

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Benjamim Oliveira da Rocha

**ENTRE SANTOS E REIS: AS HAGIOGRAFIAS DE SÃO NICÉCIO DE TRÉVERIS E
SÃO GERMANO DE PARIS COMO INSTRUMENTO LEGITIMADOR DO
PODER BISPAL NA GÁLIA DO SÉCULO VI**

Maceió/ AL

2019

Benjamim Oliveira da Rocha

**ENTRE SANTOS E REIS: AS HAGIOGRAFIAS DE SÃO NICÉCIO DE TRÉVERIS E
SÃO GERMANO DE PARIS COMO INSTRUMENTO LEGITIMADOR DO
PODER BISPAL NA GÁLIA DO SÉCULO VI**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Raquel de Fátima Parmegiani

Maceió/ AL

2019

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale – CRB4 - 661

- R672b Rocha, Benjamim Oliveira da.
Bispos e reis: as hagiografias de São Nicécio de Tréveris e São Germano de Paris como instrumento legitimador do poder bispal na Gália do século VI / Benjamim Oliveira da Rocha. – 2019.
117 f.: il.
- Orientadora: Raquel de Fátima Parmegiani.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2019.
- Bibliografia: f. 110-115.
Anexo: f. 116-117.
1. Germano, de Paris, Santo, 496.d.C-576.d.C. 2. Nicécio, de Tréveris, Santo, 513 d.C -566 d.C. 3. Merovíngios – Idade Média – História. 4. Igreja e Estado. I. Título.

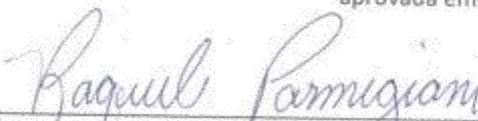
CDU: 929:235.3

Folha de Aprovação

BENJAMIM OLIVEIRA DA ROCHA

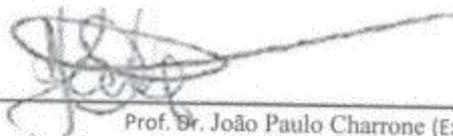
ENTRE SANTOS E REIS: AS HAGIOGRAFIAS DE SÃO NICÉCIO DE TRÉVERIS E SÃO GERMANO DE PARIS COMO INSTRUMENTO LEGITIMADOR DO PODER BISPAL NA GÁLIA DO SÉCULO VI^o

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas e aprovada em 15 de abril de 2019.



Prof.^a Dr.^a Raquel De Fátima Parmegiani (Orientadora)
Universidade Federal de Alagoas

Banca Examinadora:



Prof. Dr. João Paulo Charrone (Examinador Externo)
Universidade Federal do Piauí



Prof. Dr. Anderson da Silva Almeida (Examinador Interno)
Universidade Federal de Alagoas

*À minha família e à minha
namorada Sthylla Antão.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que contribuíram no decorrer desta jornada, em especialmente: A Deus, a quem devo minha vida.

À minha orientadora Profa. Dra. Raquel de Fátima Parmegiani, pelo acompanhamento por todos esses anos, por sua orientação e amizade.

À Pós-Graduação de História da Universidade Federal de Alagoas, na pessoa de sua coordenadora, Profa. Dra. Michelle Reis, pela acolhida. Ressaltando também a figura da servidora Luciana Alves.

Aos meus amigos de pós-graduação pelo companheirismo e disponibilidade para me auxiliar em vários momentos. Dando especial destaque para César L. Gomes, José Carlos Santos e Klíscia Mendes.

À minha família que sempre me apoiou nos estudos e nas escolhas tomadas. Em particular minhas mães Wauclébia Rocha e Wilma Rocha, meu irmão Samuel Rocha e minha namorada Sthylla Antão. Obrigado por ouvirem e lerem eu comentando sobre meu trabalho mesmo sem entenderem direito do que se travava. Amo vocês.

“Pesquisar é acordar para o mundo”.

(Marcelo Lamy)

RESUMO

O presente trabalho buscou investigar como se configuravam as relações entre o episcopado galo-romano e a realeza franca dentro dos textos hagiográficos Vida de São Nicécio de Tréveris e Vida de São Germano de Paris, escritas, respectivamente, pelo bispo Gregório de Tours e pelo poeta Venâncio Fortunato durante o século VI na região da Gália merovíngia. Tal análise é relevante, haja vista que é nítido a disputa entre esses entes pelo domínio do poder político nesse período. Como forma de ampliar sua fama, o episcopado galo-romano se empenhou em legitimar sua autoridade através das vidas de santo, empregando a memória dos bispos anteriores a eles, os atuais ocupantes das sés fomentaram a propagação do santo-bispo, o qual é caracterizado como uma figura político-religiosa em oposição as forças contrárias a Igreja e ao episcopado que se manifestam, principalmente, na forma de reis merovíngios.

Palavras-chave: Hagiografia; Merovíngios; Idade Média.

ABSTRACT

This study sought to investigate how they configured the relationship between the Gallo-Roman bishops and Frank royalty within the hagiographic texts *Life of St. Nitetius of Trier* and *Life of St. Germanus of Paris*, written respectively by Bishop Gregory of Tours and poet Venancio Fortunato during the sixth century in the Merovingian region of Gaul. Such an analysis is relevant, since the dispute between these entities by the domain of political power in this period is clear. As a way of increasing their fame, the Gallo-Roman episcopate was committed to legitimizing their authority through the lives of the saint, using the memory of the bishops who were before them, the present occupants of the sees fostered the propagation of the saint-bishop, which is characterized as a political-religious figure in opposition to the opposing forces of the Church and the episcopate which are manifested mainly in the form of Merovingian kings.

Keywords: Hagiography; Merovingians; Middle Ages.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – CONTEXTO HISTÓRICO	12
1.1. Bispos merovíngios e poder episcopal.....	12
1.1.1. A ascensão da figura do bispo.....	12
1.1.2. Formação episcopal e eleição.....	17
1.2. Formação de uma realeza merovíngia e poder régio.....	21
1.2.1. Arrombando os ferrolhos.....	21
1.2.2. Conflitos dentro realeza: guerras civis francas do sexto século.....	27
1.3. Episcopado <i>versus</i> Realeza?.....	31
CAPÍTULO 2 – HAGIÓGRAFOS E HAGIOGRAFIA	41
2.1. Testemunhas e testemunhos de um presente/ passado?.....	41
2.1.1. Gregório de Tours.....	46
2.1.2. Venâncio Fortunato.....	51
2.2. Santos intercessores: mortos para o mundo, renascidos para a vida eterna.....	60
2.2.1. Martírio e santidade.....	60
2.2.2. Um herói alcançável.....	62
CAPÍTULO 3 – (A FUNÇÃO DOS BISPOS NAS HAGIOGRAFIAS MEROVÍNGIAS	72
3.1. A figura do santo-bispo.....	72
3.2. A hagiografia como gênero.....	75
3.2.1. Virtudes.....	77
3.2.2. Milagres.....	84
3.3. Relações entre os bispos e monarcas merovíngios.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	108
ANEXOS	114

INTRODUÇÃO

As novas perspectivas historiográficas das últimas décadas do século XX que fomentaram uma busca por uma história-problema, trouxe impactos nos estudos relativos ao culto aos santos. Atualmente, as abordagens das hagiografias se inserem em um vasto leque de possibilidades, que incluem por exemplo a *história política e a história comparada*.

Tomando essas novas tratamento dos documentos hagiográficos, escolhemos no nosso estudo as vidas de santo dos bispos São Germano de Paris e São Nicécio de Tréveris, respectivamente escritas por Venâncio Fortunato e o bispo Gregório de Tours como objeto de análise, por serem documentos escritos por pessoas ligadas ao episcopado narrando a trajetória de vida de santos-bispos. Nosso objetivo nesse trabalho é entender como a promoção ao culto desses santos-bispos serviu para aumentar e demonstrar o poder do episcopado em relação ao poder dos reis merovíngios.

Ao analisarmos esses membros do episcopado na região da Gália notamos que, via de regra, eram oriundos das classes aristocráticas galo-romanas. Como o celibato ainda não era obrigatório, não era impossível encontrar na árvore genealógica de um bispo parentes próximos, como tios, primos, pais e irmãos ocupando a mesma função fosse na mesma sé ou em séis próximas. Formava-se o que veio a se denominar as famílias-bispais.

Após o assentamento dos povos germânicos e com a formação de uma dinastia merovíngia entre os francos, a influência política do episcopado galo-romano teria sofrido perdas perante a atuação de poder laico. Resta claro que os antônimos medievais Estado/Igreja¹ não dão conta da complexidade das relações sócio-políticas da época, tanto que nesse período diversas conexões são construídas entre a realeza merovíngia e os bispos². Todavia, algo que permanece latente nos indícios documentais é a existência de uma disputa pelo acúmulo de prestígio entre esses entes políticos. Essa hipótese se consolida ao tomarmos como viés teórico as ideias do sociólogo Bourdieu, principalmente, ao que se refere a *campo e poder simbólico*. No nosso trabalho tomamos o campo político-religioso como um espaço onde, anteriormente o episcopado exerceria domínio e que, com o assentamento dos reis francos os bispos passam pela perda dessa soberania. Tal fato, iniciaria várias disputas pelo

¹ Salientamos que na nossa concepção nesse trabalho, o termo Igreja, corresponde a uma instituição que está em fase de organização e formação, sendo constituída por comunidades locais que compartilham a mesma fé, cristã.

² SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a nova história política. In: *Revista Signum*, vol. 14, n. 1. pp. 92-102, 2013. pp. 98 e 99.

acúmulo de prestígio entre esses entes com o intuito de reafirmar suas autoridades como soberano no campo político.

Como exemplo temos a busca do episcopado galo-romano, durante os séculos V e VI, por uma menor interferência nos “negócios” da igreja local com os reis francos. O principal ponto de disputa eram os concílios merovíngios, cuja competência tanto para convocar, quanto para definir a pauta de debates estava a encargo dos monarcas.

Somente em meados da segunda metade do século VI, com a morte dos irmãos do rei franco Gontrão, é que os bispos da Gália viriam a gozar de uma maior liberdade e soberania para conduzir seus próprios concílios e debater os assuntos de seus próprios interesses. Essa mudança teve especial reflexo nos Concílios de Mâcon do mesmo período, que se caracterizaram por promulgar uma grande quantidade de cânones que visam a limitar o poder dos laicos e dos juízes civis e, estabelecer a autoridade dos bispos frente à todos os seculares e clérigos menores, além de ameaçar com a excomunhão aqueles que não contribuíssem com o dízimo.

Assim, tomando essas referências e visando refletir sobre a forma como a literatura hagiográfica serviu ao propósito de fortalecer o poder episcopal e ratificar seu domínio sobre a Gália Merovíngia, dividimos o nosso trabalho em três partes.

O objetivo do nosso Capítulo I está em entender como se formaram as diversas relações entre o episcopado galo-romano e os monarcas merovíngios na disputa por um maior acúmulo de prestígio sobre a população da região. Para isto, inicialmente apresentaremos a figura do bispo e do episcopado, procurando compreender sua função face a sociedade da Gália merovíngia, além de abordar questões como: as práticas usadas para a escolha dos bispos para as dioceses, a ascensão ao cargo episcopal e formação educacional dos membros do episcopado. Em seguida, observaremos como se deu o processo de assentamento e expansão dos francos com especial atenção ao desenvolvimento do poder real, assim como, abordaremos as guerras civis francas realizadas pelos reis merovíngios durante o sexto século.

No Capítulo dois, nosso intento é tanto trazer os perfis dos autores de nossas fontes, demonstrando que são pessoas ligadas diretamente ao episcopado galo-romano, quanto relacionar a origem do culto aos santos com o bispo. Para tanto, explicaremos o processo de formação no cristianismo da figura do santo e como este foi utilizado politicamente pelos membros do episcopado para retomar o prestígio desses na região da Gália.

No Capítulo três, nosso propósito buscar nas hagiografias elementos que visavam dilatar a fama do episcopado galo-romano e, conseqüentemente, proclamar uma superioridade

bispal em relação a realeza merovíngia, além de associar a ideia de santidade ao cargo de bispo. Dessa forma, à priori nos aprofundaremos na imagem do santo-bispo e trabalharemos a ideia da hagiografia como gênero. Isto posto, analisaremos as hagiografias dos santo-bispos Nicécio de Tréveris e Germano de Paris, examinando através da enumeração das virtudes, milagres, relações entre o episcopado e a os membros da realeza merovíngia, quais elementos os hagiógrafos inseriram na documentação que denotariam uma superioridade bispal em face dos reis francos.

CAPÍTULO 1

CONTEXTO HISTÓRICO

1.1. Bispos merovíngios e poder episcopal

1.1.1. A ascensão da figura do bispo

Tomando os textos bíblicos paulinos³, identificamos que as primeiras comunidades cristãs eram lideradas pelos *presbyteroi* (anciãos) sendo que, alguns desses grupos de anciãos eram comandados por *episkopoi*. O documento mais antigo que temos que traz uma organização dessas comunidades cristãs é a *Didache* do século I, nela encontramos a indicação de que os cristãos devem escolher entre si mesmos seus *episkopoi* e diáconos.

Só encontraremos a menção a presença de um único *episkopos* por comunidade nas cartas de Inácio de Antioquia da segunda metade do primeiro século. Segundo ele a harmonia dos grupos religiosos estaria vinculada à submissão dos cristãos à autoridade dos diáconos, dos presbíteros e do bispo. Todas as funções litúrgicas deveriam passar pela figura do bispo. A validade da celebração da eucaristia e do batismo dependiam da presença dele. Diferentemente da *Didache*, as Cartas de Inácio impõem uma hierarquia onde o *episkopos* seria o cargo máximo. É a partir desse ponto que o *episkopos* do cristianismo primitivo se converte no bispo como chefe de uma estrutura religiosa e com o sentido de monepiscopado⁴. Sucessivamente a expansão do próprio cristianismo, a autoridade do bispo e suas atribuições se ampliaram durante os séculos II e III.

Desse modo, tomando como viés teórico a *História da Igreja*⁵, percebemos que a denominada *Revolução Constantiniana* inaugurada pelo Édito de Milão (313) não foi o processo que conferiu legitimidade ao poder do bispo, que já exercia influência e funções administrativas na sua jurisdição⁶. O reconhecimento do cristianismo pelos imperadores romanos apenas teria sido um elemento a mais ratificando o papel e autoridade bispal já em

³ At. 20:28, 1 Pd. 2:25, Fl. 1;1, 1 Tm. 3:1-7 e Tt. 1:5-9.

⁴ RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley, Los Angeles, Cambridge: University of California, 2005. p. 25-27.

⁵ Corrente que “se destina ao estudo da instituição eclesiástica sem reservas apologéticas, triunfalistas ou teológicas” e se opõe ao viés teórico da História Eclesiástica. (SILVA, Paulo Duarte. A “Revolução Constantiniana” e o fortalecimento cívico episcopal: considerações historiográficas. In: *Revista Jesus Histórico*, v. 7, p. 53-69, 2014. p. 57).

⁶ BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 55.

vigor⁷. Da mesma forma, a fragmentação do Império Romano também contribuiu para a consolidação do poder do bispo.

A figura do bispo⁸, pois, reteve-se em centros populacionais, na maioria das vezes, exercendo sua jurisdição no território equivalente da administração laica, isto é, a maioria das sées episcopais ocupavam o mesmo espaço e divisão que as cidade galo-romanas.

Possuindo o dever de proteção para com a comunidade cristã a que estava vinculado, o bispo desfrutava de uma certa autonomia em relação a outros membros do corpo eclesiástico. Seu cargo lhe dava a legitimidade para ordenar seus sacerdotes, diáconos e diaconisas, consentir que novos membros se batizassem, que fossem excomungados aqueles cujas práticas não se enquadrassem dentro do ideal cristão, assim como também, exercer controle sobre as finanças da diocese.

Dessa forma, a era pós-Constantino se caracterizou como um período de institucionalização da Igreja cristã em formação e do clero, bem como, pela inserção dos bispos de forma mais significativa dentro da vida pública⁹. Segundo Ian Wood:

O status de um bispo não estava apenas ligado ao seu papel na definição da sociedade cristã e à sua monopolização de lugares e objetos sagrados, mas

⁷ LIZZI TESTA, Regina. The Late Antique bishop: image and reality. In: ROUSSEAU, Phillip (ed.). *A companion to Late Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 527.

