos que elaboraram uma teoria sucessória para a realeza¹⁷², a fim de garantir a estabilidade do reino. Aqueles que não respeitassem estes preceitos, aqueles que “*exercerem um poder despótico, com autoridade, soberba e arrogância régia [...] sejam condenados pela sentença de anátema e sejam separados e julgados por Deus, pois se atreveram [...] a levar o reino à ruína*”¹⁷³. O rei despótico romperia o pacto de união e estabilidade que permeava a sociedade visigoda. Foi por ter agido desta

¹⁷¹ *Idem, ibidem.*

¹⁷² Cf. FRIGUETTO, R. Aspectos teóricos e práticos da legitimidade do poder régio na Hispânia visigoda: o exemplo da *Adoptio*. **Cuadernos de Historia de la España**, 2011.

¹⁷³ C. 75 de Toledo IV (633), **Vives**.

maneira que, segundo os bispos, Suintila “temeu por seus crimes” teria renunciado ao reino e se despojado “das insígnias do poder” (*potestatis fascibus exiit*). No entanto, não há qualquer menção à oposição de Sisenando e sua revolta contra o antigo rei. Neste ponto, julgamos necessário compreender como Isidoro entendia o conceito de tirania para entendermos esta situação controversa.

O bispo hispalense não escreveu nada específico sobre o tema da tirania, mas podemos perceber algo sobre nas *Etimologias*. A primeira definição proposta por Isidoro é sintética: dentro do livro I, que trata da gramática, no tópico referente às diferenças o bispo escreveu

Diferença é um tipo de definição que os tratadistas denominam “isto e seu contrário”. Quando duas palavras se *confundem entre si por ter um certo parentesco*, delimitam-se os campos fazendo entrar em jogo sua diferença, graças à qual se pode conhecer o que é cada uma delas. Por exemplo, se trata de saber que distinção existe entre um rei e um tirano; servindo-nos da diferença se define o que é um e o que é outro no seguinte sentido: “o rei é moderado e comedido; o tirano é cruel”. Aplicando o critério da diferença se precisa o que é um e o que é outro. E assim nos demais¹⁷⁴.

A primeira definição de tirano proposta por Isidoro repousa numa dicotomia moral e de ações: a retidão, algo bom, faria o rei; a crueldade, em contrapartida, faria o tirano. O emprego da diferença ocorreria quando, devido ao seu parentesco, houver uma confusão entre as duas palavras. Isidoro utilizou como exemplo deste método a dualidade rei-tirano. Ainda que relativizada (“*por ter um certo parentesco*”), Isidoro deixou claro que a realeza e tirania têm traços em comum, origens comuns, e que a dualidade só será perceptível devido à conduta de

¹⁷⁴ *Etimologias* I, 29.

ações do soberano. De mesma lógica, encontramos outra definição de tirano. No livro II das *Etimologias*, que versa sobre a retórica e a dialética, o confronto entre o rei, que seria moderado e equilibrado, e o tirano, ímpio e cruel (*rex est modestus et temperans, tyrannus vero impius et inmitis*)¹⁷⁵.

No livro IX, o bispo hispalense expôs outras interpretações: ao observarmos a definição de “rei” e “reino”, podemos apreender alguns destes sentidos

Reino (regnum) deriva de *rei (rex)*: como os *reis* tomam seu nome de *reger (regere)*, assim como *reino* o toma de *reis* [...] O termo *rei* deriva de *reger*, como *sacerdote (sacerdos)* de *santificar (sacrificare)*. Não *reina* quem não *corrige (non autem regit, qui non corrigit)*. O nome *rei* se possui quando se age com *retidão (recte faciendo)*; e se perde quando se age mal. Tal como aquele provérbio que corria entre os antigos: “Serás rei se agires com retidão; se não ages assim, não o serás” (*rex eris, si recte facias: si non facias, non eris*). As virtudes régias são principalmente duas: a justiça (*iustitia*) e a piedade (*pietas*)¹⁷⁶.

A teoria isidoriana tem o pressuposto de que o governo quem faz o rei, isto é, a autoridade real se legitimaria por obedecer aos padrões comportamentais cristãos. Ora, se o pretense rei se desviasse de tais normativas mroais, não somente seria considerado ilegítimo como perderia a própria condição de rei. Esta leitura seria condizente com o julgamento de Isidoro sobre Hermenegildo, e mesmo corroborada historicamente. O *exercitus Gothorum* possuía o direito de eleger os reis dos godos e dos lombardos, mas com a rendição dos vitígios em 540 este direito tinha se perdido. Daquele tempo em diante, os godos que não desejavam submeterem-se ao

¹⁷⁵ *Idem* II, 29,7.

¹⁷⁶ *Idem* IX, 3, 1-5.

imperador não tinham outra escolha a não ser a rebelião. Os reis que os godos proclamaram foram considerados *tyranni*, ou usurpadores¹⁷⁷. Semelhante ao caso de Hermenegildo, tendo este se considerado rei independente em Sevilha frente ao rei dos visigodos Leovigildo, foi tomado tanto por João de Biclara quanto por Isidoro de Sevilha como “tirano” e “usurpador do legítimo”¹⁷⁸.

No entanto, quando analisados os fatos de 630, a interpretação isidoriana de rei e tirania se tornou obscura. A coerção pela força seria a única sanção prática da autoridade real até o IV concílio de Toledo de 633. A contradição ocorre justamente por Sisenando ter obtido o poder conspirando contra seu predecessor Suintila, destronando-o à força.

No intervalo de 630 a 633, o próprio Sisenando teve de combater rebeliões. Estas se deram nas regiões meridionais do reino, como a orquestrada pelo auto-proclamado rei Iudila, em 632. Na ocasião, o rei visigodo contou com o apoio de Isidoro para reprimir os rebeldes, e pouco após estes acontecimentos, o rei convocou a assembléia de Toledo.