⁸ É importante frisar que apesar de haver no imaginário coletivo uma fundamentação bíblica que legitima a existência dos bispos, este cargo não aparece no texto bíblico. Ele é construído por essa Igreja em formação, que ao traduzir os livros da sua língua original substituem cargos anciãos, presbíteros e guardiões pelo termo bispo (*episcopus*). “Segundo um costume do antigo Israel (Ex 18,13s; Nm 11,16; Js 8,10; 1Sm 16,4; Is 9,14; Ez 8,1.11, etc.) e do judaísmo (Esd 5,5; 10,14; Jt 6,16; Lc 7,3; 22,66; At 4,5, etc.; Josefo Fílon, etc.) as primeiras comunidades cristãs, tanto em Jerusalém (At 11,30; 15,2s; 21,18), como na Diáspora (At 14,23 20,17; Tt 1,5; 1Pd 5,1), tinham à sua frente um corpo de ‘presbíteros’ (anciãos, segundo o sentido etimológico) ou notáveis. Os ‘episcopos’ (etm.: ‘super-visores’, cf. At 20,28), que ainda não são ‘bispos’ e aparecem em relação particular com os ‘diáconos’ (Fl 1,1; 1Tm 3,1-13; Padres Apostólicos), parecem, em certos textos (Tt 1,5. 7; At 20,17. 28), praticamente idênticos aos ‘presbíteros’. Contudo, esse título, que se encontra no mundo grego, mas pode ser também de origem semítica (cf.: o *Mebaqqer* dos essênios; cf. Nm 4,16; 31,14; Jz 9,28; 2Rs 11,15. 18; 12,11, etc.), designa, em primeiro lugar, uma função, um ofício, ao passo que o título de ‘presbítero’ assinala um estado, uma dignidade. É possível que os episcopos fossem designados, eventualmente, no colégio dos presbíteros, para assumirem a responsabilidade de certos encargos executivos (cf. 1Tm 5,17). De qualquer modo, os presbíteros e episcopos cristãos não são apenas encarregados da administração temporal, mas também do ensino (1Tm 3,2; 5,17; Tt 1,9) e do governo (1Tm 3,5; Tt 1,7). Instituídos pelos apóstolos (At 14,23), ou por seus representantes (Tt 1,5), pela imposição das mãos (1Tm 5,22; cf. 1 Tm 4,14+; 2Tm 1,6), são revestidos de um poder de origem divina (At 20,28) e carismático (1Cor 12,28). Pouco a pouco, outros títulos análogos lhes foram sendo acrescentados: ‘presidente’ (Rm 12,8; 1Ts 5,12); ‘pastor’ (Ef 4,11), *hegoúmenos* (Hb 13,7. 17. 24). Esses chefes de comunidades locais são os antepassados dos nossos ‘presbíteros’ e ‘bispos’, e os ‘diáconos’ são os seus ministros. A passagem deste episcopo-presbítero para o bispo chefe único do colégio dos sacerdotes, tal como aparece claramente em Inácio de Antioquia, realizou-se pela transmissão a um só episcopo, em cada comunidade, dos poderes que exerciam, outrora, sobre diversas comunidades, os próprios apóstolos e depois seus representantes, tais como Tito e Timóteo”. (BÍBLIA. Português).

A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1995. p. 2237, nota de rodapé c).

⁹ SARRIS, Peter. Lay hostility to holy men and the church. In: SARRIS, Peter; DAL SANTO, Matthew; BOOTH, Phil (Ed.). *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissentin Early Medieval Christianity*. Leiden: Brill, 2011. p. 02.

também tinha base em direitos e obrigações legalmente conferidos que datam do final do período romano. Muitos destes foram ligados com tradições de cuidado pastoral que já existiam na Igreja Primitiva. Preocupação pelos pobres e distribuição de esmolas, responsabilidade pelas viúvas e órfãos, e também pela visitação daqueles que estão na prisão, todos os que vieram a ser reconhecidos como estando dentro do alcance da Igreja em textos legais, derivados do Novo Testamento. A importância dessas funções foi reforçada pelas invasões bárbaras do século V¹⁰.

Com o processo de assentamento dos povos germânicos no quinto século, as questões administrativas locais se modificaram e o bispo, como chefe do clero local, recebeu novas atribuições. Além de fazerem o papel de alimentarem os famintos e libertarem os prisioneiros, os bispos da região da Gália aproveitaram a situação para o exercício do cuidado pastoral¹¹. Ademais, funções relativas a justiça, como *defensores* e juízes, também foi desempenhada por eles. Segundo Peter Brown o exercício da magistratura por parte dos membros do episcopado era algo que já havia sido legitimado desde o imperador Constantino¹². Ian Wood estabelece que:

Uma vez administradores, esses homens [bispos] estão bem posicionados para executar as funções temporais a partir de suas sé. Eles também estavam admiravelmente equipados para atuar como juízes nos casos que caíam sob a sua alçada, embora estivessem preocupados, em grande parte, com as disputas envolvendo os clérigos. Os bispos estavam envolvidos em outras ações judiciais, mas na maioria das vezes era como pacificadores não oficiais, seguindo a ordem do evangelho, e não como juízes oficiais. Constantino, o Grande, é verdade, deu aos bispos um papel mais substancial na administração da justiça, mas isso foi reduzido durante o quarto e o quinto séculos. Mesmo assim, muitos bispos continuaram a possuir conhecimentos jurídicos, e não é de surpreender que eles tenham feito uso de seus conhecimentos. O mesmo aconteceu com seus sucessores merovíngios. O bispo do sexto século de Le Mans, Badegisel, que tinha sido o *maior* do palácio, fez isso em seus próprios interesses, aproveitando a propriedade de outros, incluindo a de seus parentes.¹³

¹⁰ “A bishop's status was not only connected to his role in defining Christian society and to his monopolization of holy places and objects, but also based on legally conferred rights and obligations dating from the late Roman period. Many of these were connected ultimately with traditions of pastoral care which already existed in the Early Church. Concern for the poor, and the distribution of alms, responsibility for widows and orphans, and also the visitation of those in prison, all of which came to be recognized as being within the purview of the Church in legal texts, derived from the New Testament. The importance of these functions was enhanced by the barbarian invasions of the fifth century”. (WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms*. London: Longman, 1999. p. 75).

¹¹ *Idem*.

¹² “Constantino esperava que o bispo actuasse como juiz e árbitro exclusivo nos problemas entre cristãos, e até entre estes e não cristãos. A litigação civil normal tornara-se proibitivamente cara; em resultado disso, o bispo, já considerado como o juiz do pecado entre os crentes, transformou-se no *Provedor de Justiça* da comunidade local no seu conjunto”. (BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 57.)

¹³ “As one-time administrators these men well-placed to run the temporal aspects of their sees. They were also admirably equipped to act as judges in those cases which fell under their purview, although these were concerned largely with disputes involving churchmen. Bishops were involved in other law suits, but more often than not

Dessa forma, na vacância do cargo administrativo, o bispo assumiu as funções que anteriormente eram de encargo de juízes laicos, expandindo o seu controle e exercendo poder não só sobre aqueles que estavam sob a influência de seu ofício como religioso, mas também sobre todos que estavam ante sua jurisdição como juiz. De acordo com Pierre Riché:

Apesar de tudo o que liga a Igreja à recordação do Império, ela vai, no entanto adoptar a sua organização às sociedades bárbaras. Essa adaptação será favorecida pelo papel importante que desempenha o bispo nessa época. Livre da tutela imperial, ele continua a ser muitas vezes, nas cidades cercadas ou conquistadas, a única autoridade política: pela sua cultura, que permanece romana, pela sua influência espiritual e pelo seu realismo, impõe-se aos chefes germânicos que aceitam tratar com ele¹⁴.

A partir desses fatores, a figura de bispo tornou-se suficientemente poderosa para ampliar seu poder sobre os laicos. Os bispos receberam subsídios e isenções imperiais tal como estava antes reservados aos governadores provinciais. Destacamos que o aumento do poder dessa figura eclesiástica, coloca-a no papel de mediadora nessa sociedade em transformação.

A autoridade e influência atreladas ao cargo de bispo dentro das comunidades locais, atraíram a atenção da aristocracia. É importante mencionar que havia uma competição entre as camadas mais altas pelo preenchimento das vagas de cargos públicos. Assim, a função episcopal se apresentou como uma oportunidade para aqueles que desejavam exercer um ofício de cunho público¹⁵. Ser bispo era uma ótima posição social, no entanto, na Gália Merovíngia o envolvimento de alguns membros do episcopado na corte, assim como a escolha para tais cargos acarretou diversos conflitos entre os candidatos, que envolviam assassinato e homicídio¹⁶. Como nos atesta Patrick Geary:

Tais dinastias episcopais refletiam tanto o poder dos bispos de influenciar a nomeação de seus sucessores e as redes, geralmente se estendendo gerações atrás, unindo as famílias senatoriais através da Gália. O controle das sedes episcopais era um dos principais objetivos nas estratégias familiares, e a competição entre famílias senatoriais poderia ser cruel e mortal. [...] Tais

this was as unofficial peacemakers, following the gospel injunction, rather than as official justices. Constantine the Great, it is true, gave the bishops a more substantial role in the administration of justice, but this was reduced during the fourth and fifth centuries. Nevertheless, many bishops continued to possess legal expertise, and it is not surprising that they made use of their knowledge. So too did their Merovingian successors. The sixth-century bishop of Le Mans, Badegisel, who had been *maior* of the palace, did so in his own interests, seizing the property of others, including that of his relatives". (WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms*. London: Longman, 1999. p. 76).

¹⁴ RICHÉ, Pierre. *As invasões bárbaras*. Lisboa: Europa-América, 1981. p. 113.

¹⁵ RUCHESI, Fernando C. El obispo y sus roles públicos em la Galia Merovingia: designación, funciones y su alcance em los siglos VI y VII d.C. In: *Revista Signum*, 2012, vol. 13, n. 1, 2012. p. 73.

¹⁶ SARRIS, Peter. Lay hostility to holy men and the church. In: SARRIS, Peter; DAL SANTO, Matthew; BOOTH, Phil (Ed.). *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissentin Early Medieval Christianity*. Leiden: Brill, 2011. p. 02.

complexas rivalidades familiares focavam no ofício de bispo, porque era um prêmio pelo qual valia a pena lutar. O controle dos principais bispados era a chave para o poder regional continuado dos parentes. Isso também proporcionava grande riqueza¹⁷.

Assim, em um contexto político de desestabilização administrativa, a aristocracia galoromana preencheu o vácuo de poder local por meio do bispado. Apesar do fator socioeconômico não aparecer como prerequisite, o que se desprende do cenário da Gália durante o sexto século, é de que quase a totalidade dos bispos eram provenientes da mais alta aristocracia, o que até o IV século era algo completamente incomum. Claudia Rapp nos explica que:

Nenhum dos textos normativos da igreja, nem as ordens da igreja primitiva, nem os cânones dos sínodos e concílios, emitiram quaisquer recomendações específicas para o contexto social ou riqueza pessoal de candidatos adequados para o clero, incluindo o episcopado. Um fundo social humilde nunca foi, portanto, um obstáculo oficial à nomeação no clero, e sabemos de funcionários públicos eclesiásticos que haviam sido artesãos e trabalhadores, até mesmo ex-escravos. Mas a evidência é irregular. Em primeiro lugar, a opacidade das fontes nos leva a questionar se um *sacerdos* ou *hiereus* de origem humilde realmente adquiriu a posição do episcopado.¹⁸

Desse modo, temos na Gália do sexto século uma ampla quantidade de membros da aristocracia se juntando ao corpo episcopal, formando em alguns casos, verdadeiras famílias bispais, na qual os bispos eram substituídos por seus filhos, sucessivamente¹⁹. Este é inclusive

¹⁷ “Such episcopal dynasties reflected both the power of bishops to influence the naming of their successors and the networks, often stretching back generations, uniting senatorial families across Gaul. Control of episcopal sees was one of the major goals in family strategies, and the competition between senatorial families could be vicious and deadly. [...] Such complex family rivalries focused on the office of bishop because it was a prize worth fighting for. Control of major bishoprics was the key to the continued regional power of the kindred. It also provided great wealth”. (GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. p. 98)

¹⁸ “None of the normative texts of the church, neither the early church orders nor the canons of synods and councils, issued any specific recommendations for the social background or personal wealth of suitable candidates for the clergy, including the episcopate. A humble social background was thus never an official obstacle to appointment in the clergy, and we know of ecclesiastical officeholders who had been artisans, craftsmen, and laborers, even former slaves. But the evidence is patchy. First of all, the opacity of the sources leaves us guessing whether a *sacerdos* or *hiereus* of humble background had indeed acquired the rank of the episcopate.”.

¹⁹ O mesmo fato acontecia na região da Hispânia visigótica: “Outro aspecto a considerar diz respeito às formas de apropriação dos cargos eclesiásticos. Apesar da frequência com que eram realizadas as sucessões por linha de descendência direta entre aqueles que ocupavam uma dada função episcopal ou abacial, a preservação das mesmas no âmbito de uma família criava situações hereditárias de fato, gerando condições favoráveis à definição de linhas sucessórias mais precisas. Na Hispânia visigótica, algumas famílias tiveram membros seus ocupando, concomitantemente, várias sés episcopais, como no caso referido por Santo Isidoro, de quatro irmãos que, em meados do século VI, exerceram o episcopado em Valência, Urgel, Barcelona e Huesca. Por esta mesma altura, ocorreu também, como referi anteriormente, um caso documentado de sucessão realizada de tio e sobrinho na sé de Mérida. A igreja metropolitana hispalense foi ocupada, da segunda metade do século VI à primeira do VII, sucessivamente, pelos dois irmãos de Sevilha, Leandro e Isidoro, que tiveram uma irmã abadessa e outro irmão que foi bispo de Eciija”. (BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Assim na Terra como no Céu: paganismo,*

caso de um dos autores das hagiografias que estamos trabalhando, o *episcopus* Gregório de Tours²⁰ (538/539 – 594).

Essa relação entre episcopado e aristocracia era tão forte na Gália que, conforme abordaremos à posteriori, a origem nobre dos bispos aparecia nas hagiografias dos santos-bispos quase que como uma regra.

Em síntese, concluímos que com o processo de assentamento dos povos germânicos e na ausência de representantes do Império, a Igreja cristã, na figura de seu episcopado, uniu suas funções pastorais com atividades outrora exclusivamente públicas. Os bispos desse período, haja vista as atividades que exerciam, seriam o equivalente ao cargo de governador ou administrador civil²¹. Assim, com a transformação do cargo de bispo em um ofício público – e tendo em vista o prestígio de tal posto frente a população em geral –, a aristocracia galoromana cada vez mais foi se inserindo por meio do bispado nos quadros da Igreja.

1.1.2 Formação episcopal e eleição

O trajeto dos rapazes que almejavam se tornarem membros do episcopado, passava, geralmente, pela educação ofertada por um parente próximo que já era bispo. Contudo, normalmente, a instrução educacional era mais voltada para a tradição latino tardia do que para o estudo teológico ou ascético e espiritual. Usualmente, os bispos que haviam tido uma educação com aprofundamento teológico e ascético eram oriundos de uma igreja monástica.

Uma boa educação para os candidatos aos bispados se dividia entre dois grupos. O primeiro seria formado por jovens não oriundos de mosteiros que recebiam educação de um parente já bispo. Estudava-se essencialmente o latim tardio²², aprendendo-se pouco sobre assuntos espirituais, teológicos e ascéticos. No segundo grupo de candidatos encontrar-se-iam os que tinham uma origem numa igreja monástica cuja educação teria uma fundamentação sólida na teologia que se combinava com a instrução geradora de habilidades nos campos

cristianismo, senhores e camponeses na Alta Idade Média Ibérica (séculos IV-VIII). São Paulo: Edusp, 2013. pp. 105 e 106.).

²⁰ BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2010. p. 69.

²¹ RUCHESI, Fernando C. El obispo y sus roles públicos em la Galia Merovingia: designación, funciones y su alcance em los siglos VI y VII d.C. In: *Revista Signum*, 2012, vol. 13, n. 1, 2012. p. 79.

²² “É a língua latina do período depois do latim clássico, visto principalmente no final do Império Romano do Ocidente e escritos patrísticos de cerca de 200-600 d.C.”. (Late Latin. Dicionário online do Collins. Disponível em: <<https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/late-latin>>. Acesso em 07 março 2019).

administrativos e da política²³. Falando sobre a educação monástica em Lérins, Peter Brown escreveu que:

Era uma *Ilha de Circe* de onde os jovens de famílias nobres saíam transformados. Muitos dos que procuraram a ilha não ficaram durante muito tempo; ressurgiram dentro em pouco, depois de adquirirem o verniz da disciplina ascética, como bispos espalhados por toda a Provença. Uma sucessão de bispos de Arles, em particular Hilário (430-449), e mais tarde Cesário, transformaram esta cidade no centro do governo romano na Gália, na colônia de Lérins.

[...]

A disciplina monástica de Lérins fora pensada para eliminar definitivamente nos jovens de famílias nobres, quaisquer veleidades de orgulho mundano. [...] A transformação da ordem antiga começava pelo corpo. Depois de o corpo perder, em todos os sentidos as características aristocráticas – de o cabelo luxuriante ser cortado curto, de o rubor da boa vida ser eliminado pelo jejum penitente, de o olhar orgulhoso e o passo altaneiro do chefe “natural” da sociedade gaulesa serem contrariados pela disciplina monástica da humildade – tornava-se capaz de uma renovada acção pública²⁴.

Durante o sexto século a posição de conde²⁵ foi uma das formas mais comuns de os futuros bispos exercerem atividades administrativas a fim de obterem experiência para o episcopado. Apesar do conde ser uma figura importante dentro do governo das cidades, o cargo de bispo era considerado superior em prestígio²⁶.

Temos pois que, o bispo ideal poderia ser identificado, resumidamente, pelas seguintes características: advir de uma família de alto nível social, receber uma boa educação e ter experiência administrativa.

No que concerne aos bispos que habitavam a região da Gália no século VI conseguimos dividí-los e classificá-los em três grupos distintos. O primeiro grupo seria constituído por aqueles celibatários que entraram na vida episcopal após um período de vida monástica, chamados monges-bispos; o segundo, composto por aqueles que também são celibatários, mas não foram monges; e o terceiro, formado por clérigos que já eram casados²⁷ quando ordenados bispos e que deveriam contrair o voto de continência sexual²⁸.

²³ GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. pp. 128 e 129.

²⁴ BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Editora: Jorge Zahar, 1990. p. 83.

²⁵ Anteriormente denominada *comes* no Império Romano, essa função foi assimilada pelos reis francos, sendo um cargo de proximidade com a realeza franca que conferia ao conde autoridade militar e judicial. (GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. p. 94).