O partido de Sisenando, dado o caráter “tirânico” da deposição de Suintila, preocupou-se em legitimar e fortalecer sua posição perante a nobreza visigoda. Neste sentido, o concílio de Toledo IV teria sido uma via de mão dupla: enquanto Sisenando e seus partidários foram reconhecidos pelo episcopado, ao mesmo tempo davam margem de atuação para este, na medida em que um dos preceitos estabelecidos no concílio era a eleição do novo rei com o consentimento dos bispos, além da nobreza¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Cf. WOLFRAM, H. **History of Goths**. Los Angeles, CA: University of California Press, 1990, p. 351.

¹⁷⁸ “*Hermenegildum deinde imperiis suis tyrannizantem*”, *Origens*, 49.

¹⁷⁹ Cf. GARCIA MORENO, L. *op. cit.*, pp. 156-157.

O concílio de Toledo IV terminou com a reiteração das sentenças deliberadas na reunião principalmente o cânone 75, guardando a “*fé prometida ao sereníssimo senhor nosso rei Sisenando*” e demandando tanto a ele quanto aos futuros reis

[...] Pedimos, com a humildade devida, que, mostrando-se moderados e pacíficos com vossos súditos, rejas (*regatis, regere*) os povos que a ti tenham sido confiados por Deus com justiça e piedade, e correspondas devidamente a Cristo benfeitor que os elegestes, reinando com humildade de coração e com amor às boas obras¹⁸⁰.

Demonstrando os valores de um bom rei (justiça e piedade), os bispos encerraram o concílio reforçando mais uma vez a ligação entre a função real e a vontade divina (“Cristo benfeitor que os elegeram”) e o governo do reino de acordo com os valores cristãos. Consolidava-se, por meio do concílio de Toledo IV, a Realeza Cristã na Hispânia visigoda.

¹⁸⁰ C. 75 do concílio de Toledo IV (633), **Vives**.

Conclusão

Não é tarefa fácil definir as relações entre merovíngios e visigodos, visto as complexas posições tomadas por cada grupo no decorrer dos séculos V, VI e VII. Se à época imperial houve momentos em que, os então francos e godos, tomaram partidos semelhantes, esta situação se deu no entorno das relações com Roma: fosse servindo ao Império como componentes das tropas auxiliares, fosse combatendo este mesmo Império às margens do Reno ou na própria cidade de Roma. Para além do referencial romano, os já merovíngios e visigodos não tiveram uma relação menos conflituosa ao longo dos séculos VI e VII: combateram-se em 506 na batalha que impeliu os visigodos para a península ibérica ao mesmo que tempo deu a posse da Aquitânia aos merovíngios, entre outros conflitos pontuais na primeira metade do século VI. Nem mesmo a conversão ao cristianismo niceno selou a paz entre os dois reinos, visto que Recaredo, já católico a partir de 587, combateu Gontrão em fins da década de 580. Dagoberto, único monarca do reino dos francos após a morte de seu pai Clotário II em 629, apoiou a revolta contra o rei Suintila em 630.

Por outro lado, particularmente na segunda metade do século VI, merovíngios e visigodos desenvolveram uma política de aproximação baseada no matrimônio entre ambas as famílias reais: Brunhilda e Galsvinta, filhas de Atanagildo, casaram-se com os reis merovíngios Sigiberto e Chilperico, respectivamente. Igunda, filha de Sigiberto e Brunhilda, voltou à Hispânia para casar-se com Hermenegildo, filho de Leovigildo e irmão de Recaredo. É possível que esta política sistemática de casamentos entre visigodos e merovíngios visasse unicamente isolamento

de Gontrão, cujo reino fazia fronteira com a porção visigoda da Septimânia, além dos reinos de seus irmãos (principalmente Sigiberto e Chilperico) na Gália setentrional¹⁸¹.

Assim, devemos ressaltar que os conflitos entre as famílias reais não eram pautados por questões religiosas, dado que tanto suas alianças quanto suas guerras se davam à margem destas questões. O embate entre Gontrão e Recaredo, por exemplo, teria sido decorrente do “sofrimento” e exílio causado à Igunda, sobrinha do monarca burgúndio¹⁸².

Se as questões religiosas não eram a razão dos embates entre merovíngios e visigodos, elas eram motivos de atenção em cada um dos reinos. Ambos passaram por momentos de instabilidade política entre os séculos VI e VII, seja nas lutas fratricidas entre os merovíngios, seja nas sublevações contra os reis visigodos. E foram nestes momentos que o apoio do episcopado à autoridade real se mostrou mais necessário, na medida em que a partir do momento que estas sociedades se cristianizavam, os bispos cresciam em importância política – para além daquela que os ligavam às aristocracias locais. No entanto, mais do que a configuração de um governo hierocrático, a ligação entre realeza e o episcopado em ambos os reinos representou mais uma confluência de interesses do que o estabelecimento de hierarquias de poder entre o poder laico e o poder religioso. O fundamento da Realeza Cristã tanto na Gália merovíngia quanto na Hispânia visigoda dos séculos VI e VII se pautou no consenso de suas ações de governo, alinhados com a ética cristã. É o que nos demonstram os concílios e editos reais do período:

¹⁸¹ Tal é a tese de A. Isla Frez, cf. ISLA FREZ, A. *op. cit.*, pp. 11-12.

¹⁸² Cf. *Histórias* VIII, 28: “Quanto a Leovigildo, ele assassinou Hermenegildo, seu filho, que a já dita mulher [Igunda] teve [como marido]. Irritado por estas causas, o rei Gontrão dirigiu um exército contra a Hispânia com a missão de submeter à sua dominação a Septimânia, que encontrava ainda no interior das fronteiras da Gália e em seguida ir adiante”. Gontrão teria recusado ainda duas embaixadas de Recaredo, cf. *Histórias* IX, 16. Obviamente, é possível que o rei burgúndio tivesse outros interesses além destes professados por Gregório de Tours, mas estes nos escapam no momento.

preocupados com a salvação dos habitantes dos reinos, bispos e reis propuseram normas reguladoras destas sociedades que se adequassem aos valores cristãos, daí regulamentação dos enlaces matrimoniais, dos dias nos quais o trabalho seria proibido ou do acesso aos cargos públicos. É perceptível a organização de uma autoridade que colocou seus interesses na realização de um objetivo escatológico, fazendo para isso, o uso de instituições como a justiça, tanto secular quanto eclesiástica.