²⁶ *Ibidem*. pp. 130-132.

²⁷ Ver 1 *Tm.* 3:2; *Tt.* 1:6.

²⁸ BRENNAN, Brian. “Episcopae”: bishop’s wives viewed in sixth-century Gaul. In: *Church History*. V. 54, n. 3, set, 1985, pp 311-323.

Apesar da figura dos monges-bispos ser uma realidade comum no sexto século, devemos ter em mente que de forma separada as atividades exercidas por membro do episcopado e de um monge ou abade são antagônicas, haja vista que enquanto o primeiro estaria inserido no mundo de forma ativa exercendo uma função pública e política o segundo havia se recluso em um mosteiro evitando contato com as coisas mundanas. Com isso, um verdadeiro paradoxo nos é posto, tendo em vista que, distintivamente, em relação aos outros tipos de bispos, o bispo-monge é uma figura *sui generis*, pois apesar de ter renunciado anteriormente as coisas mundanas, após ser eleito como membro do episcopado se volta novamente para os problemas do mundo²⁹. Para essa possibilidade ser habitual no século VI, alguns conflitos internos da Igreja tiveram que ser travados no final IV e primeira metade do V.

Enquanto permanecia no mosteiro, o futuro bispo buscava diariamente e de forma constante se submeter a vontade do divino e tentaria alcançar na Terra o que seria mais próximo da santidade, para tanto, ele se mortificaria e faria uso da ascese, se aproximando do ideal de santidade dos eremitas, que foi “exportado” para o Ocidente. Assim, haveria nele uma vida de dedicação, consagração e contemplação por intermédio da oração, vigília e jejuns, numa busca de intimidade com Deus, além de, viver uma vida de renúncia corporais, como já citamos anteriormente.

A primeira crítica passaria pela falta de qualificação e experiência que um bispo-monge teria, haja vista que haveria o costume em algumas cidades de monges ascenderem ao episcopado de forma direta. Para Sirício (334 – 399), bispo de Roma, deveria haver um respeito a evolução hierárquica clerical. Sobre essa controvérsia David G. Hunter explica que:

O principal ponto da legislação de Sirício era sustentar que a sequência normal de promoção clerical deveria ser respeitada. Em outras palavras, a profissão monástica era considerada essencialmente irrelevante para o cargo administrativo. Como Sirício escreveu em sua carta a Himerius, os monges "não deveriam ascender à elevada dignidade do episcopado em um único salto". É importante ver a legislação de Sirício no contexto do final do século IV. Se suas restrições ao recrutamento de clérigos tivessem sido cuidadosamente aplicadas, dois dos mais proeminentes bispos ascetas de seu tempo - Ambrósio de Milão e Martin de Tours - não teriam sido elegíveis para o episcopado! Claramente, Sirício não era amigo do modelo emergente do bispo-monge. Em sua opinião, a prática do celibato ou de outras formas

²⁹ Segundo John Kitchen: “A Merovingian saint is usually upper class and in a position of power, most often a bishop, sometimes an abbot, but rarely a recluse living an ascetic life detached from an urban center or some form of ecclesiastical organization”. (KITCHEN, John. *Saints’ lives and the rhetoric of gender: male and female in Merovingian hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 47).

de renúncia ascética não era um substituto para o trabalho do indivíduo através das fileiras da hierarquia clerical.³⁰

Os adeptos dessa corrente esperavam que os monges seguissem a mesma preparação que os outros candidatos, passando pelos níveis do baixo clero (exorcista, leitor, acólito e subdiácono) para então galgar após os 30 anos de idade, sequencialmente, a função de diácono, presbítero e, por fim, bispo³¹.

A segunda crítica ao monge-bispo partiu da figura de São Jeronimo (347 – 420), pela razão geral de que o dever que o clero regular tinha dentro da sociedade era diferente do dos monges. Estes não deveriam estar submetidos aos conflitos do mundo que o cargo episcopal acarretava.

Apesar dessas opiniões contrárias, o bispo com viés ascético se tornou cada vez mais uma realidade presente no meio bispal. A combinação de poder episcopal e virtudes ascéticas se tornou uma das fórmulas mais utilizadas após o processo de assentamento dos povos germânicos³². Outrossim, a formação desses reinos germânicos e relações entre episcopado e realeza será responsável pela manutenção da eleição de monges-bispos.

Conforme já explicamos, os requisitos do candidato ao cargo de bispo giravam em torno do nascimento em uma família pertencente a aristocracia, de receber uma boa educação e ter tido alguma experiência administrativa. Contudo, para que se adquirisse o título de bispo fazia-se necessária, primeiramente, a vacância de uma sé, a realização de uma eleição e, posteriormente, a consagração do eleito como novo membro do episcopado.

Nesse período já havia se firmado a tradição cristã de que, com a morte do bispo local, sua sucessão deveria ser feita por um bispo que fosse eleito pelo clero e pelo povo. Todavia, é necessário explicar que quando se fala em clero, na verdade prática quer se dizer

³⁰ “The primary point of Siricius's legislation was to maintain that the normal sequence of clerical promotion should be respected. In other words, monastic profession was deemed essentially irrelevant to clerical office. As Siricius wrote in his letter to Himerius, monks "should not ascend to the lofty dignity of the episcopacy at a single leap." It is important to view Siricius's legislation within its late fourth-century context. If his strictures on the recruitment of clerics had been carefully enforced, two of the most prominent ascetic bishops of his day—Ambrose of Milan and Martin of Tours—would have been ineligible for the episcopate! Clearly, Siricius was no friend of the newly emerging model of the monk-bishop. In his view, the practice of celibacy or other forms of ascetic renunciation was no substitute for working one's way through the ranks of the clerical hierarchy”. (HUNTER, David G. Rereading the jovinianist controversy: asceticism and clerical authority in late ancient Christianity. In: MARTIN, Dale B.; MILER, Patricia Cox (edit.). *The cultural turn in late ancient studies: gender, asceticism, and historiography*. Durham and London: Duke University Press, 2005. pp. 121 e 122).

³¹ SÁGHY, Marianne. The monk and the world: ascetic and episcopal power in the West. In: *Church, society and monasticism: acts of the International Symposium, Rome, May 31 - June 3, 2006; study days promoted and organized by the Monastic Institute of the Faculty of Theology in the Pontifical Athenaeum S. Anselmo*. p. 318. Disponível em: < https://www.academia.edu/6430083/THE_MONK_AND_THE_WORLD_ASCETIC_AND_EPISCOPAL_POWER_IN_THE_WEST>. Acesso em 05 de dezembro de 2018.

³² *Ibidem*. p. 322.

arquidiácono³³ e, quando se cita o povo, de fato seria a aristocracia senatorial³⁴, conforme nos aduz Patrick J. Geary:

A tradição demandava que o bispo fosse eleito pelo "clero e povo" da diocese. Na prática, provavelmente nunca foi assim que a maioria dos bispos foram selecionados, embora no isolamento da Gália romana tardia, algo semelhante a esta fórmula provavelmente foi seguido, se pelo "clero" se refere principalmente ao arquidiácono e ao "povo", a aristocracia o senatorial. Após o estabelecimento do reinado franco, um novo elemento foi introduzido, ou melhor, reintroduzido – a aprovação do rei. Assim, no século VI, os elementos que se combinavam para selecionar o novo bispo eram o rei, o clero diocesano e a aristocracia.³⁵

Ademais, pelo excerto acima compreendemos que a tradição cristã da eleição do bispo na Gália Merovíngia recebeu mais um elemento: era necessário o aval real. Apesar dos concílios de Orléans (533, 538, 549), Clermont (535) e Paris (561/ 2) requerem que os bispos não fossem escolhidos pelos reis merovíngios e, mesmo após alguns membros do episcopado terem em vida usado suas autoridades para decidirem os futuros herdeiros de suas sés, até o final do século VII a palavra final era dada pelo monarca³⁶.

Esse vai ser o caso dos santos das hagiografias que estamos trabalhando. Tanto São Nicécio de Tréveris (513 – 563/6) quanto São Germano (490 – 576) aparecem na documentação hagiográfica como tendo sido escolhidos a dedo, respectivamente pelos reis Teodorico I (487 – 533/ 534) e Childeberto I (496 – 558).

1.2 Formação de uma realza merovíngia e poder régio

1.2.1 Arrombando os ferrolhos

³³ “O arquidiácono era a figura mais importante na corte do bispo, controlando os temporais da diocese e em geral administrando a diocese para o bispo”. (GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. p. 128).

³⁴ Durante a vigência do Império Romano, a aristocracia senatorial sempre foi a classe social mais elevada. Segundo Brian Brennan a figura da aristocracia senatorial na Gália do sexto século, apesar de estar ligada a tradição romana e a questões hereditárias, pode também estar vinculada a uma mobilidade ascendente dentro das camadas sociais. O autor ainda sugere que o destaque da origem senatorial de forma reiterada por parte do bispo Gregório de Tours foi uma forma de dar importância a um cargo que durante o final do século VI vai progressivamente perdendo espaço para uma nobreza emergente que serve de forma direta os reis francos. (BRENNAN, Brian. Senators and social mobility in sixth-century Gaul. In: *Journal of Medieval History*. V. 11, 1985, pp 145-161).

³⁵ “Tradition demanded that the bishop be elected by the "clergy and people" of the diocese. In practice this was probably never how the majority of bishops were selected, although in the isolation of late Roman Gaul, something akin to this formula was probably followed, if by "clergy" one means primarily the arch deacon and by "people" the senatorial aristocracy. Following the establishment of the Frankish kingship, a new element was introduced, or rather reintroduced-the approval of the king. Thus, in the sixth century the elements combining to select the new bishop were king, diocesan clergy, and aristocracy.” (GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. p. 133).

³⁶ WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms*. London: Longman, 1999. p. 78.

Partindo da ideia de *campo* proposta por Bourdieu³⁷ de que esse seria um espaço onde um dominante teria pré-estabelecido algumas regras de dominação, percebemos que a aristocracia galo-romana, mais especificamente seu episcopado, teria até o momento do assentamento e formação dos reinos germânicos, sido o agente dominante do campo religioso e político na região da Gália. Todavia, como Bourdieu explica: “[...] sabemos que em qualquer campo descobriremos uma luta, cujas formas específicas terão de ser investigadas em cada caso, entre o novo que entra e tenta arrombar os ferrolhos do direito de entrada e o dominante que tenta defender o monopólio e excluir a concorrência³⁸”.

Dessa maneira, conseguimos perceber que o assentamento dos povos francos³⁹ somado com a coroação de Clóvis (466 – 511), após a morte de seu pai Childerico I (436 – 482) no final do século V, colocou o espaço da Gália no século VI como um local de disputa entre a realeza merovíngia (aristocracia franca) e o episcopado local (aristocracia galo-romana).

A “invasão” franca no campo político na região se deu, inicialmente, através da unificação tribal. Apesar de serem reconhecidos como “francos”, estes, inicialmente, não constituíam uma unidade tribal. O poder real franco seria, antes do século VI, portanto, dividido entre alguns monarcas que extrairiam de sua linhagem nobre a legitimidade para governar cada um em sua respectiva “tribo”⁴⁰. Assim, somente após um processo de expansão territorial, idealizado por Clóvis – que culminou com a morte de outros chefes francos (seus parentes) que fizeram frente ao seu governo –, que temos a formação da dinastia merovíngia, consolidando o seu poder e de seu reinado, principalmente, no Norte da Gália.

Em consequente, o projeto expansionista do reino franco se deslocou de dentro do reino franco para os reinos circunvizinhos: Burgúndio, Turíngio, Visigodo, Ostrogodo, Godo e Bávaro. Enquanto que em alguns casos houve uma aglutinação de todo o espaço territorial do reino, como na região da Turíngia⁴¹, em outros casos houve a assimilação de apenas parte

³⁷ BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades do campo. In: _____. *Questões de sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003. pp. 119-126.

³⁸ BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades do campo. In: _____. *Questões de sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003. p. 119 e 120.

³⁹ No que concerne a expressão “francos”, segundo nos relata Edward James, a encontramos pela primeira vez em fontes romanas na segunda metade do século III. Eles e outros grupos étnicos que seriam responsáveis pela fragmentação do Império no Ocidente no século V já vinham sendo nomeados e citados em fontes romanas desde o terceiro século. (JAMES, Edward. *The Franks*. Great Britain: Basil Blackwell, 1988. p. 35).

⁴⁰ FREITAS, Edmar Checon de. *Dos reis cabeludos ao rei santo: monarquia e religião na Gália merovíngia*. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/541/466>>. Acessado em 01 de novembro de 2017. p. 66.

⁴¹ A Turíngia é a região de onde Santa Radegunda (518 – 587), era originária e princesa. Ela teve uma hagiografia escrita pelo nosso hagiógrafo Venâncio Fortunato. Foi em um ataque a essa região que, no século VI, os príncipes merovíngios Clotário I (498 – 561) e Teodorico I (485 – 533/ 534) derrotaram os soldados do

do território, como o espaço da Aquitânia do reino visigodo. Curiosamente, a maioria das invasões francas nos reinos ao redor se deu naqueles que estavam de alguma forma ligados a realza merovíngia pelo casamento, como no caso do Reino Burgúndio de onde viera a princesa Clotilde (475 – 545) para se tornar consorte do rei franco Clóvis. Sobre o expansionismo franco Raymond Van Dam explica que:

Mesmo que os merovíngios estivessem vinculados pelo casamento com muitos de seus vizinhos bárbaros, eles geralmente também lutavam contra eles; assim como Clóvis havia estabelecido a dinastia da família assassinando seus parentes francos, seus sucessores, frequentemente, expandiam seus reinos à custa de seus novos parentes não-sanguíneos. O casamento com um merovíngio era mais um sinal para a guerra do que uma garantia de paz⁴².

No âmbito interno do reino franco, conseguimos perceber que, preliminarmente, os francos absorveram as ideias político-administrativas do Império Romano gerando uma continuidade do legado romano entre eles, mesmo com a subsequente desarticulação do Império no Ocidente. Os francos ao se assentarem na região da Gália teriam se dispostos como delegados da soberania do imperador. Comentando as relações entre os reis francos e os imperadores de Constantinopla, Marcelo Cândido da Silva manifesta que:

Além dos títulos usuais de “imperador” e “augusto”, Justiniano é chamado de “pai” em duas cartas que lhe foram enviadas pelo rei Teudoberto I. Entretanto, é na correspondência de Childeberto II que encontramos o maior número de referências filiais ao imperador. Primeiramente, em uma carta ao imperador Maurício, datada de 584, Childeberto II o chama de “pai”. Em outra carta, Childeberto se endereça a Teodósio, filho do imperador Maurício, e refere-se a esse último como “*sereníssimo príncipe do Império Romano nosso pai, nosso imperador*”. Essa situação, aliás, era reconhecida pelo próprio imperador: em carta a Childeberto, após tê-lo violentamente repreendido, Maurício o chama de “parente cristianíssimo e amantíssimo”. Essa “família dos reis” não era uma simples formalidade. Ela reunia os reis ocidentais reconhecidos pelo Império sob a autoridade de um imperador-pater, e assegurava ao rei franco uma forma sutil de soberania – e também de

exército túrquio e tomaram como cativos a santa e seu irmão. Após disputarem sobre quem desposaria a princesa, ficou determinado que essa futuramente casaria com Clotário I, o que de fato ocorreu. Radegunda permaneceu unida em matrimônio com o príncipe/ rei merovíngio até o momento em que seu irmão foi assassinado por seu esposo. Após tal fato se retirou para a vida monacal, onde permaneceu como monja até o fim de sua vida.

⁴² “Even though the Merovingians were related by marriage with many of their barbarian neighbours, they commonly fought with them too; just as Clovis had established the family dynasty by murdering his Frankish relatives, so his successors often expanded their kingdoms at the expense of their new in-laws. Marriage with a Merovingian was more of a signal for war than an assurance of peace”. (VAN DAM, Raymond. *Merovingian Gaul and the Frankish conquests*. In: FOURACRE, Paul (edit.). *The new Cambridge medieval history: volume I c. 500 – c. 700*. Cambridge: University Press, 2006. p. 201.)

legitimidade – que o ligava ao imperador e ao mundo romano por uma relação semelhante à existente entre pai e filho⁴³.

Dessa feita num primeiro aspecto, percebemos que a realeza merovíngia, inicialmente Clóvis e em seguida seus descendentes, se manifestou para a população galo-romana, não como uma ruptura com o mundo romano, mas sim como um prosseguimento da administração e política do Império. Podemos inferir que a promessa de tal continuidade objetivaria uma menor objeção no comando da região pelos francos⁴⁴.

Um dos casos mais emblemáticos foi a mudança de vestuário de Clóvis na cerimônia de Tours, em 508. O bispo Gregório de Tours descreve que o rei dos francos recebeu do imperador Anastácio (430 – 518) uma túnica púrpura e um diadema, os quais vestiu e saiu pela cidade montado em um cavalo, distribuindo ouro e prata aos que por ele passavam⁴⁵. Conforme explicamos acima, para além de haver uma relação de permanência de estruturas do mundo romano dentro da Gália, existia também uma relação hierárquica entre o Imperador e *rex Francorum* (rei Franco). Conforme explica Edward James: “a aceitação de Galo-Romanos dos Francos como herdeiros de Roma é talvez o principal segredo do sucesso franco”⁴⁶. Com isso, a realeza merovíngia se aproximaria, principalmente, da aristocracia galo-romana laica que, almejava manter seus cargos e privilégios mesmo sob o comando dos francos.

Outro aspecto que veio a contribuir para o fortalecimento do poder político dos reis merovíngios na região da Gália se deu no campo religioso, com o batismo de Clóvis em 496⁴⁷. Anteriormente, mantendo relações com o poder imperial e estando a ele subordinado, a igreja cristã da Gália, graças à conversão do monarca e unificação do reino franco, teria (?)

⁴³ SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 45.

⁴⁴ Ver: JAMES, Edward. *The Franks*. Great Britain: Basil Blackwell, 1988; GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988; WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms*. London: Longman, 1999; SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.

⁴⁵ GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. II, 38. p. 154.

⁴⁶ “The acceptance by Gallo-Romans of the Franks as the heirs of Rome is perhaps the main secret of Frankish success”. (JAMES, Edward. *The Franks*. Great Britain: Basil Blackwell, 1988. p. 84).

⁴⁷ É importante salientar que até esse momento Clóvis e os francos eram pagãos. A conversão compulsória dos habitantes em quase nada influenciou as práticas cotidianas do dia a dia. A prática de sacrifícios humanos ainda permanece no sexto século, por exemplo. Ele explica que: “Com efeito, são mais ou menos constantes as queixas dos bispos e dos clérigos sobre a manutenção das práticas pagas, no mínimo até o século X e com maior razão com relação a regiões como o norte Gália, a Frísia ou a Saxônia, recém-conquistadas. Um conjunto de práticas privadas assim se mantém quase intacto e durante mais de cinco séculos, sem levar em conta festas públicas pagãs como a de 1º de janeiro, que sobreviveu durante muito tempo”. (ROUCHE, Michel. *Alta Idade Média Ocidental*. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 504).

sido forçada a forjar uma relação mais próxima junto a realeza merovíngia. Segundo Étienne Delaruelle:

Até as vésperas de 476, a Gália fazia parte desse imenso organismo que era o Império Romano, onde o universo civilizado se confundia com o mundo cristão: a partir do século VI, ele se identificaria com o reino franco. Assim, as relações da Igreja com as autoridades públicas, que até então estavam ligadas no plano do Império, na maioria das vezes fora da Gália, surgirão dentro do próprio país, a qual essa unidade administrativa se tornou, por si só, uma unidade política.⁴⁸

No que concerne aos motivos que guiaram a conversão do rei franco - apesar do bispo Gregório de Tours indicar que esta seria uma necessidade espiritual somada a influência da rainha Clotilde e do bispo Remígio de Reims (437 – 533), o qual teriam encaminhado Clóvis a piscina batismal-, acreditamos que tal narrativa dos fatos não passaria em quase sua totalidade, de uma tentativa de montar um paralelismo vinculando a imagem de Clóvis com a do imperador Constantino⁴⁹. Ao nosso ver o ato do rei merovíngio estaria relacionado a uma preocupação em obter uma vantagem política contra os governantes arianos dos reinos vizinhos, portanto, seria um elemento mais político que religioso. Segundo Patrick J. Geary:

A religião do rei Franco era um componente integral da identidade e do sucesso militar de todo um povo, que tirava dele sua identidade e coesão. A conversão do rei necessariamente significou a conversão de seus seguidores. [...] E pequena surpresa que não só ele foi batizado, mas ao mesmo tempo foi batizado "mais de três mil de seu exército". No entanto, muitos francos seguiram seu rei até a fonte em que se batizou, a conversão era claramente

⁴⁸ Jusqu'à la veille de 476, la Gaule faisait partie de cet immense organisme qu'était l'Empire romain, où se confondaient l'univers civilisé et le monde chrétien : à partir du vie siècle elle va s'identifier avec le royaume franc : de ce fait, les rapports de l'Église avec les pouvoirs publics, qui jusque-là se nouaient sur le plan de l'Empire, le plus souvent en dehors de la Gaule, vont se poser à l'intérieur même du pays, qui d'unité administrative est devenu à lui seul une unité politique. (DELARUELLE, Étienne. *La Gaule chrétienne à l'époque franque, I L'époque mérovingienne II L'époque carolingienne*. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 38, n°131, 1952. p. 52).

⁴⁹ “A rainha ordenou então que Saint Remígio, bispo da cidade de Reims, fosse convocado em segredo. Ela implorou para que ele transmitisse a palavra da salvação ao rei. O bispo pediu a Clóvis que o encontrasse em particular e começou a exortá-lo a acreditar no verdadeiro Deus, Criador do céu e da terra, e a abandonar seus ídolos, que eram impotentes para ajudá-lo ou a qualquer outra pessoa. O rei respondeu: ‘Eu escutei você voluntariamente, pai santo. Permanece um obstáculo. As pessoas sob o meu comando não concordarão em abandonar seus deuses. Eu vou levar o que você acabou de me dizer a eles’. Ele organizou uma reunião com seu povo, mas Deus em seu poder o precedeu, e antes que ele pudesse dizer uma palavra todos os presentes gritaram em uníssono: ‘Vamos desistir de adorar nossos deuses mortais, rei piedoso, e estamos preparados para seguir o Deus imortal sobre quem Remígio prega’. Esta notícia foi relatada ao bispo. Ele ficou muito satisfeito e ordenou que a piscina batismal fosse preparada. As praças públicas estavam cobertas com panos coloridos, as igrejas eram adornadas com cortinas brancas, o batistério era preparado, varetas de incenso emitiam nuvens de perfume, velas perfumadas brilhavam brilhante e o lugar sagrado do batismo estava cheio de fragrância divina. Deus encheu os corações de todos os presentes com tal graça que eles imaginaram ter sido transportados para algum paraíso perfumado. O rei Clóvis pediu que ele pudesse ser batizado primeiro pelo bispo. Como um novo Constantino, ele deu um passo à frente para a piscina batismal, pronto para lavar as feridas de sua antiga lepra e para ser purificado com água corrente das manchas sórdidas que tivera suportado por muito tempo”. (GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. II, 31. pp. 143 e 144.)

um caso militar – a adoção pelo comandante e seu exército de um novo e poderoso vencedor-doador⁵⁰.

Claramente, a conversão de Clóvis ao cristianismo niceniano⁵¹ implicou em algumas vantagens a sua administração política. Internamente, a cristianização de uma elite franca fomentou ainda mais a formação de laços entres as aristocracias galo-romana e a germânica e, como resultado, se constituiu uma nobreza cristã⁵². Sobre como se deram as relações entre essas elites Pierre Riché aduz que:

Muito rapidamente, a aristocracia romana aceitou, por vezes por simpatia, mas frequentemente por interesse, servir os novos dominadores. Essa aproximação das classes dirigentes com os vencidos, fenômeno político que se verifica em todas as épocas, facilitou a fusão das sociedades. [...] Podem notar-se aqui e ali algumas resistências, mas, em geral, a classe aristocrática aproxima-se dos Bárbaros. Procura enviar os seus filhos para a corte do rei a fim de se formarem e ocuparem depois cargos militares ou administrativos; da corte merovíngia em particular, que nada tem de escola literária, sairão notários, condes, bispos galo-romanos. Mais tarde, as duas aristocracias confundir-se-ão numa única nobreza, rica em terras, guerreira e ignorante⁵³.

No âmbito externo, a Gália merovíngia ao se tornar um reino cristão denotou o fim da ameaça por um retorno ofensivo do paganismo ou da heresia, apesar de que os germânicos adeptos do arianismo não perseguiram a Igreja de forma alguma nem impediram seriamente sua existência. O posicionamento herético parece não ter feito recrutas na população galo-romana, diferentemente do que se passaria nos reinos burgúndio e visigodo. A conversão dos

⁵⁰ “The religion of the Frankish king was an integral component of the identity and military success of a whole people, who drew their identity and cohesion from him. The conversion of the king necessarily meant the conversion of his followers. [...] And small wonder that not only was he baptized but at the same time were baptized “more than three thousand of his army”. However many Franks followed their king into the font, the conversion was clearly a military affair – the adoption by the commander and his army of a new and powerful victory-giver”. (GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. p. 85).

⁵¹ Sobre as relações entre cristianismo niceniano e ariano, temos que os primeiros criam na consubstancialidade entre Pai e Filho, ensejando que Jesus Cristo era Deus como o Pai. Na segunda vertente cristã, os arianos, partidários da doutrina professada por Ário, que, por sua vez, dividiam-se em três grupos: os moderados, que acreditavam numa similitude substancial, os *homeos*, segundo os quais não existia similitude substancial; todas tinham em comum, a diminuição da divindade de Jesus Cristo. Já os radicais ou *anomeos*, indiretamente, negavam a divindade de Cristo. É importante enfatizar que, desde o I Concílio de Nicéia (325) ficou decidido que a posição da Igreja Romana era a niceniana e que o arianismo deveria ser repudiado, fato esse que não impediu que clérigos continuassem a professar a fé cristã ariana. (WILES, Maurice. *Archetypal heresy: Arianism through the centuries*. New York: Oxford University Press, 1996. pp. 01 a 05).

⁵² “O que reforça a realeza de Clóvis é que, desde seu advento, ele tem relação com os bispos da região dos quais ele detém a “administração”, como sucessor e frequentemente como herdeiro dos romanos. Ser cristão “niceniano” (e não ariano herético) e aliado do Império que sobrevive em Constantinopla serve de fato a sua ascendência e a seus planos”. (BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010. p. 67.)

⁵³ RICHE, Pierre. *As invasões bárbaras*. Lisboa: Europa-América, 1981. pp. 82 e 83.

francos, desse modo, conferiu legitimidade para as invasões expansionistas de Clóvis que tinham como fim a anexação de territórios vizinhos e a remoção da dissensão ariana⁵⁴.

1.2.2 Conflitos dentro realza: guerras civis francas do sexto século

Apesar das diversas investidas dos herdeiros de Clóvis aos reinos vizinhos visando a dilatação do domínio franco caracterizarem sua política externa, essas não foram suficientes para impedir que conflitos internos se espalhassem entre os monarcas francos. Com a morte do rei franco Clóvis em 511, o reino foi dividido segundo a tradição germânica entre seus quatro filhos homens: Clodomiro, Childeberto I, Clotário I e Teodorico I⁵⁵. Conforme Régine Le Jan aduz:

A conquista e a herança romana colocam o poder do rei franco em uma moldura territorial. De acordo com Gregório de Tours, os francos seguiram o costume compartilhando o reino entre os quatro filhos do falecido rei. A solução da partilha não significa que o reino fosse considerado um bem "privado", mas que era a herança da família merovíngia, ela própria uma emanção do povo franco. O filho de todos os reis tinha o direito de reinar, e em princípio podia-se constituir tantas "partes do reino" quanto havia filhos legítimos, sem minar a inalienabilidade do reino dos francos⁵⁶.

Com regras de divisão baseadas em questões tributárias (taxas e impostos) aplicadas as cidades do reino franco, a partilha territorial veio a se tornar a faísca que explodiria a região

⁵⁴ DELARUELLE, Étienne. La Gaule chrétienne à l'époque franque, I L'époque mérovingienne II L'époque carolingienne. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 38, n°131, 1952. p. 56.

⁵⁵ Por causa da influência da legislação romana, que reconhecia o direito de as mulheres possuírem terras e permitir as filhas de clamar de igual modo com seus irmãos homens a herança paterna, as leis de sucessão germânica gradualmente se tornaram menos restritivas. Todavia, as dificuldades nunca foram completamente erradicadas, assim, o casamento continuou sendo o principal meio das mulheres possuírem terras e conjuntamente poder econômico. (WEMPLE, Suzanne Fonay. *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. pp. 45 e 46). Complementando a ideia de Wemple, Marcelo Cândido da Silva explica que: "De fato, a possibilidade para as mulheres de herdar o domínio fundiário estava prevista no Édito de Chilperico, um dos 'Capitulários adicionais à Lei Sálica': o texto estabelecia que na ausência de um homem, as mulheres podiam herdar a terra. O reino, por outro lado, ou era herdado por um dos filhos do rei, ou partilhado entre eles, mas em qualquer das duas hipóteses as mulheres eram excluídas. As regras de sucessão dinástica não previam o direito de elas herdarem o reino; se, em algumas ocasiões, as rainhas exerceram influência nos assuntos políticos, elas o fizeram como regentes, e não como titulares do poder real". (SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 147).

⁵⁶ « La conquête et l'héritage romain ont inscrit le pouvoir du roi franc dans un cadre territorial. Selon Grégoire de Tours, les Francs ont suivi la coutume en partageant le royaume entre les quatre fils u roi défunt. La solution du partage ne signifie pas que le royaume était considéré comme un bien « privé », mais qu'il était le patrimoine de la famille mérovingienne, elle-même émanation du peuple franc. Chaque fils de roi avait droit à régner et on pouvait en principe constituer autant de «parts de royaume» qu'il y avait de fils légitimes, sans porter atteinte à l'inaliénabilité du royaume des Francs". (LE JAN, Régine. *Les mérovingiens*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006. p. 16).

da Gália em guerras internas durante todo o sexto século⁵⁷. A principal origem dos conflitos residiria no hábito germânico de ser poligâmico⁵⁸ e, conseqüentemente, no medo dos meios-irmãos de serem excluídos da herança⁵⁹.

Dessa forma, um dos primeiros conflitos entre os filhos de Clóvis teria tido início em 524 pelo receio de Teodorico I – que não era filho da rainha Clotilde, mas oriundo de uma relação do rei com uma concubina –, de ficar fora da partilha de seu pai. Teodorico I devastou a região da Auvérnia, com o pressuposto de que esta teria tentado migrar sua lealdade para o rei Childeberto I.

No mesmo período, Childeberto I e Clotário I tomaram grande parte do reino de seu falecido irmão Clodomiro (495 – 524), com isso matando dois de seus filhos e permitindo que

⁵⁷ Sobre a grande quantidade de guerras civis que afligiram a Gália no século VI Gregório de Tours escreveu no prefácio do livro V que: “Não me agrada escrever sobre todas as diferentes guerras civis que afligiram o povo franco e seus governantes; o que é ainda pior, parece que agora vemos o momento próximo ao qual nosso Senhor predisse como o verdadeiro começo de nossas tristezas: ‘O pai se levantará contra o filho, e o filho contra o pai; Irmão se levantará contra irmão, e parente contra parente’. Os francos devem, de fato, ter sido advertidos pelo triste destino de seus reis anteriores, que, por sua incapacidade de concordarem um com o outro, foram mortos por seus inimigos. Quantas vezes Roma, a cidade das cidades, a grande cabeça de todo o mundo, foi abatida por suas dissensões civis, mas é verdade que, quando a contenda terminou, ela se levantou mais uma vez como se fosse do chão! Se apenas vocês, reis, tivessem se ocupado de guerras como aquelas em que seus ancestrais se alimentavam do solo com seu suor, então as outras raças da terra, cheias de admiração pela paz que impuseram, poderiam ter sido submetidas ao seu poder! Basta pensar em tudo o que Clóvis alcançou, Clóvis, o fundador do seu país vitorioso, que matou os governantes que se opunham a ele, conquistou povos hostis e capturou seus territórios, legando assim a você domínio absoluto e inquestionável sobre eles! No momento em que ele realizou tudo isso, ele não possuía nem ouro nem prata, como você tem em suas tesourarias! Mas você o que você está fazendo? O que você está tentando fazer? Você tem tudo o que você quer! As tuas casas estão cheias de luxos, há vasto suprimento de vinho, cereais e azeite em vossos armazéns, e nos vossos tesouros estão empilhados ouro e prata. Só falta uma coisa: você não pode manter a paz e, portanto, não conhece a graça de Deus. Por que vocês todos continuam roubando um do outro? Por que você sempre quer algo que alguém mais possui? Rogo-lhe que ouça as palavras do Apóstolo: ‘Mas se morder e devorar uns aos outros, preste atenção para que não sejais consumidos uns dos outros’. Leia cuidadosamente o que aqueles que viveram nos tempos antigos escreveram para nós: lá você verá os terríveis efeitos das guerras civis. Veja o que Orosius escreveu sobre os cartagineses. Quando ele está descrevendo como sua cidade e todo o seu território foram derrubados após setecentos anos, ele acrescentou estas palavras: ‘O que é que preservou a cidade por tanto tempo? Concórdia. O que destruiu no final? Discórdia’. Cuidado, então, com a discórdia, cuidado com as guerras civis que estão destruindo você e seu povo. Como as coisas são, o que mais você pode esperar, exceto que seu exército será derrotado e que vocês mesmos ficarão sem apoio e cairão em ruínas, conquistados pelos povos inimigos. Se a discórdia interna lhe agrada, rei, volte sua atenção para aquela luta que, de acordo com o Apóstolo, está sendo travada profundamente dentro de cada homem, para que seu espírito possa cobiçar a carne, e seus vícios sejam vencidos por suas virtudes, e você mesmo, como homem livre, pode servir ao seu líder, que é Cristo, o Senhor, você que estava acostumado a servir, em vez disso, à raiz de todo mal. (GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. V, prefácio. pp. 253 e 254.)

⁵⁸ A herança do concubinato romano somada a poligamia germânica conferiu aos homens no reino franco legitimidade para contrair mais de uma união. Pelo menos cinco reis merovíngios possuíam mais de uma esposa/concubina: Clóvis, Clotário I, Cariberto I (561–567), Chilperico I (561–584) e Dagoberto I (623–634). (WEMPLE, Suzanne Fonay. *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. p. 38). Na sociedade franca, mesmo filhos de concubinas possuíam o costume de dividir a herança paterna com os filhos ditos legítimos. (GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. p. 106).