Gostaríamos de discutir duas questões, antes de encerrarmos este trabalho, decorrentes da problematização acerca da Realeza Cristã tanto na Gália merovíngia quanto na Hispânia visigoda dos séculos VI e VII e que contribuem para seu entendimento.

A primeira retoma e amplia a proposição: teriam, neste período, a Gália merovíngia e a Hispânia visigoda conhecido um “Estado”? Respondemos que não. Obviamente, não concordamos com as interpretações historiográficas que viram na ausência deste conceito na Alta Idade Média uma contraposição ao Estado moderno, forma efetiva de governo, voltada ao interesse público e que exerceria o monopólio da violência. Porém, também nos parece equivocado atribuir a existência de um “Estado” entre merovíngios e visigodos, na medida em que aplicaríamos uma categoria explicativa moderna ao período alto medieval. Trata-se do mesmo jogo, embora invertido: partiríamos de referenciais modernos de explicação da sociedade, de tipos sociológicos, para a compreensão dos séculos VI e VII. Entendemos a motivação de tal postura pela valorização dos estudos sobre o período, a fim de elucidá-lo em termos mais “precisos” e a se contrapor às teses tradicionais que compõem a cultura histórica comum de uma época marcada pela descentralização política, privatização e ocaso do poder público. Porém tal

solução nos parece insatisfatória na medida em que essa preferência pelo conceito moderno relega ao segundo plano as concepções elaboradas no período.

Outro referencial, que a nosso ver merece ser questionado, é o próprio conceito de “Igreja”. É natural, devido à proximidade cronológica e cultural do nosso olhar sobre tema, pensarmos a “Igreja” dos séculos VI e VII na Gália merovíngia e na Hispânia visigoda como uma instituição hierarquicamente estruturada, detentoras regras de funcionamento evidentes e capaz de delegar a seus membros papéis específicos e articulados uns aos outros. Opera-se quase uma reificação da Igreja enquanto entidade política, social e cultural consolidada à época. Para o período de nosso recorte, esta tese nos parece pouco sustentável. Logicamente, as assembléias episcopais e suas fundamentações canônicas teriam razão de ser na elaboração desta “Igreja”. O caso é que, *topos* retórico à parte, a frequente retomada de cânones entre os concílios denunciariam como pouco crível esta estrutura organizada (pelo menos aos moldes que entendemos hoje). Outro ponto, dados os constantes conflitos intra-eclésiásticos é possível perceber uma entidade articuladora dos seus interesses como um todo? O que questionamos aqui é a existência de uma “Igreja da Gália”, uma “Igreja da Hispânia” ou mesmo uma “Igreja” que abarcaria todo Ocidente? Parece-nos que o termo *ecclesia* teria feito referência mais às comunidades cristãs, e em menor grau aos edifícios eclesiásticos, do que a uma entidade denominada “Igreja”.

A chave para o entendimento de tais categorias se encontra nas relações inter e intrapessoais dos indivíduos do poder, isto é, aqueles capazes de fazer uso de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens naquele período. A “Igreja” ou *ecclesia* se constituiria na relação dos bispos entre si e com a sociedade, o mesmo acontecendo com o

“Estado” ou *regnum*, concepção do poder do *rex*, que teria se imposto mediante as relações dos reis e aristocracia. Neste sentido, a Realeza Cristã comporia um novo tipo de autoridade por estabelecer um consenso (*consensus*), em maior ou menos grau, entre episcopado e realeza nas diretivas de governo. Assim, ao invés de entendermos uma oposição entre “Igreja” e “Estado”, é na relação colaborativa entre as autoridades episcopais e reais que devemos entender o exercício de poder na Gália e Hispânia da Alta Idade Média.

A segunda questão vem justamente da periodização dos séculos VI e VII. A passagem da Antiguidade à Idade Média suscita interesse de variados especialistas, sendo tema de trabalhos e encontros¹⁸³. Alguns advogam a aplicabilidade do conceito de Antiguidade Tardia aos séculos VI e VII¹⁸⁴, outros se contrapõe a esta tese vendo no período uma Alta Idade Média¹⁸⁵. Como entender então a transição entre os séculos V, VI e VII entre rupturas e continuidades? Obviamente, não podemos descartar o referencial que o império legou aos reis merovíngios e visigodos: nos séculos VI e VII, as práticas de poder exercidas por Roma nos séculos anteriores tinham uso entre as realezas bárbaras. Entre os merovíngios, a cunhagem de moedas ao modo bizantino de Anastácio por Teodoberto, e a adoção do nome *Flauis*, famoso por seu uso pela família constantiniana, pelo rei visigodo Recaredo, deixaram clara a política de *imitatio imperii*. Mesmo as referências reais feitas pelos bispos nos concílios, tais como “gloriosíssimo” (*gloriosissimus*), “senhor” (*domini*) ou “príncipe” (*princeps*), carregam consigo o uso protocolar

¹⁸³ O mais recente, o colóquio internacional “300-800: entre a Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média – novos caminhos da pesquisa histórica” ocorreu nos dias 08 e 09 de setembro de 2011 na Universidade de São Paulo (USP) sob organização do Laboratório de Estudos Medievais (LEME).

¹⁸⁴ Cf. FRIGUETTO, R. Política e poder na Antiguidade Tardia: uma abordagem possível. **História Revista**, v. 11, n.º 1, 2006, pp. 161-177.

¹⁸⁵ CÂNDIDO DA SILVA, M. **A Realeza Cristã na Alta Idade Média**, *op. cit.*.

romano à época imperial. É possível argumentar, ainda, a continuidade de práticas romanas em outras campos da sociedade, como a natureza do sistema econômico ¹⁸⁶. No entanto, um ponto essencial se transformou na passagem do século V para o século VI: o papel político do bispo a partir de seu local social, a aristocracia ou nobreza.

Em contrapartida a uma classe senatorial cuja importância decrescia nos recém-formados reinos merovíngios e visigodos, podemos dizer que o episcopado teve papel ascendente na vida política destes reinos: a Realeza Cristã permitiu que os bispos, cuja atuação social já era relevante como administradores de cidades, oficiais do palácio, ou outros cargos de natureza pública, passassem a influenciar diretamente nas diretivas de governo. Esta mudança no quadro de relações entre bispos com o poder secular, no entanto, merece ser explicada. Ela não se deu no sentido de que os bispos seriam, num primeiro momento, subalternos ou “funcionários” do poder secular para uma equivalência nas capacidades diretivas de governo. Tal é a argumentação que imprimiu ao poder imperial um caráter “césaropapista”¹⁸⁷, no qual os bispos (e por conseqüência a “Igreja”) seriam aparelhos do “Estado” imperial. Ao convocarem concílios, estabelecerem os assuntos destas reuniões ou mesmo interferirem nas eleições episcopais, entendemos que os reis não estariam demonstrando sua postura como chefes das igrejas da Gália ou da Hispânia. Como vimos, os reis eram passíveis às influências episcopais nestes ditames. A transformação da qual falamos se deu a partir da formação dos reinos bárbaros e sua conversão ao cristianismo e na medida em que os antigos senadores foram substituídos pelos bispos como importantes agentes políticos. A Realeza Cristã manteve o local social destes novos agentes em seu apoio, geralmente

¹⁸⁶ Cf. GEARY, P. **Before France and Germany**, *op. cit.*, p. 96.

¹⁸⁷ Acerca da problematização do conceito de césaropapismo, cf. DAGRON, G. **Empereur et prêtre** – Étude sur le “césaropapisme” byzantin. Paris: Gallimard, 1996.

originários das aristocracias e mesmo das antigas famílias senatoriais, e ao mesmo tempo incorporou os valores religiosos propostos por eles em suas diretivas de governo. Neste sentido podemos falar que houve uma ruptura entre os séculos VI e VII em relação aos séculos anteriores, que daria origem à Alta Idade Média.

A Realeza Cristã configurou então na Gália merovíngia e na Hispânia visigoda dos séculos VI e VII um novo tipo de autoridade, de caráter público, que fez uso de procedimentos normatizadores para dirigir a conduta dos homens. Em ambos os reinos, o episcopado e a realeza marcaram posições colaborativas – enquanto estrutura política, sociedade e história – na economia de salvação. E foi aí que se fundamentou, no nosso entendimento, a Realeza Cristã.

ANEXO - Mapas da Gália merovíngia e da Hispânia visigoda

1 - A Gália merovíngia c. 600.



Mapa 1 - Gália merovíngia c. 600. Fonte: WOOD, I. (ed.) **Franks and Alamanni.**

2 - A Hispânia visigoda c. 600



Mapa 2: Hispânia visigoda c. 600. Fonte: COLLINS, R. *Early Medieval Spain*.

APÊNDICE - A sucessão do poder na Gália merovíngia e na Hispânia visigoda, séculos IV-VII

1 - A sucessão real simplificada na Gália merovíngia (fins do século IV ao início do século VII)