⁵⁹ WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms*. London: Longman, 1999. pp. 58-63.

um terceiro entrasse para a vida clerical. Com a morte de Teodorico I em 533/4, seu herdeiro Teodeberto I (504 – 548) recebeu o domínio sobre as terras de seu pai, todavia, seu tio Childeberto I almejando expandir sua autoridade dentro do reino franco tomou Teodeberto I como seu próprio filho e juntos se uniram contra seu, respectivamente, tio e irmão, o rei Clotário I. Esses conflitos não impediram, entretanto, que alguns anos mais tarde Childeberto I e Clotário I se juntassem para sitiar Saragoça.

Em 548 Teodebaldo (536 – 555) sucedeu seu pai Teodeberto I, todavia ao morrer, em 555, seu tio-avô Clotário I tomou para si sua parte do reino que pertencia e sua esposa Wuldetrada. Após um intervalo, Childeberto I continuou a planejar contra seu irmão Clotário I, aliando-se a Cram (520/ 540 – 560), seu sobrinho – um dos filhos de Clotário I –, e aproveitando que ocorria uma guerra entre Clotário I e os saxões, invadiu algumas de suas cidades.

Após a morte de Childeberto I em 558, Clotário I tomou o reino de seu irmão e enviou sua esposa e filhas para o exílio. Ele então derrotou seu próprio filho Cram em batalha e queimou até a morte sua família⁶⁰. Após o óbito de seus irmãos e seus sobrinhos, Clotário I assumiu o controle geral do reino franco até seu falecimento em 561, quando em seguida houve nova fragmentação do território e disputas entre seus quatro filhos: Chilperico I (539 – 584), Cariberto I (517 – 567), Gontrão (532 – 592) e Sigiberto I (535 – 575). Essa tradição de dividir o trono entre os herdeiros persistirá como uma regra até meados do século IX⁶¹. Dominique Barthelémy comenta que: “Em 561, os quatro filhos de Clotário dividiram o reino entre si e passaram a se enfrentar com regularidade, especialmente Sigiberto, rei do Nordeste (a Austrásia), e Chilperico, rei do Noroeste (logo a Nêustria), e suas respectivas esposas, Brunilda e Fredegonda⁶²”. Desse modo, na segunda metade do sexto século temos o reino franco dividido em três grandes regiões: a Austrásia, a Nêustria e a Borgonha.

A Austrásia comandada por Sigiberto I incluía não apenas as áreas orientais entre os rios Reno e Meuse e as áreas a leste do Ródano, mas também Champagne, a residência real em Reims, e mais tarde Metz e uma grande parte das regiões central e sul da Gália. Essa parte do reino teria entrado em colapso quando para além reformas fiscais, a rainha Brunilda (545/50 – 613), esposa do rei Sigiberto I, tenta se aproximar da cultura da aristocracia galo-

⁶⁰ VAN DAM, Raymond. Merovingian Gaul and the Frankish conquests. In: FOURACRE, Paul (edit.). *The new Cambridge medieval history: volume I c. 500 – c. 700*. Cambridge: University Press, 2006. p. 201.

⁶¹ GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. p. 119.

⁶² BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2010. p. 79.

romana, como por exemplo o incentivo as atividades do poeta Venâncio Fortunato (um dos nossos hagiógrafos), afastando-se mais da aristocracia franca. Esse distanciamento entre a monarquia e a aristocracia resultou em uma série de guerras que devastou a realeza austrasiana⁶³ e culminou com a morte de Sigiberto I em 575. Segundo o bispo Gregório de Tours (o nosso outro hagiógrafo) o óbito havia sido previsto pelo bispo Germano de Paris (um de nossos hagiografados) e comunicado ao rei da Austrásia⁶⁴.

A região da Nêustria, entregue ao rei Chilperico I e, anteriormente administrada por Clotário, seu pai, tinha como sede Soissons⁶⁵. Apesar de ter a menor a extensão territorial, a região contava com cidades importantes e com alta arrecadação fiscal, como Tours e Paris. Os conflitos bélicos entre Chilperico I e Sigiberto I tiveram dois fatores. O primeiro foi a morte de Cariberto em 567, que gerou novas disputas relacionadas as terras do falecido. O segundo motivo esteve relacionado com as rivalidades entre suas esposas as rainhas Brunilda e Fredegunda (? – 597), por causa do assassinato/ morte de Galsuinta⁶⁶ (540 – 568), irmã de Brunilda, ambas filhas do rei visigodo Atanagildo (? – 567). Esses fatos encerram por ocasionar uma tentativa de deposição do rei Chilperico I por parte de seus irmãos⁶⁷.

Sobre esse assunto é interessante perceber que, assim como rei Teodorico I era mais afastado dos seus meios-irmãos por ser filho de uma concubina, Chilperico I também vivia isolado, diferente de seus outros meios-irmãos. Ter uma mesma mãe seria um fator de cooperação mútua e de formação de redes de conflito contra o “irmão de outra mãe”. Ian Wood expõe que:

[...] os reis merovíngios com a mesma mãe eram mais propensos a cooperar do que filhos de mães diferentes. Teodorico parece ter se mantido à parte dos outros filhos de Clóvis, embora isso pudesse, em parte, ser explicado por sua maior idade. Entre aqueles filhos de Clotário que sobreviveram e herdaram de seu pai, Chilperico aparece como um estranho: ele era o filho de Aregunda, enquanto Cariberto, Gontrão e Sigiberto eram os filhos de Ingunda. É possível que a oposição anterior de Cram a seu pai, Clotário, e a seus irmãos estivesse ligada ao fato de que ele era o único filho de Chunsina [...]

Para um monarca, os principais conflitos com outros governantes estavam quase inevitavelmente relacionados com a terra e, mais particularmente, com a questão das divisões do reino. Isso explica em grande parte as hostilidades após a morte de Clotário I em 561. Os problemas foram sem dúvida

⁶³ GEARY, Patrick J. *Op. cit.* pp. 119 e 120.

⁶⁴ GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. IV, 51. p. 247.

⁶⁵ *Ibidem.* IV, 22. p. 217.

⁶⁶ Segundo o bispo Gregório de Tours a rainha Galsuinta foi encontrada estrangulada e morta em sua cama. *Ibidem.* IV, 28. p. 222.

⁶⁷ GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. pp. 120 e 121.

agravados pela morte de Cariberto seis anos depois, o que exigiu uma nova divisão de suas terras entre seus irmãos sobreviventes. O assassinato de Sigiberto I deixou os territórios de seu filho abertos aos ataques militares de Childerico e à tutela, um tanto mais desonesta, empreendida por Gontrão⁶⁸.

Desse modo, com a morte de seu irmão Sigiberto I, Gontrão e Chilperico I dividiram a guarda de seu sobrinho Childeberto II (570 – 595), todavia, como Chilperico foi assassinado em 584 a tutela do jovem rei ficou exclusivamente no encargo de seu tio Gontrão que o proclamou seu herdeiro.

A região da Borgonha comandada por Gontrão tinha como capital Orléans, e incluía não apenas o antigo reino dos burgúndios, mas também uma grande região da Gália. Por ser uma área originalmente formada por populações de burgúndios, romanos e francos, o monarca tentou manter boas relações com os aristocratas romanos em sua administração, tendo em vista que a tradição romana predominava na região. Em meados de 570, Gontrão para agradar sua corte mudou-a para Chalon, transformando-a numa capital religiosa e política. Como veremos em seguida, seu governo professava a fé cristã-romana, segundo nos demonstra o bispo Gregório de Tours⁶⁹.

Com a morte de Gontrão em 592, seu herdeiro Childeberto II assumiu o trono da Borgonha. Todavia, ao falecer apenas três anos depois de ser coroado, seus filhos Teudeberto II (586 – 612) e Teodorico II (587 – 613) governaram, respectivamente a Austrásia e a Borgonha. Esses reis-irmãos se uniram contra o rei Clotário II (584 – 629), contudo, como começaram a disputar entre si, vieram a óbito deixando todo o domínio nas mãos de Clotário II. Assim, o reino franco só foi comandado por um só monarca, novamente, depois de um pouco mais de meio século depois que Clotário havia realizado o mesmo feito⁷⁰.

1.3 Episcopado *versus* Realeza?

⁶⁸ “[...] Merovingian kings with the same mother were more likely to cooperate than sons of different mothers. Theuderic I seems to have kept himself apart from the other sons of Clovis, though this could, in part, be explained by his greater age. Among those sons of Chlothar to survive and inherit from their father, Chilperic appears as an outsider: he was the son of Aregund, while Charibert, Guntram and Sigibert were the sons of Ingund. It is possible that the earlier opposition of Chramn to his father, Chlothar, and to his brothers was linked to the fact that he alone was the son of Chunsina. [...] This largely accounts for the hostilities following the death of Chlothar I in 561. Problems were doubtless aggravated by Charibert's death six years later, which necessitated a redivision of his lands among his surviving brothers. The murder of Sigibert I left his son's territories open to the military onslaughts of Chiferic and to the rather more devious guardianship undertaken by Guntram”. (WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms*. London: Longman, 1999. pp. 92 e 93).

⁶⁹ GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. p. 121.

⁷⁰ SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 262.

Retornando a ideia de *campo* proposta por Bourdieu e associando a sua própria concepção de *poder simbólico*, temos que a Gália no século VI se apresenta como um espaço de disputa entre os reis merovíngios e os membros do episcopado pelo poder, havendo uma tentativa de diminuir o prestígio do grupo oposto, tendo em vista que era necessário aos reis e bispos esse capital simbólico (prestígio ou fama) para se manterem no poder. Haveria, assim, por esses entes uma demanda pela posse exclusiva desse capital⁷¹.

Todavia, não encontramos durante o século VI um acúmulo exclusivo do capital simbólico, quer seja pela monarquia merovíngia ou episcopado galo-romano, o que resultou em uma alternância no exercício de poder através do prestígio. Dessa maneira, ora os bispos serviram a realeza franca, ora os reis estavam sujeitos as vontades do episcopado.

O batismo de Clóvis, por exemplo, incidiu na formação de uma relação mais próxima entre a monarquia merovíngia e a aristocracia franca para com a aristocracia galo-romana (laica ou clerical), aumentando seu domínio e respeito sobre as camadas dominantes no reino franco. Segundo Patrick J. Geary:

Agora, nenhuma barreira de culto separava o exército dos habitantes da Gália - os camponeses, artesãos e, o mais importante, a aristocracia galo-romana e seus líderes, os bispos, para quem a religião era um elemento essencial de sua identidade como era para os francos. A cristianização tornou possível não apenas a estreita cooperação entre galo-romanos e francos, como havia sido a norma nos reinos góticos e borgonheses, mas uma verdadeira fusão dos dois povos, um processo bem encaminhado em todos os níveis no século VI⁷².

Foram através de ações como essa que Clóvis e, posteriormente seus descendentes, aumentaram as taxas de capital simbólico e legitimaram seu poder e intervenção nos assuntos da Igreja, atuando de modo a limitar o prestígio do episcopado.

Como já mencionamos, a eleição dos bispos para as sés vacantes que segundo a tradição deveriam ser por proclamação por parte do povo e do clero, passaram com a presença dos reis merovíngios a sofrer interferência desses, quer fosse ratificando ou retificando o nome do eleito, quer fosse escolhendo o eleito, cabendo ao povo e ao clero somente a função

⁷¹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989. pp. 07-207.

⁷² “Now no cult barrier separated the army from the indigenous inhabitants of Gaul - the peasants, artisans, and most importantly the Gallo-Roman aristocracy and its leaders, the bishops, for whom religion was .as. essential an element of their identity as it was for the Franks. Christianization made possible not only the close cooperation between Gallo - Romans and Franks, such as had long been the norm in the Gothic and Burgundian kingdoms, but a real amalgamation of the two peoples, a process well under way at all levels in the sixth century”. (GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. p. 86)

de consentir e exaltar a escolha real. Um exemplo é o encontrado na vida de São Nicécio de Tréveris escrita pelo bispo Gregório de Tours, que aduz que:

Ele era muito respeitado e honrado pelo rei Teodorico, porque ele havia revelado a ele seus pecados, a fim de melhorá-lo através de suas reprimendas. E por causa disso, quando o bispo de Trier morreu, o rei ofereceu a Nicécio o bispado. E com o consentimento do povo e pelo decreto do rei, ele foi levado à sua consagração por homens honrados com as mais altas dignidades da corte real.⁷³

Interessante notar que Gregório de Tours teria omitido na Vida de São Nicécio que o povo da região de Tréveris queria como sucessor do falecido bispo Aprunculus a pessoa de São Galo ao invés de São Nicécio. Todavia, o que nos é narrado é que prevalece a escolha do rei Teodorico I⁷⁴ ao “eleger” São Nicécio como bispo de Tréveris ao mesmo tempo que se fixou São Galo como bispo de Clermont em 525.

Todavia, os casos de eleição direta por parte da monarquia nem sempre terminavam com o bispo exercendo a função episcopal até sua morte, como no caso de Promotus, bispo de Châteaudun que foi deposto em consequente a morte do rei Sigiberto I quem o havia escolhido para ser bispo. Sobre este caso Gregório de Tours escreveu que:

Promotus tinha sido instalado como bispo de Châteaudun sob ordem do rei Sigiberto. Quando este rei morreu, ele foi removido de sua sé, no argumento de que Châteaudun estava na diocese de Chartres. O julgamento foi dado contra ele e foi decretado que ele deveria servir apenas como sacerdote. Ele procurou uma audiência do rei para pedir que ele pudesse ser instalado mais uma vez como bispo em Châteaudun. Pappolus, bispo de Chartres, se opôs à petição. "Esta é a minha diocese", disse ele, e ele próprio apresentou a decisão dos bispos. Promotus não obteve outra dispensa do rei do que a de que poderia ter restaurada a propriedade privada que possuía na região de Châteaudun e pode morar lá com sua mãe, que ainda estava viva⁷⁵.

Para além dos conflitos internos dentro do episcopado pela limitação territorial da jurisdição das sés, ao ser alegado que a sé de Châteaudun faria parte da sé de Chartres, temos

⁷³ “He was very respected and honoured by King Theuderic, because he had often revealed to him his sins, in order to improve him through his reprimands. And because of that, when the bishop of Trier died, the king offered Nicetius the bishopric. And with the consent of the people and by the decree of the king he was led to his consecration by men honoured with the highest dignities at the royal court.” GREGÓRIO DE TOURS. *Nicetius of Treveri*. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. cap. 1. p. 106.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ “Promotus had been installed as Bishop of Châteaudun at the command of King Sigibert. When that King died he had been removed from his see, on the argument that Châteaudun was in the diocese of Chartres. Judgement was given against him and it was decreed that he should serve merely as a priest. He sought an audience of the King to ask that he might be installed once more as bishop in Châteaudun. Pappolus, Bishop of Chartres, opposed the petition. ‘This is my diocese’, said he, and he came himself to present the decision made by the bishops. Promotus gained no other dispensation from the King than that he might have restored to him the private property which he owned in the region of Châteaudun and might live there with his mother, who was still alive”. (GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. VII, 17. p. 400).

uma intervenção dos bispos contra a decisão unilateral do rei Sigiberto I de consagrar Promotus como bispo. Apesar da ação não ter ocorrido enquanto o monarca ainda era vivo, a decisão episcopal foi ratificada pelo sucessor do rei na região da Austrásia.

Ainda conseguimos vislumbrar um terceiro cenário envolvendo eleição direta dos membros do episcopado com a realeza merovíngia, que era o de um rei eleger diretamente um bispo, posteriormente, ser afastado da sua função episcopal por decisão de um segundo rei e, certo tempo depois voltar a exercer o mesmo cargo ao ser renomeado bispo por ordens de um terceiro monarca. A situação parece confusa, mas foi o que ocorreu com São Nicécio de Tréveris, conforme escreveu seu hagiógrafo. Em apertada síntese, São Nicécio que teria sido indicado bispo pelo rei Teodorico I, perdeu sua posição por decisão do rei Clotário I e, por ocasião da morte deste monarca, retornou ao posto de bispo de Tréveris por determinação do rei Sigiberto I⁷⁶.