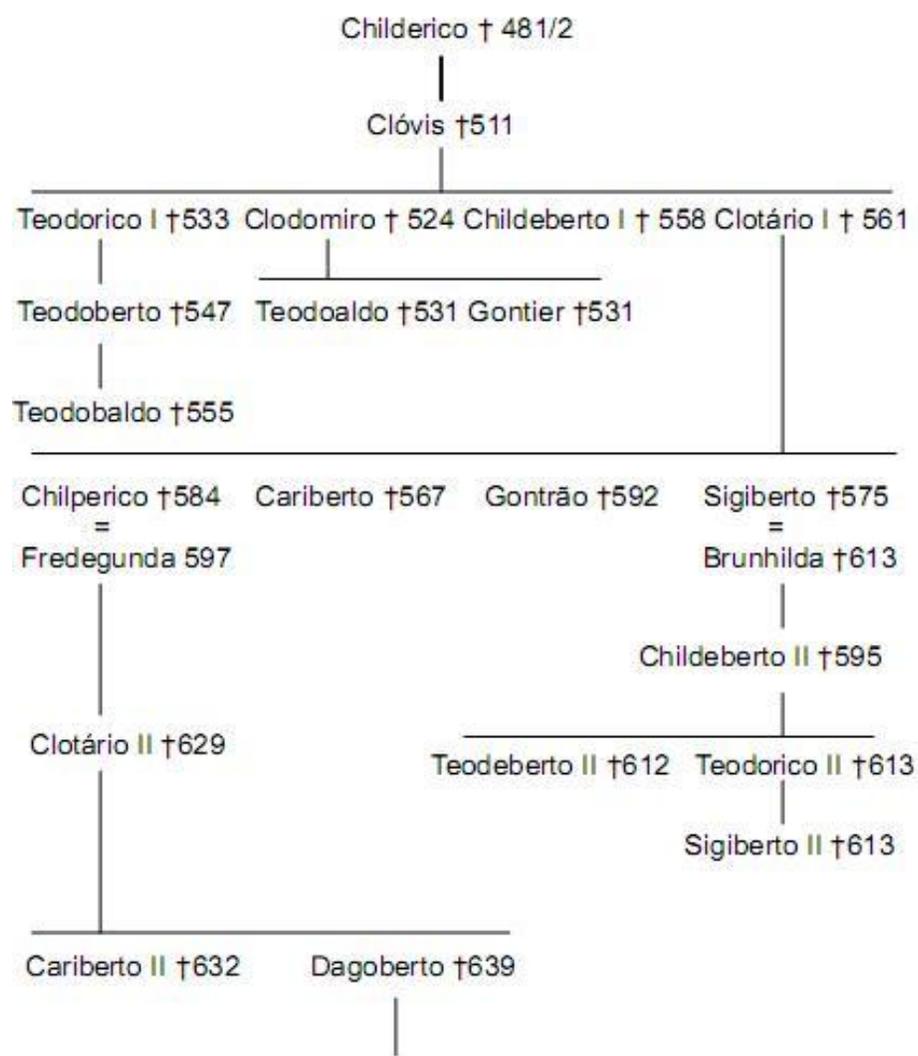


Figura 1 Genealogia simplificada dos reis merovíngios (IV-VII). Baseado em GUILLOT, O. e SASSIER, Y. *Pouvoir et Institutions dans la France médiévale*, op. cit., p. 70

2 – A sucessão real na Hispânia Visigoda (séculos VI - VII)

O reino visigodo na Hispânia não pode ser apreendido, tal como dentre os merovíngios na Gália, numa sucessão hereditária. De fato, como visto ao longo desta dissertação, diversos membros da aristocracia visigoda, e até ostrogoda, assumiram a posição de autoridade central do reino nos séculos VI e VII, configurando, assim, um complexo jogo de poder. Desta maneira, não se propõe aqui uma genealogia, mas indicações breves de quem governou o reino neste período¹⁸⁸:

- 507: Alarico II morre na batalha de Vouillé contra os francos de Clóvis (581/2-511).
- 508-511: Gesalico, filho bastardo de Alarico II, governa o reino até ser morto pelo duque ostrogodo Ibbas, a serviço do rei ostrogodo Teodorico o Grande;
- 511-526: Teodorico o Grande, rei ostrogodo, assume o reino visigodo como tutor de seu neto, Amalarico.
- 527-531: Com a morte de Teodorico o Grande, Amalarico, filho de Alarico II e Teodegunda, herda a parte hispânica do reino ostrogodo. Amalarico reino até 531, quando foi derrotado por Childeberto I, rei dos francos em Paris.
- 532-548: Teudis, general ostrogodo de grande influência na região narbonense, é eleito rei. Após passar por um governo tubulento, ao enfrentar francos e bizantinos, é morto na tentativa de assalta à ilha de Ceuta.

¹⁸⁸ Baseado em COLLINS, R. **Early Medieval Spain**, pp. 32-57.

- 548-59: Teudisel reina brevemente, pois é encontrado morto. Fontes como Isidoro de Sevilha e Gregório de Tours apontam a ação de uma facção rival.
- 549-554: Os visigodos nomeiam Ágila como seu rei, membro da facção que possivelmente assassinou Teudisel.
- 551-554: Atanagildo, provavelmente um duque da Bética, foi eleito pela aristocracia hispano-romana como rei. Como apoio dos bizantinos, Atanagildo vence Ágila e se consagra rei de toda Hispânia.
- 551-567: Atanagildo, após vencer Ágila, consolida seu poder sobre a Hispânia. Promove lutas contra os bizantinos, antigos aliados e que no momento ocupavam o sul da península. Morre de morte natural em 567.
- 567-572: O duque da Setimania, Liuva, é eleito rei. Após conflitos entre a nobreza visigoda, Leovigildo foi associado ao poder e governa a Hispânia.
- 572-585: Leovigildo casa-se com a viúva de Atanagildo, Goswinta, e empreende uma campanha de restauração do domínio territorial da Hispânia. Isidoro de Sevilha, em sua *Origens*, descreve Leovigildo como aquele que “enfrentou os suevos, os povos do norte e os bizantinos, devolvendo a grandeza ao reino visigodo”.
- 573: Leovigildo associa ao governo do reino seus filhos Hermenegildo e Recaredo.
- 583: Hermenegildo, proclamando-se rei de Sevilha, levanta-se contra seu pai, mas é rapidamente contido.
- 586-601: Com a morte de Leovigildo e a de Hermenegildo, Recaredo ascende ao trono visigodo. Antes de morrer, associa ao trono seu filho Liuva.

- 601-603: Liuva, filho ilegítimo de Recaredo, reina até ser deposto por Viterico, representante da nobreza descontente com sua presença no governo.
- 603-610: Viterico governa sob pressão, sendo envenenado num banquete por Gundemaro.
- 610-612: Gundemaro chega ao trono, e após uma política de conciliação com o clero, morre de morte natural em 612.
- 612-621: Sisebuto sucede Gundemaro no trono. Isidoro de Sevilha aclama Sisebuto como o rei mais culto, ilustrado e piedoso. Morre por excesso de medicamentos em 621. Seu filho Recaredo II toma o lugar de seu pai, mas porre poucos tempo depois.
- 621-630: Suintila, um dos generais mais importantes do reino, tendo lutado contra os vascones e bizantinos sob o reinado de Sisebuto, ascende ao trono.
- 631-636: Após uma revolta da nobreza, encabeçada por Sisenando, Suintila foi deposto. Sisenando é aceito rei em seu lugar.

Bibliografia

Fontes

- Capitularia Merovingica*. ed. BORETIUS, A. **MGH Legum Sectio: Capitularia Regum Francorum**, t. 1. Hannover, 1893, pp. 1-23 [*Chlotharii II Edictum*, pp. 20-23. trad. Ingl. MURRAY, A. C. **From Roman to Merovingian Gaul: a reader**. Petesburgo, Canada: Broadview Press, pp. 565-568.]
- Conciliae Galliae* (v. 511-695). ed. DE CLERCQ, C. **Corpus Christianorum Series Latina** 148A. Turnholt: 1963 [**Les canons des conciles mérovingiens (VIe – VIIe siècles)**], texto latino da edição de DE CLERCQ, C. Introdução, tradução e notas de GAUDEMET, J. e BASDEVANT, B., 2 v. Paris: Éditions du CERF, 1989. (Sources Chrétiennes)].
- GREGÓRIO DE TOURS. *Gregorii episcopi Turonensis historiarum libri X*. **MGH Scriptores Rerum merovingicarum**, ed. KRUSCH, B., t. 1, fasc. I e II. Hannover, 1937 [trad. franc. **Histoire des Francs**. Paris: Les Belles Letres, 2005. (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age)].
- ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. texto latino, versão espanhola e notas de Jose Oroz Reta e Manuela-A. Marques Casquero, introdução de Manuel C. Diaz y Diaz – 2v. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- ISIDORO DE SEVILHA. *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum*. **MGH Scriptores Auctores Antiquissimi**, ed. MOMMSEN, T., t. XI, v. 2. Berlim: 1894, pp. 241-303 [trad. esp. **Las historias de los godos, vándalos y suevos**. RODRÍGUEZ-ALONSO, C. Leon: Centro de estudios “San Isidoro”, 1975].
- JOÃO DE BÍCLARO, *Chronicon Ioannis Biclarensis*, 590, 1, **MGH, Auctores Antiquissimi**, XI. ed. MOMMSEN, T. [trad. espanhola Irene A. ARIAS, Crónica de Juan, abad del monasterio Biclarense. Cuadernos de Historia de la España, v. X. Buenos Aires, 1948.
- PHARR, C. (ed.) **The Teodosian Code** – and novels and the Sirmondians constitutions. Union, New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001.
- VIVES, J. **Concilios Visigóticos e hispano-americanos**. Barcelona/Madrid: C.S.I.C., 1963.

Obras de referência

- CROSS, F., LIVINGSTONE, E.A. (ed.). **The Oxford dictionary of the Christian Church**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

Estudos

- ALMEIDA, N. B. Idade Média entre o “poder público” e a “centralização política”: itinerários de uma construção historiográfica. **Varia Historia**, vol. 26, nº 43, 2010, pp. 49-70.
- ALMEIDA, N. Por uma “Europa cultural”. Cultura e política na obra de Jacques Le Goff. ALMEIDA, N. (org.) **A Idade Média entre os séculos XIX e XX**, estudos de historiografia. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008, p.101-128. (Col. Ideias, v. 6).
- BARBERO DE AGUILERA, A. **La sociedad visigoda y su entorno histórico**. Madrid: Siglo XXI Editores, 1992.
- BOURDELLÈS, H. L'anthroponymie dans la famille de Clovis. In ROUCHE, M. (dir.) **Clovis – Histoire e Mémoire**. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, pp. 805-816.
- BOUREAU, A., GAUVARD, C., JACOB, R., MIRAMON, C. Les normes. In SCHMITT, J.-C. e OEXLE, G. (dir) **Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne**. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998). Paris: Publications de La Sorbonne, 2003, pp. 461-492.
- BREUKELAAR, A. **Historiography and Episcopal Authority in sixth-century Gaul: the Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical context**. Göttingen, 1994.
- BRUCK, B. Caesarius of Arles and the Lex romana Wisigothorum, **Studi in onore di V. Arangio Ruiz**, I, Naples, 1953.
- BRUGUIÈRE, M.-B. Réflexions sur la crise de la justice. **(La) Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)**, t. 1, Settimane XLII, t.1. Spoleto, It.: CISAM, 1995, pp. 165-223.
- CÂNDIDO DA SILVA, M. **A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)**. São Paulo: Alameda, 2008.
- CÂNDIDO DA SILVA, M. Providencialismo e história nos Decem libri historiarum de Gregório de Tours. **Varia Historia**, 28, 2002, pp. 137-160.
- CÂNDIDO DA SILVA, M. 'Público' e 'privado' nos textos jurídicos francos. **Varia Historia**, vol. 26, nº 43, 2010, p. 29-48.

- COLLINS, R. **Early Medieval Spain** – Unity in Diversity, 400-1000. New York: St. Martin, 1995. (New Studies in Medieval History)
- COLLINS, R. King Leovigild and the conversion of the Visigoths. **Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain**. Hampshire, Great Britain: VARIORUM/Ashgate Publishing, 1992. (artigo II).
- COURCELLE, P. **Histoire littéraire des grands invasions germaniques**. Paris: Hachette, 1948.
- CROKE, B. Latin historiography and the barbarian kingdoms. In MARASCO, G. **Greek and Roman Historiography in Late Antiquity**. Boston: Brill, 2003.
- DAGRON, G. **Empereur et prêtre** – Étude sur le “césaropapisme” byzantin. Paris: Gallimard, 1996.
- DE CLERQ, C. **La législation religieuse Franque de Clovis a Charlemagne** – études sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésaines et les règles monastiques (507-814). Louvain: Université de Louvain, 1936.
- DIAZ Y DIAZ, P. “Tres biografías latino medievales de San Desiderio de Viena (traducción e notas)”, **Fortunatae** 5 (1993), Madrid, pp. 215-252.
- DUMÉZIL, B. **Les racines chrétiennes de l'Europe**. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècles. Paris: Fayard, 2005.
- DURLIAT, J. **De l'Antiquité au Moyen-Âge: l'Occident de 313 à 800**. Paris: Ellipses Marketing, 2002.
- DURLIAT, J. Les attributions civiles des évêques mérovingiens: l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655), **Annales du Midi**, t. 91, Toulouse: Édouard Privat Editeur, 1979, pp. 237-254.
- EWIG, E. **Die Merowinger und das Frankreich**. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2001.
- FONTAINE, J. Isidore de Seville et la mutation de l'encyclopédisme antique. In CHÂTILLON, J., GANDILLAC, M., GRÜNDEL, J., FONTAINE, J., LEMOINE, M., MICHAUD-QUANTIN, P. **La pensée encyclopédique au Moyen Age**. Zurich: Éditions de la Baconnière – Neuchatel, 1966.
- FRIGUETTO, R. Aspectos Teóricos e Práticos da Legitimidade do Poder Régio na Hispania Visigoda: o Exemplo da Adoptio. **Cuad. hist. Esp.**, Buenos Aires, 2011.
- FRIGUETTO, R. Política e poder na Antiguidade Tardia: uma abordagem possível. **História Revista**, v. 11, n.º 1, 2006, pp. 161-177.