Desta forma, além de estar relacionada com a indicação de quem exerceria o cargo episcopal, as mortes dos reis merovíngios também estavam associadas à ameaça aos bens eclesiásticos por conta das partilhas, tendo em vista que o óbito de um monarca implicava nas divisões de terra entre seus herdeiros e, conseqüente, nas propriedades eclesiásticas, que corriam o risco de perder parte de sua posse. De acordo com Marcelo Cândido da Silva:

A influência dos bispos nas partilhas do *Regnum Francorum* é uma tese sedutora *a priori*. No entanto, há fortes indícios de que os resultados das mesmas trouxeram prejuízos à Igreja. Os cânones do concílio de Clermont, de 535, são acompanhados por uma carta na qual os bispos pedem ao rei Teudoberto que não permita que ninguém perca seus bens e suas possessões quando se encontra separado deles em virtude do [sic.] partilha do reino. Os bispos conciliares preocupavam-se em salvaguardar os bens eclesiásticos, ameaçados pelas constantes divisões do reino que nem sempre levavam em conta os limites das províncias eclesiásticas. Durante o Concílio de Clermont, os bispos ameaçaram de excomunhão aqueles que tomavam posse arbitrariamente dos bens e dos recursos da Igreja, qualificados de *necatores pauperum* ("assassinos dos pobres"). O décimo-quarto cânone é uma advertência dirigida aos bispos e clérigos de todos os níveis que poderiam apropriar-se daquilo que pertencia à Igreja. Pode-se notar, através do IV Concílio de Orléans (549), a amplitude que assumiu o seqüestro e o confisco dos bens da Igreja pelos reis por outros membros da aristocracia laica. O mesmo tema reaparece no primeiro concílio ocorrido em Paris após a morte de Clotário. Os cânones desse concílio mencionam as ameaças constantes à integridade do patrimônio eclesiástico, bem como as intervenções reais em matéria de disciplina e de organização da Igreja. Diante daqueles que justificavam a apropriação dos bens eclesiásticos em razão das partilhas do reino, os bispos, em duas ocasiões – em Paris, por volta de 562 e em Tours,

⁷⁶ GREGÓRIO DE TOURS. Nicetius of Treveri. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. cap. 1-3. pp. 106-110.

em 567 – opuseram o argumento da universalidade da força do Cristo. Os termos usados pelos bispos em Paris III para qualificar a situação da Igreja, associando os ladrões de bens eclesiásticos a “assassinos dos pobres”, eram de uma gravidade inédita: esses homens agiriam sob a cobertura das partilhas e das liberalidades reais. As críticas constantes às implicações das partilhas na legislação conciliar o longo do século VI mostram que é necessário nuançar o papel do episcopado nos acordos sobre os limites e as fronteiras dos diversos *regna*. Ainda que os bispos tenham eventualmente participado de sua organização, como em 511, ou, como veremos mais adiante, em Andelot, em 587, as partilhas do século VI foram especialmente favoráveis aos poderes reais, sem que fossem levados em conta os interesses Igreja. Não se pode supor, portanto, que a lógica dessas partilhas fosse inspirada pela Igreja e pela hierarquia eclesiástica⁷⁷. (Intervenção nossa)

Desse modo, apesar de anteriormente serem os agentes dominadores na região da Gália, os bispos, com a consolidação do poder real merovíngio se viram compelidos a disputar com os monarcas o exercício do domínio nas esferas religiosa e política. Entretanto, apesar do falecimento de algum rei trazer problemas para os bispos, esta morte também se manifestava como uma oportunidade do episcopado aumentar sua influência política através do vazio de poder, como foi o caso de Promotus, anteriormente nomeado bispo pelo rei Sigiberto e logo após o falecimento do rei, deposto do cargo por um grupo constituído por membros do episcopado interessados no controle da sua sé⁷⁸.

No que concerne aos concílios, estes tinham um papel fundamental dentro do episcopado, discutindo e produzindo cânones não só relativos às questões religiosas, mas também relacionados a política e administração. Sobre os concílios Gregory Halfond afirma que:

No nível mais básico, os concílios eram as reuniões realizadas entre os líderes da igreja, seja no nível diocesano, provincial, interprovincial ou ecumênico. Eles podiam ser convocados por líderes seculares e eclesiásticos, e eram acompanhados por uma mistura de bispos, clérigos, monges e ocasionalmente leigos, dependendo da representação geográfica e da pauta da reunião. Nas fontes da Gália, *synodus* e *concilium* são usados alternadamente para descrever assembleias eclesiásticas, embora os estudiosos modernos ocasionalmente apliquem o termo anterior a reuniões menores. As pautas desses conselhos eram geralmente multifacetadas. Uma tarefa importante, particularmente nas reuniões maiores, era a composição da legislação eclesiástica. Durante o curso da deliberação, os participantes

⁷⁷ SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 150 e 151.

⁷⁸ RUCHESE, Fernando C. El obispo y sus roles públicos em la Galia Merovingia: designación, funciones y su alcance em los siglos VI y VII d.C. In: *Revista Signum*, 2012, vol. 13, n. 1, 2012. p. 75 e 76.

produziram uma série de decisões conhecidas como cânones, destinadas a definir as regras da vida da igreja⁷⁹.

Os concílios eclesiásticos na Gália já ocorriam antes do assentamento dos povos germânicos na região. Entre os anos 314 e 506, mais de 30 dessas reuniões episcopais tinham sido convocadas na região. Todavia, a gênese das interferências do poder real franco nos concílios, tal qual Constantino com o Concílio de Nicéia (325), data de 511 quando Clóvis convocou o Primeiro Concílio de Orléans⁸⁰.

Além de ser a entidade convocadora do sínodo, o rei merovíngio pré-estabeleceu quais assuntos seriam “debatidos” pelos membros do episcopado presentes na reunião. Dessa forma, o poder real através “da vontade dos bispos” da Gália determinou nesse concílio, cânones que legitimavam a posição do rei como palavra final nas promoções de integrantes do clero e, apesar de conferir superioridade da função bispal em relação aos outros clérigos, acomodaria dentro dos jogos de poder como inferior ao prestígio monárquico⁸¹.

Os descendentes de Clóvis continuariam a fazer uso do poder real ao interferir na realização de reuniões do episcopado, como podemos visualizar no Concílio de Orléans II (533) que, assim como o anterior, teve um caráter nacional. No entanto, distintivamente, a despeito de ter sido convocado pelos reis francos, Orléans II ficou marcado pela produção de cânones que criticavam a pretensa superioridade do poder real, principalmente, nas nomeações dos bispos e nas consequências das partilhas aos bens eclesiásticos. Essa queixa seria a base corrente dos concílios da primeira metade do VI, mesmo em sínodos regionais, como o de Clermont (535), Orléans III (538) e Orléans IV (541)⁸². Apesar de ausente em alguns sínodos menores, a presença do poder real ainda se fazia presente. Segundo Marcelo

⁷⁹ “On the most basic level, councils were the meetings held among the church leadership, either on the diocesan, provincial, interprovincial, or ecumenical level. They could be convoked by secular and ecclesiastical leaders alike, and were attended by a mix of bishops, clerics, monks, and occasionally laymen, depending on the geographic representation and agenda of the meeting. In the Gallic sources, synodus and concilium are used interchangeably to describe ecclesiastical assemblies, although modern scholars occasionally apply the former term to smaller gatherings. The agendas of these councils were usually multifaceted. One important task, particularly at the larger meetings, was the composition of ecclesiastical legislation. Through the course of deliberation, the attendees produced a series of decisions known as canones, which were intended to define the rules of church life”. (HALFOND, Gregory I. *Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511–768*. Leiden/Boston: Brill, 2010. p. 08).

⁸⁰ *Ibidem*. pp. 02-07.

⁸¹ Por exemplo, temos o cânone 04: “A respeito das ordenações dos clérigos, julgamos que é necessário observar o que segue: que nenhum dos seculares seja promovido à função clerical, a não ser por ordem do rei, ou pela vontade do conde (iudex) ...”. (Orléans I (511) c. 04 *apud* SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. pp. 92-94).

⁸² SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. pp. 112-116.

Cândido: “Os reis merovíngios interferiam nos assuntos eclesiásticos com uma intensidade que só encontra precedentes no Império Cristão⁸³”.

Com a morte de Clotário I (561) e a desestabilização do poder real por conta das guerras entre seus filhos, a segunda metade do sexto século nos apresenta concílios como o de Paris III (561-562), na qual havia uma tentativa de destituir do meio eclesiástico o despotismo da monarquia franca e aumentar da soberania episcopal⁸⁵. Outros exemplos são os concílios de Mâcon I (582-583) realizados pelo rei Gontrão e os bispos correspondentes ao seu território e o de Mâcon II (585), que outorgavam maior autonomia aos eclesiásticos, posto que, as resoluções jurisdicionais laicas não teriam valor para clérigos. A Igreja franca, após o Concílio de Mâcon II, além de resguardar direitos novos para seus membros continuou a normatizar a vida dos laicos⁸⁶. Segundo Marcelo Cândido:

O Concílio de Mâcon II supõe não apenas a existência de uma Realeza Cristã, mas traz consigo o projeto de uma sociedade cristã, pois os bispos conciliares se colocaram como guardiães dos interesses (*utilitas*) de todos. Essa palavra reveste-se aqui do mesmo sentido que tinha nos escritos episcopais desde o início do século VI: tratava-se de zelar pelo bem-estar espiritual dos cristãos, ou seja, pela sua salvação. Aquilo que os bispos deveriam defender, e que é resumido por dois temas principais, a paz e a salvação, justificaria sua ingerência na condução dos assuntos públicos, aconselhando e influenciando as decisões reais⁸⁷.

⁸³ *Ibidem*. p. 96.

⁸⁴ “O papel dos imperadores e dos altos funcionários romanos nas ordenações episcopais durante o Império Romano Tardio é objeto de polêmica entre os historiadores. J. Gaudemet afirma que os imperadores do Ocidente agiam com prudência quando de suas intervenções – pouco numerosas segundo ele - nas eleições episcopais [*L'Eglise dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*], pp. 334 e ss.]. D. Clude tem a mesma opinião: os imperadores teriam interferido nas eleições episcopais apenas para preencher as sés episcopais mais importantes (‘Die Bestllung der Bischöfe im merowingischen Reiche’, pp. 1-75). Por outro lado, K. F. Werner sustenta que as atribuições do *magister militum* se estendiam, pelo menos após 342, aos assuntos eclesiásticos, e também às eleições episcopais. Haveria uma boa razão para isso: o fato de que os bispos pertenciam à administração pública, ou seja, eles estavam próximos dos altos funcionários com quem dividiam privilégios e as tarefas no interior do Império Romano cristão. Os reis francos, sucessores dos generais romanos, não teriam, segundo Werner, inovado nesse domínio, mantendo essa mesma divisão de tarefas (K. F. Werner, *Les origines*, pp. 323-324). Em seus estudos, no entanto, R. Kaiser demonstrou que os reis merovíngios intervieram de modo mais frequente que os imperadores e os altos funcionários romanos nos assuntos eclesiásticos [R. Kaiser, ‘Royauté et pouvoir épiscopal au nord de la Gualie (VIIe-IXe siècles)’, pp. 143-160, especialmente, p. 145]. Sobre as eleições eclesiásticas na Gália, ver também, *Les élections épiscopales mérovingiennes*, pp. 18-29; P. Cloché, ‘Les élections épiscopales sous les Mérovingiens’, pp. 227-237; e também a obra de J. Gaudemet, *Les élections dans l'Eglise latine des origines au XVIe siècle*, especialmente pp. 49-62”. (SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 96.)

⁸⁵ *Ibidem*. p. 125.

⁸⁶ RIBEIRO, Thiago Juarez. A Realeza Cristã na Gália merovíngia e na Espanha visigótica: um estudo comparativo (561-633). In: *Anais XIV Encontro Regional ANPUH - Rio de Janeiro*. Disponível em: http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276738086_ARQUIVO_Texto-AnpuhRJ.pdf. Acesso em 02 de abril de 2018. pp. 01-10.

⁸⁷ SILVA, Marcelo Cândido da. *Op. cit.* p. 259.

Outro ponto que merece destaque ao falar das relações entre episcopado e realeza merovíngia é o papel que alguns bispos exerceram dentro das cortes reais merovíngias como conselheiros dos monarcas, atuando tanto em assuntos relativos à religiosidade, como em assuntos políticos, como no caso do bispo São Germano de Paris que teria orientado o rei Sigiberto I para que este não buscasse tirar a vida de seu irmão Chilperico I⁸⁸.

Na seara espiritual, desde a conversão de Clóvis os bispos demonstravam interesse em expandir seu prestígio nas regiões ruralizadas e mais resistentes ao cristianismo, para tanto, buscaram pressionar politicamente Clóvis e, posteriormente seus descendentes, através de um discurso na qual a salvação do povo seria encargo do poder real e propagaram um modelo de realeza cristã.

Tal encargo, pertenceu a bispos, como por exemplo, Remígio de Reims e Aureliano de Arles, Venâncio Fortunato (futuro bispo de Poitiers) e Gregório de Tours. Estes homens estiveram, ao longo dos anos, como conselheiro dos monarcas quanto a sua função de protetor da Igreja e responsável pela “salvação” do seu povo a partir de suas próprias ações como rei cristão. Vem nesse sentido, por exemplo, o conselho que Venâncio Fortunato deu ao rei Sigiberto, no qual asseverou que este tinha uma obrigação para com o povo, pois competia a realeza a salvação das almas⁸⁹. Segundo Marcelo Cândido:

Os príncipes merovíngios eram os principais destinatários das admoestações dos clérigos: eles eram chamados pelos bispos a participar da construção da Jerusalém terrestre. O rei merovíngio aparece nas epístolas de Remígio, de Avitus e de Aureliano, bem como nos poemas de Fortunato, como um verdadeiro pastor tendo por função auxiliar na salvação das almas⁹⁰.

Da mesma forma, para o bispo Gregório de Tours a política salvatória incidiria em, além de cuidar dos pobres, auxiliar o episcopado a encaminhar o reino num suposto caminho rumo à salvação cristã. Seria mais uma forma de contrapartida frente as reduções de poder que o episcopado da Gália vinha sofrendo pelas ingerências reais nos concílios, uma vez que atribuía uma função subalterna ao poder real em relação à figura dos bispos.

Outra reação as interferências da realeza nos assuntos eclesiástico, foi escrita de um gênero literário muito próximo que daquele que conhecemos como “espelho de príncipe”

⁸⁸ São Germano, o Bispo, lhe disse: ‘Se você se levantar com a intenção de poupar a vida de seu irmão, você retornará vivo e vitorioso. Se você tiver outros planos em mente, morrerá. Isto é o que Deus anunciou pela boca de Salomão: “Quem cavar um buraco (para seu irmão) cairá nele.”’ O Rei em sua pecaminosidade não se importou com as palavras de São Germano. (GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. IV, 51. pp. 247 e 248).

⁸⁹ SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 204.

⁹⁰ *Ibidem*. p. 319.

(*speculum principis*), idealizado pelo bispo Gregório de Tours, no qual ele traça para seus leitores a diferença entre um bom e um mau rei cristão. Nele tomou a título de comparação os reis Chilperico I e Gontrão, descrevendo seus atos e classificando-os como bons ou maus reis.

O rei Chilperico I foi descrito como uma antítese do que deveria ser um rei cristão. Segundo Gregório, nele não havia preocupação em fazer o melhor por seu povo ou pela Igreja, mas sim, suas próprias vontades. Ele, em outras palavras, não era adepto do conceito de *utilitas publica*⁹¹. Nele a vontade do *eu* imperava sobre a coletiva. Gregório desvalorizava a figura de Chilperico I para ressaltar as virtudes e o papel de seu irmão Gontrão, este foi descrito como alguém que ouvia os conselhos do episcopado sobre a forma que deveria governar seu povo.

O rei Gontrão é, portanto, apresentado por Gregório de Tours como o modelo de *rex* ideal para os bispos – ápice dessa política de salvação -, o oposto de seu irmão Chilperico que não ouvia o bispado. Para Marcelo Cândido:

Longe dos pilares tradicionais da autoridade real merovíngia, Gontrão não hesitou em buscar o apoio político do episcopado. É nesse sentido que se pode falar em uma “revolução burgúndia, que foi o resultado da busca de apoio ideológico e político junto aos bispos por parte da autoridade real. O reinado de Gontrão contribuiu, mais do que qualquer outro dessa segunda metade do século VI, para o aumento da influência política do episcopado⁹².

Cumprir observar que o bispo de Tours, ao mostrar a história dos francos, atribui a figura de Gontrão também poderes taumaturgos, citando a cura de uma criança por intermédio da ingestão de fímbrias de sua veste real em um copo d’água e casos de exorcismo, pois haveria segundo ele possessos invocando o nome do rei e delatando crimes. Segundo Edmar Checon de Freitas:

O modelo real de Gregório vai assim adquirindo contornos mais nítidos: o rei cristão deveria não somente ser virtuoso, mas acima de tudo mostrar o caminho da virtude ao povo, reconhecendo-se nele inclusive a capacidade de interceder em favor deste junto a Cristo, mediante suas orações. O pecado trazia a doença, para cuja cura deveria contribuir a ação piedosa do rei. Falar de intercessão e de cura é se aproximar do universo dos santos. Como vimos, Gregório não recusa o passo decisivo, relatando a cura operada pelas vestes do rei e os exorcismos obtidos com a invocação de seu nome (LH IX, 21). O *bonus rex* transformava-se em santo, e mediante sua *virtus* o povo

⁹¹ A estrutura política *utilitas publica* foi herdada dos romanos pelos francos e consistia na função do rei de conciliar suas aspirações e vontades ao que era melhor para o povo (interesse público).

⁹² SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 247.

tornava-se *sanatus*. Se o pecado do povo conduzia à doença, o rei-santo o conduzia no percurso inverso⁹³.

Durante o governo do rei Gontrão a expressão *utilitas publica* que, anteriormente, estava ligado a ideia do interesse público se converteu em um gerenciamento do reino no qual o rei aplicava a política salvacionista sugerida pelo episcopado e dava mais autonomia a esse, interferindo menos nas decisões conciliares e aprovando cânones que aumentavam o poder dos bispos.

Assim, por trás dessa política religiosa que visava a salvação, haviam também os interesses de uma classe dominante. Conseqüentemente, quando o monarca seguia o conselho de um bispo, ele estava seguindo o pensamento político da aristocracia⁹⁴.

⁹³ FREITAS, Edmar Checon de. Gontrão: rei, sacerdote, santo. In: *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 7, 2007, pp. 144-167. Disponível em: http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num7/numero7_10.html. Acesso em 22 de março de 2016. p. 162.

⁹⁴ “Enquanto os governadores provincianos ou os reis bárbaros permitiram a autonomia da elite galo-romana, com controle sobre seus dependentes locais, esses aristocratas estavam acostumados a prestar assistência ao estado. [...] Assim, o pedido de Remígio a Clóvis para seguir o conselho de seus bispos não é mais que um pedido para que ele siga o conselho da aristocracia romana”. (GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988. p. 93).