- GANSHOF, F.-L. Les traits généraux du système d'institutions de la monarchie franque. **Il passaggio dell'Antichità al Medioevo in Occidente**. Settimane 9, 1962, Spolète: CISAM, 1963, pp. 91-127.
- GARCIA MORENO, L. **Historia de España visigoda**. Madrid : Cátedra, 1989.
- GAUDEMET, J. **La doctrine canonique médiévale**. Aldershot: Ashgate Publishing/VARIORUM, 1994.
- GEARY, P. **Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian World**. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- GEARY, P. Central Politics: Kings, their Allies and Opponents. **French Historical Studies**, n. 3, v. 19, 1996.
- GEARY, P. Extra judicial means of conflict resolution. **Giustizia (La) nell'Alto Medioevo (secoli V-VIII)**, **Settimane** 42, t. I. Spoleto: CISAM, 1995, pp. 569-601.
- GEARY, P. Gabriel Monod, Fustel de Coulanges et les “aventures de Sicaire” - La naissance de l'Histoire scientifique au XIXe siècle. In BARTHÉLEMY, D. BOUGARD, F. et LE JAN, R. **La Vengeance, 400-1200**. Roma: École Française de Rome, 2006.
- GEARY, P. **The myth of Nations – medieval origins of Europe**. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Giustizia (La) nell'Alto Medioevo (secoli V-VIII)**, **Settimane** 42, t. I e II. Spoleto: CISAM, 1995.
- GOFFART, W. From *Historiae* to *Historia Francorum* and back again: aspects of the textual history of Gregory of Tours. In NOBLE, T. F.X., CONTRENI, J.J. **Religion, culture and society in the early middle ages – studies in honor of Richard E. Sullivan**. Michigan: Kalamazoo, Western Michigan University, 1987, pp. 55-76.
- GOFFART, W. **The narrators of barbarian history (A.D. 550-800)**: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon. Princeton : Princeton University, 1988.
- GUILLOT, O. “Assassin des pauvres” Une invective pour mieux culpabiliser les usurpateurs de biens d'église, aidant à restituer l'activité conciliaire des Gaules entre 561 et 573. **Arcana Imperii (IVe- XIe siècle)**. Recueil d'articles. Limoges: Pulim, 2003.
- GUILLOT, O. **Arcana imperii (IVe- XIe. Siècle) – Recueil d'articles**. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, 2003. (Cahiers d l'Institut d'Anthropologie Juridique 10).

- GUILLOT, O. La justice dans le royaume franc. **(La) Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)**, t. 1, Settimane XLII, Spoleto, It.: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 1995 pp. 653-730.
- GUILLOT, O., SASSIER, Y. **Pouvoirs et institutions dans la France médiévale** – des origines à l'époque féodale. t. 1. Paris: Armand Colin, 1994.
- HALSALL, G. Social identities and social relationships in early Merovingian Gaul. In WOOD, I. WOOD, I. (ed.) **Franks and Alamanni in the Merovingian period** – an ethnographic perspective. Woodbridge, San Marino: The Boydell Press, 1998, pp. 141-175.
- HALSALL, G. The Preface to Book V of Gregory of Tours' Histories: its Form, Context and Significance. **English Historical Review**, v. 122, n. 496, 2007.
- HARRIES, J. Church and State in the Notitia Galliarum. **The Journal of Roman Studies**, v. 68, 1978, pp. 26-43.
- HARRIES, J. **Law and Empire in the Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HEINZELMANN, M. **Gregory of Tours** – History and society in the Sixth century. Cambridge, UK: Cambridge University Press: 2001.
- HEN, Y. The uses of Bible and the perception of kingship in Merovingian Gaul. **Early Merovingian Europe**, v.7, 1998, pp. 277-290.
- HILLGARTH, J. Historiography in Visigothic Spain. **(La) Storiografia Altomedievale** – Settimane XVII, t.1. Spoleto, It.: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 1970
- HUCK, O. La “création” de l'*audientia episcopalis* par Constantin. GUINOT, J.-N., e RICHARD, R. **Empire chrétien et Église aux IVe et Ve siècles**: intégration ou “concordat”. Paris: Les éditions du CERF, 2008, pp. 295-318.
- HUCK, O. Sur quelques textes “absents” du Code Théodosien: le titre CTh I, 27 et la question du régime juridique de l'audience épiscopale. CROGIEZ-PETREQUIN, S., e JAILLETTE, P. **Le Code Théodosien** – diversité des approches et nouvelles perspectives. Roma: École Française de Rome, 2009, pp. 37-59.
- HUMFRESS, C. **Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity**. Oxford, USA: Oxford University Press, 2007