CAPÍTULO 2

HAGIÓGRAFOS E HAGIOGRAFIA

2.1. Testemunhas e testemunhos de um presente/ passado?

Como explicita Marc Bloch, o historiador, via de regra, não possui condições de ele próprio se dirigir ao tempo e espaço objeto de sua análise e conferir o que de fato teria ocorrido em dada situação. As pesquisas realizadas no campo da História seriam, *a priori*, indiretas⁹⁵. Assim, faz-se necessário ouvir as vozes dos intermediários desse conhecimento, as testemunhas, sejam elas escritas ou não-escritas (como vestígios arqueológicos, por exemplo).

Analisando os testemunhos históricos, Bloch os classifica em voluntários e involuntários. A ideia por trás dessa classificação está no questionamento da intenção ou não dos autores em deixá-los. Logicamente, que o testemunho involuntário, dado seu caráter não intencional, se reveste de mais atenção e confiança, o que não acarreta no aceitação automático e cego do que está sendo ofertado. Não se retira a dúvida e o questionamento. Como afirma Marc Bloch:

Não é que os documentos desse gênero sejam, mais que outros, isentos de erro ou de mentira. Não faltam falsas bulas, e, assim como todos os relatórios de embaixadores, nenhuma carta de negócios diz a verdade. Mas a deformação aqui, a supor que exista, pelo menos não foi concebida especialmente em intenção da posteridade⁹⁶.

Tendo em vista essa classificação e como foco os testemunhos escritos, consideremos alguns fragmentos de algumas de nossas fontes. O primeiro é o trecho inicial do prólogo do Livro I da História dos Francos do bispo Gregório de Tours. Ele escreveu que:

Propondo como eu descrevo as guerras empreendidas pelos reis contra os povos hostis, pelos mártires contra os pagãos e pelas Igrejas contra os hereges, antes de tudo, explicar minha própria fé, para que quem me lê possa não duvidar do fato de eu ser um católico. Por causa daqueles que estão perdendo a esperança, quando vêem que o fim do mundo se aproxima e perto, também acho desejável que, a partir de material reunido nas crônicas e histórias de escritores anteriores, eu deveria explicar claramente quantos anos se passaram desde então. o mundo começou. Antes de fazer isso, peço desculpas aos meus leitores, por simpatia ou até mesmo carta que ofendam contra o uso gramatical, uma questão na qual estou longe de ser especialista. Meu único desejo é que, sem o menor desvio e sem hesitação em meu coração, eu possa me apegar ao que é ordenado na igreja que devemos

⁹⁵ BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2001. p. 70.

⁹⁶ *Ibidem*. p. 77.

acreditar, pois sei que um dado ao pecado pode obter perdão com Deus através da pureza de sua fé⁹⁷.

O próximo excerto compõe o Prólogo da Vida de São Nicécio, bispo de Tréveris, escrita pelo acima mencionado bispo Gregório de Tours, no qual ele nos fala que:

Se acreditamos no que é falado, penso que devemos acreditar fielmente naqueles que nos falam de obras sagradas feitas em prol da fé, pois não temos visto tudo o que lemos nos livros. cremos em algumas coisas, porque foram confirmadas pelo relato escrito de alguém, algumas são comprovadas pelo testemunho de outros escritores, e algumas na verdade acreditamos pela autoridade de nossos próprios olhos. Mas há pessoas que, por uma perversão da inteligência, não acreditam no que está escrito, encontram falhas no que é testemunhado pelos outros e até desprezam como fraudulentas o que elas mesmas viram. Elas nem mesmo têm a confiança que o apóstolo São Tomé tinha em seu coração quando disse: “Exceto que eu veja, não creerei”. “Bem-aventurados aqueles que não viram e creram” (João 20: 25,29). Logo que Tomé viu, logo acreditou. Mas, como já dissemos, há muitos que não apenas não acreditam no coisas que eles viram, mas tentam arrancar os próprios fundamentos da crença de seu próprio peito. Assim, ao propor escrever sobre as virtudes, coragem, grandeza de alma e santidade de São Nicécio, bispo de Tréveris, temo serei criticado por alguns, que dirão “Você é um jovem, então, como você pode saber sobre os feitos daqueles no passado? Como o que eles fizeram chegou ao seu conhecimento? Certamente as coisas que você escreveu só podem ser consideradas como ficções escritas por você”. É por isso que é necessário dar a conhecer ao narrador o que eu aprendi, de modo a confundir aqueles que menosprezam a verdade. Que eles saibam que ouvi as coisas relatadas abaixo por Santo Arédio, abade de Limoges, que foi criado pelo próprio São Nicécio e de quem recebeu ordens clericais. E eu não acredito que ele poderia estar enganado, pois na época que ele estava me dizendo essas coisas Deus fez por intermédio dele, a luz brilhar nos olhos dos cegos, permitiu que o paralítico caminhasse e deu razão aos que estavam possuídos, depois de ter expulsado os demônios que os atacavam. Não é crível que ele pudesse ser obscurecido pela nuvem de uma mentira, aquele a quem Deus frequentemente protegia tão bem contra as nuvens de chuva que ele não era tocado por uma única gota de chuva que caiu, mesmo que aqueles que o acompanhavam estivessem completamente encharcados. Finalmente, se alguém nega tal testemunho, também deve desconfiar dos favores de Deus. O sacerdote que eu nomeei disse sobre o bispo em questão: “É verdade, meu caro irmão, que eu conheci muitas coisas de São Nicécio pelo testemunho de pessoas boas, mas eu vi mais com meus próprios olhos, ou eu tenha aprendido pelo contato com próprio santo, embora eu tenha tido que arrastá-los para fora com dificuldade. E quando ele explicou claramente

⁹⁷ “Proposing as I do to describe the wars waged by kings against hostile peoples, by martyrs against the heathen and by the Churches against the heretics, I wish first of all to explain my own faith, so that whoever reads me may not doubt that I am a Catholic. For the sake of those who are losing hope as they see the end of the world coming nearer and near I also think it desirable that, from material assembled from the chronicles and histories of earlier writers, I should explain clearly how many years have passed since the world began. Before I do that, I apologize to my readers lest by syllable or even letter I offend against grammatical usage, a matter in which I am far from being expert. My one desire is that, without the slightest deviation and with no hesitation whatsoever in my heart, I may hold fast to what is ordained in church that we should believe, for I know that one given to sin may obtain pardon with God through the purity of his faith”. (GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. I, prefácio. p. 67.)

as coisas que Deus havia designado para realizar por ele, ele não foi levantado pelas sandálias da vaidade, mas falou com remorso em seu coração e lágrimas em seus olhos, dizendo: Meu querido filho, gostaria de dizer você estas coisas para que, vivendo com uma grande inocência de coração, você possa mediar sobre tais coisas. Pois ninguém pode elevar-se à altura dos milagres de Deus, a menos que 'ele tenha mãos limpas e coração puro' (Sl 24: 4), como Davi cantou em seu poema". Tendo assim falado, ele começou sua história.⁹⁸

Por último trazemos o trecho introdutório da Vida de São Germano de Paris escrita pelo poeta e bispo Venâncio Fortunato: "Vida de São Germano bispo de Paris escrita por Venâncio Fortunato. No nome de Cristo, o começo da vida santa e bem-aventurada do bispo Germano, protetor da cidade de Paris.⁹⁹".

Tais testemunhos se propõem por seus conteúdos e exemplos acima a serem respectivamente, um apanhado histórico que iria da criação até a época de seu bispado e os outros dois, duas hagiografias em homenagem, respectivamente a São Nicécio e São Germano. Não restam dúvidas, no que concerne à natureza desses testemunhos, que todos

⁹⁸ If we believe what is spoken, then I think we should faithfully believe those who tell us of holy works done for the sake of the faith, for we have not ourselves seen everything which we have read in books. Some things are believed because they have been confirmed by someone's written account, some are proven by the testimony of other writers, and some indeed we believe by the authority of our own eyes. But there are people who by a perversion of the intelligence do not believe what is written, find fault with what is witnessed by others, and even scorn as fraudulent what they themselves have seen. They do not even have that trust which the apostle St Thomas had in his heart when he said "Except I shall see, I will not believe." "Blessed are they that have not seen, and yet have believed (John 20:25,29). As soon as Thomas had seen, straightway he believed. But, as we have said, there are many who not only do not believe the things that they have seen, but attempt to tear out the very foundations of belief from their own breasts. Thus, in proposing to write something on the virtues, courage, grandeur of soul and sanctity of St Nicetius, bishop of Trier, I fear that I shall be criticised by some, who will say "You are a young man, so how can you know about the deeds of those in the past? How has what they have done come to your knowledge? Surely the things that you have written can only be regarded as fictions made up by you." This is why it is necessary to make known the narrator of what I have learnt, so as to confound those who disparage the truth. May they know that I have heard the things reported below from the holy Aredius, abbot of Limoges, who was raised by St Nicetius himself and who received clerical orders from him. And I do not believe that he could be deceived, for at the time he was telling me these things God was through him bringing light to the eyes of the blind, allowing the paralytic to walk and giving reason to the possessed, after having chased out the demons which assailed them. Nor is it believable that he could be obscured by the cloud of a lie, he whom God often protected so well against the clouds of rain that he was not touched by a single drop of rain which fell, even though those who accompanied him were completely drenched. Finally, if one denies such a witness one also has to distrust the favours of God. The priest I have named said of the bishop in question, It is true, gentle brother, that I have known many things of St Nicetius by the witness of good people, but I have seen more with my own eyes, or I have learnt them from the saint himself, although I have had to drag them out of him with difficulty. And when he explained clearly those things which God had deigned to accomplish by him, he was not raised up by the buskin of vainglory, but spoke with compunction in his heart and tears in his eyes, saying: My dearest son, I wish to tell you these things so that, living with a great innocence of heart, you may mediate upon such things. For nobody can raise himself to the height of God's miracles unless 'he hath clean hands and a pure heart' (Ps. 24:4), as David sang in his poem." Having thus spoken, he began his tale. (TOURS, Gregory of. Nicetius of Treveri. In: *Life of fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 1986. Prólogo. pp. 104 e 105).

⁹⁹ "Vita Germani episcopi Parisiaci auctore Venantio Fortunato. In Christi nomine incipit vita sancti ac beatissimi Germani episcopi, Parisiacae urbis antestitis". (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, 372.)

esses se classificam como voluntários. Seus autores tiveram intenção de que esses se tornassem o mais público possível. Ademais, há por trás de tais escritas a ideia de convencimento de seus leitores, ou como era mais comum na época, de seus ouvintes¹⁰⁰.

Todavia, o fato de se constituírem como testemunhos voluntários não diminuem seus valores como ferramenta de auxílio para que entendamos os eventos ocorridos na Gália merovíngia. É necessário observar pelo ponto de vista do autor, ou seja, buscar dentro desses discursos o não dito, as lacunas em branco e problematizar as razões que levaram eles a relatarem os eventos que alegam terem existidos. É necessário olhar por traz dessas manifestações escritas. No que concerne aos testemunhos hagiográficos, Bloch explica que:

Entre as vidas dos santos da alta Idade Média, pelo menos três quartos são incapazes de nos ensinar qualquer coisa de concreto sobre os piedosos personagens cujo destino pretendem [nos] retrair. Interroguemolas, ao contrário, sobre as maneiras de viver ou de pensar particulares às épocas em que foram escritas, todas as coisas que o hagiógrafo não tinha o menor desejo de nos expor. Vamos achá-las de um valor inestimável¹⁰¹.

Precisamos, pois, extrair o que não está explícito nos discursos através de questionamentos. Como os autores veem e idealizam a figura do bispo na Gália merovíngia no século VI, por exemplo. Isso é uma questão que não é proposta de forma direta pelos testemunhos dos autores acima, mas que estão presentes na estrutura dessas escritas

É *mister* ainda pontuar que, como afirma François Hartog¹⁰², durante a Idade Média a figura da testemunha tem papel de destaque, entretanto, não como uma pessoa que escuta ou observa, mas como *auctor*, autoridade. Quanto maior fosse a autoridade, melhor seria a testemunha. Resta claro que nos casos dos bispos Venâncio Fortunato e Gregório de Tours esses representavam a autoridade máxima dentro de suas respectivas jurisdições.

Além disso, podemos voltar aqui com a questão de Bourdieu sobre a disputa dentro do campo político em relação ao acúmulo de capital simbólico. As fontes hagiográficas foram redigidas por membros do episcopado que almejam aumentar seu prestígio e fama em face dos reis merovíngios e permanecer controlando o campo político-religioso da Gália. Nesse sentido, consideramos necessário tratar do gênero literário hagiográfico e sobre o perfil dos

¹⁰⁰ Segundo podemos depreender do estudo do historiador João Charrone sobre o público alvo das hagiografias de Fortunato, salvo uma audiência culta que compreendia o latim, uma grande maioria dos habitantes da Gália é formada por pessoas iletradas. A fim de alcançar esses, os hagiógrafos merovíngios, de forma geral, escreviam seus textos de maneira que fossem lidos em voz alta. (CHARRONE, João Paulo. O público alvo das hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato. In: *Revista Crítica Histórica*, v. 7, p. 77-97, 2013.)

¹⁰¹ BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2001. p. 78.

¹⁰² HARTOG, François. *A testemunha e o historiador*. In: HARTOG, François. *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. pp. 203-228.

escritores, no que estes elementos podem nos ajudar a entender os discursos que estiveram presentes na construção das redes de poder neste contexto histórico

Antes de adentrarmos nas individualidades de cada autor, no entanto, cabe questionar a origem dos documentos que são a base do nosso trabalho. No que concerne a história dessa dinastia merovíngia, em teoria, existiriam no mínimo dois pontos de vista, o interno e o externo, respectivamente, o dos galo-romanos que habitavam a região e o das tribos germânicas que se assentaram nela.

Analisando o recorte histórico que apresentamos anteriormente, percebe-se que desde a chegada dos francos até o fim da dinastia merovíngia, não nos chegaram nos dias atuais nenhuma fonte escrita por esses germânicos falando sobre eles mesmos. Todos os documentos escritos são de não-francos que utilizaram suas visões parciais para falar do outro/desconhecido. Uma única exceção seria a *Pactus Legis Salicae* (Leis Sálidas¹⁰³), que foi redigida, em sua primeira versão, no reinado de Clóvis, entre 507 e 511. Das 87 cópias manuscritas que chegaram até nós a mais nova é datada de meados do final do século VIII. A lei é algo dinâmico, passa por alterações com o tempo e com a mudança nos costumes, sendo assim, ela foi modificada e, muito certamente, os herdeiros de Clóvis fizeram inclusões e/ou exclusão de artigos. Portanto, o único documento de origem franca escrito durante a dinastia merovíngia que possuímos pode em nada parecer com o original do século VI.

Dos testemunhos escritos por galo-romanos que temos acesso atualmente, percebemos que quase todos possuem origem eclesiástica (concílios e hagiografias, por exemplo). A conservação de tais documentos se deveu, principalmente, aos monges copistas¹⁰⁴.

¹⁰³ “A Lei Sálida, a Lei dos Francos Sálidos, aceitava como ponto de partida o paganismo dos habitantes francos do estuário do Reno. Protegia, através de penalizações especiais, os grandes javalis castrados de pêlo eriçado – os protectores mágicos das ondulantes searas douradas – que eram escolhidos para os banquetes de sacrifício. A lei procurava, em especial, regulamentar o estatuto legal dos humildes agricultores francos contra os vizinhos românicos. Enquanto *Franci*, de *Frekk*, “os ferozes”, mesmo os mais pobres francos portadores de armas tinham um estatuto elevado na Gália; mas este facto era-lhes comunicado em latim, por um rei que usava conselheiros latinos e procurava governar os Francos e os Romanos da mesma maneira firme que qualquer romano teria usado”. (BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 104).

“O direito dos bárbaros resulta em geral de consolidação de costumes. O exemplo mais acabado de que se tem notícia é a Lei Sálida. A versão que sobreviveu é a *Lex Salica Emendata*, de 802. A versão original data do tempo de Clóvis (481- 511 d. C.) e foi possivelmente redigida com a ajuda de galo-romanos conhecedores de direito. A lei é na verdade uma consolidação de costumes. Pelo nome com que era conhecida, *Pactus legis salicae*, imagina-se que não se tratava de uma imposição nova, mas de uma aceitação tanto pelo rei quanto pelo povo (entenda-se: os grandes do povo) da lei. Esta, portanto, a natureza da lei, que deveria aplicar-se aos francos sálidos. Teve 70 títulos na sua primeira versão e 100 na segunda”. (LOPES, José Reinaldo de Lima. *O direito na história: lições introdutórias*. São Paulo: Atlas, 2008. p. 53.).

¹⁰⁴ As regras monásticas do período incentivavam como forma de penitência e serviço o ato de copiar textos. Segundo a historiadora Raquel Parmegiani: “A atividade de ler e escrever dentro dos mosteiros era lícita,

2.1.1. Gregório de Tours

Nascido em 538/539 na região de Clermont em Auvergne, Gregório de Tours ou *Gregorius Georgius Florentius* foi bispo da região de Tours entre 573-594. Segundo ele, tendo como um de seus antepassados o mártir cristão *Vettius Epagatus*¹⁰⁵, Gregório provinha tanto pelo lado paterno quanto materno de famílias senatoriais¹⁰⁶ e bispais. Ademais, ele herdou o cargo de bispo de Tours com a morte de seu primo de primeiro grau pelo lado materno São *Eufronius* (555-573). Essa linhagem se configura, claramente, como um exemplo clássico de famílias episcopais, como já explicamos previamente, tão comum na Gália merovíngia. Ele relata que dos dezoito bispos de Tours anteriores a ele, apenas cinco não teriam alguma relação sanguínea¹⁰⁷.