- HUMMER, H. J. Franks and Alamani: a discontinuous ethnogenesis. In WOOD, Ian. (ed.) **Franks and Alamani in the Merovingian period** – an ethnographic perspective. Woodbridge, San Marino: The Boydell Press, 1998.
- ISLA FREZ, A. Las relaciones entre el reino visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI. **En la España Medieval**, nº. 13, 1990, pp. 11-32.
- JONES, A. H. M. **The Later Roman Empire, 284-602: a Social, Economic and Administrative Survey**. Baltimore, USA: Johns Hopkins University Press, 1986.
- KING, P.D. **Law and society in the Visigothic kingdom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980.
- LE JAN, R. La sacralité de la royauté mérovingienne. **Annales HSS**, nº 6, nov/dez 2003, pp. 1217-1241.
- LE JAN, R. Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IXe. siècle. **(La Giustizia nell'alto medioevo** (secoli V-VIII), Settimane XLII, t.2. Spoleto, It.: CISAM, 1995, pp. 47-90.
- LOSEBY, S. T. Gregory's Cities: Urban Functions in Sixth-century Gaul. In WOOD, I. (ed.) **Franks and Alamani in the Merovingian period** – an ethnographic perspective. Woodbridge, San Marino: The Boydell Press, 1998.
- MCKITTERICK, R. Knowledge of canon law in the Frankish kingdoms before 769: the manuscript evidence. **Journal of Theological Studies**, n. 36, v. 1, 1985, pp. 97-117.
- MENJOT, D. L'Espagne des Hispano-Romains et des barbares (409-569) e L'Espagne des Wisigoths: le royaume de Tolède (569-711). **Les Espagnes médiévales, 409-1474**. Paris: Hachette, 1996, pp. 8-38.
- MITCHELL, K. Saints and public christianity in the *Historiae* of Gregory of Tours. In NOBLE, T. F.X., CONTRENI, J.J. **Religion, culture and society in the early middle ages** – studies in honor of Richar E. Sullivan. Michigan: Kalamazoo, Western Michigan University, 1987, pp. 77-95.
- MURRAY, A. C. Immunity, nobility, and the edict of Paris, **Speculum**, vol. 69, nº 1, 1994, pp. 18-39.

- MURRAY, A. C. Post vocantur Merohingii: Fredegar, Merovech and “Sacral Kingship”.
MURRAY, A. C. (ed.) **After Rome's Fall**. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart. Toronto, 1998, pp. 121-152.
- MURRAY, A.C. **Germanic kingship structure. Studies in Law and Society in Antiquity and the Early Middle Ages**, Studies and texts 65, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1983.
- NIERMEYER, J.F. Gouvernés et gouvernants dans la monarchie franque. **Recueil de la Société Jean Bodin**, XXIII, Gouvernés et gouvernants. Bruxelles: s/ed.,1968, pp. 421-428.
- ORLANDIS, J. e RAMOS-LISSON, D. **El concilio III de Toledo e La obra constituyente del IV concilio de Toledo**. Historia de los concilios de la España Romana y Visigoda. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.
- ORLANDIS, J. **Estudios Visigóticos III** – El poder real y la sucesion al trono en la monarquía visigoda. Roma/Madrid: CSIC, 1962, p. 48 (Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16).
- PIETRI, L. Grégoire de Tours et la justice dans le royaume des Francs, In: **La Giustizia nell’Alto Medioevo (secoli V-VIII)**, *Settimane* 42, t. I. Spoleto: CISAM, 1995, pp.476-477.
- PONTAL, O. Les sources de l'histoire des conciles de la Gaule Mérovingienne. In CAVITET, B. **Mémoires de l'Academie Nationale des Sciéncies, Arts et Belles Lettres de Caen** – t. XXI. Caen: s/ ed., 1984.
- PRODI, P. **Uma história da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAPP, C. **Holy bishops in Late Antiquity**. Berkeley: University of California Press, 2005.
- ROUCHE, M. (ed.) **Clovis, histoire et mémoire**. Actes du colloque international d'histoire de Reims, 2 v. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1996.
- ROUCHE, M.; GILES, C. **Auctoritas** – Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot. Paris: Presses de l'Université Paris/Sorbonne, 2005.
- SASSIER, Y. **Royauté et idéologie au Moyen Âge**: Bas-Empire, Monde Franc, France (Ve.-XIIe siècle), Paris: Armand Collin, 2000.
- SCHMITT, J.-C. e OEXLE, G. (dir) **Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne**. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998). Paris: Publications de La Sorbonne, 2003.
- SENEILLART, M. **As artes de governar**. São Paulo: Editora 34, 2006.

- STOCKING, R. **Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633.** Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.
- THOMPSON, E. A. **Los Godos en España.** Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- THOMPSON, E.A. The Visigoths from Frigiterm to Euric. **Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte**, vol. 12, n.º 1 (Jan. 1963)
- ULLMAN, W. **Principios de gobierno y politica em la Edad Media.** Madrid: Revista de Occidente, 1971. (col. Biblioteca de politica y sociologia)
- VESSEY, M. The Origins of the Collectio Sirmondiana: a new look at the evidence. HARRIES, J., WOOD, I. (ed.) **The Teodosian Code.** New York: Cornell University Press, 1993.
- VISMARA, G. La giurisdizione civile dei vescovi nel mondo antico. **(La) Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)**, Settimane XLII, t.1. Spoleto, It.: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 1995, pp. 225-250.
- WALLACE-HADRILL, J.M. **Early Germanic Kingship in England and on the Continent.** Oxford: Oxford University Press, 1971.
- WALLACE-HADRILL, J.M. **The Long-Haired kings.** Toronto: University of Toronto Press, 1993 (1960).
- WEBER, M. **Economy and Society: an outline of interpretative sociology.** 2 v. ed. Guenther ROTH e Claus WITTICH; trad. inglês Efraim FISCHOFF. Berkeley: University of California Press, 1978.
- WERNER, K. F. **Les origines**, v. 1. França: Fayard, 1984. (Histoire de France)
- WERNER, K. F. **Naissance de la noblesse: l'essor des élites politiques en Europe.** Paris: Fayard, 1998.
- WOLFRAM, H. **History of the Goths.** tradução de Thomas J. Dunlap. Berkeley: University of California, 1990.
- WOOD, I. The Code in Merovingian Gaul *In* HARRIES, J., WOOD, I. (ed.) **The Theodosian Code**, pp. 161-177.
- WOOD, I. **The Merovingian kingdoms, 450-751.** London/New York: Longman, 1994.