Como outros bispos de sua época, Gregório como um possível candidato ao episcopado deve ter sido educado por um de seus parentes já ocupantes do cargo. Além das leituras e estudos que realizou enquanto recebia sua formação, fica claro em seus escritos a influência de São Martinho. Conforme nos explica Brian Brennan, havia a concepção de que o bispo que ocupava a sé seria uma espécie de herdeiro/ filho adotivo do seu predecessor – o qual, geralmente, se tornava santo depois da morte –, este serviria de modelo de conduta episcopal para aqueles que viessem a ocupar o cargo¹⁰⁸. No caso de Tours, o santo-bispo que desempenhou o papel de modelo ideal foi São Martinho, uma personagem que somava em si três perfis sociais importantes nessa sociedade: soldado, monge e santo. Ao morrer no final do século VI deixou uma vasta documentação escrita marcada por associações com textos bíblicos, sendo cinco livros separados (entre esses *Glória dos confessores*, *Glória dos mártires*, *Vidas dos padres visigodos* e *Vidas dos santos padres*) de teor hagiográfico, assim como, os dez livros que compõem um título histórico, o *Decem Libri Historiarum* (Dez

sobretudo, quando vista apenas como um trabalho, uma ascese, posto que o conhecimento era considerado perigoso, pois gerava orgulho. Como meditação, exercício espiritual, a *lectio*, tinha, portanto, segundo as regras monásticas, uma função semelhante às vigílias, jejuns, preces, castidade; sendo, portanto, concebida como uma disciplina corporal, uma privação, quase uma penitência e exigia humildade da parte de quem a praticava”. (PARMEGANI, Raquel de Fátima. *Leituras e leitores do Apocalipse na alta idade média*. Maceió: EDUFAL, 2014. p. 69.).

¹⁰⁵ GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. I, 29 e 31. pp. 86 e 88.

¹⁰⁶ Sua mãe Armentaria era neta de São Tétrico, bispo de Langres (539-572) e bisneta de São Gregório, também bispo de Langres (507-539). Seu pai foi o senador Florentius e seu avô paterno era o senador Geórgio, ambos de Clermont.

¹⁰⁷ GREGÓRIO DE TOURS. *Op. cit.* V, 49. p. 321.

¹⁰⁸ BRENNAN, Brian. “‘Being Martin’: saint and successor in sixth-century Tours”. In: *The journal of religious History*. vol. 21, n. 2, jun. 1997, pp. 121-135.

Livros de História), mais conhecido como *Historia Francorum* (*História dos Francos*)¹⁰⁹. Este último se tornou um dos trabalhos mais conhecidos do bispo Gregório de Tours, e serve de fonte secundária para esse trabalho.

Essa obra, como o nome propõe, é a junção de dez livros, que podemos dividir em três partes. A primeira seria composta pelos livros I ao IV, na qual ele pede desculpas aos leitores pela deficiência do seu latim¹¹⁰ e em seguida apresenta a história do mundo desde a Criação, passando para a cristianização da Gália e seus mártires, a conversão dos francos e o reino de Clóvis, assim como, a história dos reis francos até a morte de Sigiberto I.

A segunda parte, livros V e VI, narra o período em que Chilperico I administrava a região de Tours. Como já explicitado previamente, Gregório constrói uma imagem negativa do rei Chilperico I, ressaltando características que o tornam um mau rei. Ele encerra essa parte com a morte deste rei¹¹¹.

A terceira e última parte é composta pelos livros VII a X, e trata de assuntos mais pessoais e relativos a Gregório. Encerra-se com uma lista dos bispos que o precederam como bispo de Tours.

Lembremos que esse bispo de Tours provém de uma família de tradição romana e cristã cuja região de onde eram passou, anos antes, por um processo de assentamento de povos germânicos e que, no período que ele escreveu suas obras, estava sob o governo de um rei franco. Esse panorama nos revela um dos possíveis porquês dos apontamentos negativos da maioria dos reis e rainhas merovíngios dentro dos seus escritos.

Um ponto a se notar da narrativa de Gregório é o recorte histórico que ele escolhe abordar. Ele se propôs a descrever fatos ocorridos desde a Criação do mundo até seu tempo presente. Logicamente, ele não presenciou uma grande parte dos episódios que expôs. Como explica Edward James: “Gregório não participou da maioria dos eventos que ele descreveu;

¹⁰⁹ GOFFART, Walter A. *The narrators of barbarian history A.D. 550 – 800: Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1988. p. 112.

¹¹⁰ “Antes de fazer isso, peço desculpas aos meus leitores, para que por meio de sílaba ou mesmo letra eu não ofenda o uso gramatical, assunto em que estou longe de ser especialista”. (GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. I, prefácio. p. 67.) Apesar de usualmente tal confissão ter sido reconhecida como convencional na literatura, a visão da maioria dos estudiosos sobre o assunto é a de que Gregório disse a verdade sobre suas deficiências como autor. A despeito de que tinha acesso a escritores com excelente domínio do latim, como seu amigo Venâncio Fortunato, o bispo de Tours parece não ter conseguido imitar seus padrões. (GOFFART, Walter A. *Op. cit.* pp. 145 e 146.)

¹¹¹ Curioso perceber que a grande maioria dos volumes do livro escrito por Gregório de Tours se encerram com a morte ou assassinato de membros da realeza merovíngia, excepcionalmente, temos o falecimento do bispo Martinho de Tours no fim do primeiro volume. Sua morte no fim do livro I e a do rei Clóvis no livro II, estariam marcando seus papéis como “heróis” do cristianismo na região da Gália, para Gregório de Tours. (VAN DAM, Raymond. *Merovingian Gaul and the Frankish conquests*. In: FOURACRE, Paul (edit.). *The new Cambridge medieval history: volume I c. 500 – c. 700*. Cambridge: University Press, 2006. pp. 198 e 199).

ele era um colecionador de relatórios, de boatos e rumores, cuja verdade ele nem sempre tentou desvendar. Ele estava ansioso para contar uma boa história; Ele estava ainda mais ansioso para desenhar uma boa moral¹¹²”. Desse modo, no que se refere ao testemunho do bispo, na maior parte da obra analisada falta um elemento típico de quem atesta, está ausente o “eu estava lá”¹¹³.

Dada a dificuldade de encontrar escritos de origem merovíngia, tem-se dado especial importância a arqueologia e a historiadores que fazem uso dela, como possibilidade de questionar os textos de procedência galo-romana.

Como já relatamos, a escrita do bispo Gregório de Tours não se limitou a escrever sobre os acontecimentos histórico-políticos do reino merovíngio. Ele também escreveu e compilou muitas hagiografias, gerando o *Liber vitae patrum* (*Vidas dos santos padre*). Diferentemente de sua *História*, a obra hagiográfica contendo vinte vidas de santo, tem recebido pouco destaque e estudo¹¹⁴. Nesse compêndio o bispo atribuiu santidade, em sua maioria, a bispos e abades, embora também trate da vida de alguns monges e a uma monja (única mulher santa que aparece nessa obra hagiográfica – Monegunda). Foi desse compêndio que escolhemos como objeto de análise a Vida de São Nicécio de Tréveris, um santo-bispo que, antes, teria exercido o monacato, alcançado a elevação até o cargo de abade e, posteriormente, foi eleito como membro do episcopado.

Como já afirmamos, vemos nas obras de Gregório de Tours, bispo católico e galo-romano de origem senatorial, que os valores da sua posição são muito claros. Para ele, o episcopado era uma atribuição daqueles que tivessem no sangue uma ascendência como a dele. De acordo com Kalani Craig:

A fundação romana dos assentos episcopais da Gália foi simplesmente o começo. Muitos dos bispos a quem Gregório se refere eram, em suas palavras, "ex senatori bus"; essa reivindicação senatorial combinava com a herança bíblica que os levitas tinham para o sacerdócio israelita até o aparecimento de Jesus. Ao documentar a transição do romano para o galo-romano e amarrar a transição ao desenvolvimento de uma casta sacerdotal, Gregório transformou o tempo secular em tempo sagrado, como sugeriram Mitchell e Heinzelmann. A visão de Gregório de um domínio galo-romano do sacerdócio não era um reposicionamento explícito dos homens da classe senatorial galo-romana como herdeiros diretos dos levitas. Foi, em vez disso,

¹¹² “Gregory was not a participant in most of the events which he described; he was a collector of reports, of hearsay and rumour, whose truth he may not always have tried to untangle. He was anxious to tell a good story; he was even more anxious to draw a good moral”. (JAMES, Edward. *The Franks*. Great Britain: Basil Blackwell, 1988. p. 17).

¹¹³ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora Unicamp. 2007. p. 170-175.

¹¹⁴ KITCHEN, John. *Saints' lives and the rhetoric of gender: male and female in merovingian hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 60.

uma revisão de uma tradição do Antigo Testamento de denominar clérigos pessoas de dentro de uma linhagem específica de um reino unificado, adaptado para as preocupações únicas da antiguidade tardia da Gália merovíngia. Assim como os modelos bíblicos moldaram a visão de Gregório sobre o papel sacerdotal galo-romano, os modelos bíblicos também moldaram a linguagem que ele usou para formar sua visão dos direitos dos oriundos de famílias galo-romanas ao clero¹¹⁵.

Outro posicionamento que encontramos no discurso do bispo de Tours era o que ele almejava que a autoridade do episcopado galo-romano fosse respeitada pelos reis merovíngios. Provavelmente, um dos principais motivos das críticas de cunho negativo por parte de Gregório, deveu-se à disputa pelo capital simbólico entre essas duas aristocracias (real e episcopal), que se materializou em situações como a interferência nos concílios conferindo um papel subalterno aos bispos ao invés de promoverem o poder do episcopado. Tanto que, um dos escassos exemplos de enaltecimento da figura do rei dentro da sua obra, este foi direcionado a Gontrão, coincidindo com as políticas deste de auxílio aos intentos do episcopado da Gália.

Gregório não endereçou seus comentários somente aos reis francos. No que toca ao universo feminino, escolheu tratar das mulheres da aristocracia, tanto as monarcas como as esposas dos bispos, denominadas *episcopae*¹¹⁶. Quanto as mulheres da realeza, ele traçou dois

¹¹⁵ “The Roman foundation of Gaul’s episcopal seats was simply the beginning. Many of the bishops to whom Gregory refers were, in his words, ‘ex senatori bus’; this senatorial claim matched the Biblical inheritance the Levites had to the Israelite priesthood until the appearance of Jesus. In documenting the transition from Roman to Gallo-Roman and tying the transition to the development of a priestly caste, Gregory turned secular time into sacred time, as Mitchell and Heinzelmann have suggested. Gregory’s vision of a Gallo-Roman dominance of the priesthood was not an explicit repositioning of Gallo-Roman senatorial-class men as direct heirs to the Levites. It was, instead, a re-envisioning of an Old Testament tradition of drawing priests from within one specific bloodline of a unified kingdom adapted for the unique concerns of late antique Merovingian Gaul. Just as biblical models informed Gregory’s re-envisioning of the Gallo-Roman priestly role, so too did biblical models inform the language he used to shape his vision of Gallo-Roman familial rights to the priesthood”. (CRAIG, Kalani. Bishops and balancing acts: divine and human agency in Gregory of Tours’s vision of episcopal authority. In: DANIELSON, Sigrid; GATTI, Evan A. (ed.). *Envisioning the bishops: images and the episcopacy in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols Publishers, 2014. p. 70).

¹¹⁶ A partir da ascensão do monge-bispo, cada vez mais o ideal de membro do episcopado na Gália foi se aproximando das características monásticas, que incluíam o celibato. “No final do século IV o papel da Igreja cristã nas cidades é eclipsado por um modelo radicalmente novo da natureza humana e da sociedade humana, criado pelos ‘homens do deserto’”. (BROWN, Peter. *Antiguidade tardia*. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 259.) A Igreja latina em formação, associava a imagem dos bispos com celibato ou continência desde o século IV e, através de concílios (Concílio de Elvira (primeira década do séc. IV), Concílio de Agde (506), Concílio de Arles II (524), Concílio de Clermont (535), Concílio de Orléans III (538), Concílio de Orléans IV (541), Concílio de Macôn (581)), tentando refrear a ordenação de bispos casados e/ou sexualmente ativos. O concílio de Cártago, da primeira metade do século V, afirma que: “[...] uma vez que incontinência foi imputada a alguns clérigos em relação às suas próprias esposas, parece bom que bispos, presbíteros e diáconos devam, de acordo com os estatutos já feitos, abster-se mesmo de suas próprias esposas; e a menos que o façam, devem ser removidos do escritório clerical. Mas o resto do clero não será forçado a isso, mas o costume de cada igreja nesta questão deve ser seguido”. (*Council of Carthage - A.D. 419 -*. Cânon 70. Disponível em:

perfis distintos de rainha ideal. Assim, tal qual criou o modelo de rei ideal (um “espelho de príncipe”) a partir das descrições dos reis Chilperico e Gontrão, ele produziu também, a partir das antíteses de modelo e anti-modelo, um espelho de rainha (*speculum reginae*) como forma de submeter também as mulheres da realeza aos poder do episcopado.

O primeiro perfil seria composto por Clotilde e Radegunda, que aparecem na *História* atreladas a ideia de serviço a Deus. Gregório de Tours atribui a Clotilde o papel de ter auxiliado na conversão de seu esposo Clóvis, esta seria efeito da sua devoção, orações e jejuns. Da mesma forma, Radegunda é descrita como alguém : “famosa por suas preces, suas vigílias e suas caridades¹¹⁷”. Curiosamente, ambas antes de se tornarem rainhas, eram princesas de reinos vizinhos que foram anexados ao reino franco e, além disso, se tornaram santas. Cremos que a transformação de Radegunda e Clotilde em santas, apesar de serem parte da realeza, está ligado tanto ao fato de serem estrangeiras e, conseqüentemente, exercerem menos poder e ameaça aos bispos, quanto ao caso de posteriormente comporem os quadros eclesiásticos como monjas, estando submissas ao poder bispal.

O segundo perfil seria composto por Fredegunda (esposa de Chilperico I), que é apresentada como ambisiosa por poder e capaz de matar para alcançá-lo. Supostamente ela teria encomendado os homicídios de seu enteado Meroveu¹¹⁸ (552 – 577) e Clóvis¹¹⁹ (555 – 580), motivada por interesses próprios e de seus herdeiros. Segundo Ian Wood:

Até agora, Fredegunda poderia ser visto como um modelo, se um tanto sanguinário, de rainha, cuja principal preocupação era a proteção de sua

<<http://www.newadvent.org/fathers/3816.htm>>. Acesso em 05 de junho de 2018). Conjuntamente, como forma de persuadir a abstinência dos bispos e fazer propaganda negativa das *episcopae*, bispos celibatários como Gregório de Tours e Félix de Nantes escreviam relatos em que as esposas dos membros do episcopado eram apresentadas de forma negativa para os leitores e ouvintes. Dois casos emblemáticos são o evento de possessão demoníaca de Susanna, esposa do bispo Priscus e a história de um bispo casado de Nantes cujo nome não é mencionado. Nos é relatado, nesse segundo caso, que o bispo seguia os cânones e dormia em leito separado de sua esposa, apesar da insistência contrária dessa. Inconformada e achando que seu esposo estava dormindo com outra mulher, a *episcopa* se dirigiu aos aposentos de seu marido, enquanto esse descansava no turno da tarde. Ao se aproximar da cama esta se assustou ao descobrir que um cordeiro branco repousava a cabeça junto ao peito do bispo. Claramente, uma crítica as *episcopae*, que apesar de estarem em contato mais próximo com o sagrado não passariam de mulheres, cuja a herança pecaminosa as tornaria sedutoras e instrumentos de Satanás que almejavam, simplesmente, tirar a pureza de seus maridos. Resta claro pelos concílios e relatos que havia um medo de que a esposa do bispo trouxesse, de alguma forma, uma mácula à sua reputação e, conseqüentemente, para a Instituição. Todavia, numa Igreja que já vinha construindo em torno do feminino e da mulher uma visão negativa, evitar que houvesse bispos casados, mesmo no regime de continência sexual (“como irmãos”), era também evitar dar espaços de poder e influência para as *episcopae*. “O banimento das esposas de diáconos, padres e bispos da presença de seus esposos teve uma consequência dual. Devia ter removido ostensivamente a fonte de tentação das vidas dos clérigos, mas isso também diminuiu a influência das mulheres nos assuntos paroquiais”. (WEMPLE, Suzanne Fonay. *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. p. 133).

¹¹⁷ GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. III, 7. pp. 168 e 169.

¹¹⁸ *Ibidem*. V, 18. p. 282.

¹¹⁹ *Ibidem*. V, 39. p. 309.

família direta. Gregório, no entanto, também sugere que suas ações eram mais egocêntricas. Embora ela lamentasse a morte de Clodoberto, Dagoberto e Teodorico, ela rejeitou seu filho recém-nascido, Sansão e queria que ele morresse, pois ela se achava à beira da morte. Foi deixado a Chilperico o dever de insistir no batismo do infante. Da mesma forma, embora tenha dado a Rigonta um tesouro para sua jornada à Espanha, quando a princesa acabou ficando solteira na corte, Fredegunda tentou assassiná-la. A principal fonte de conflito entre as duas mulheres, diz Gregório, era a falta de Rigonta. No entanto, a moral de Fredegunda não estava acima de qualquer suspeita: Gontrão duvidava da paternidade de Clotário II, e Gregório insiste que a rainha se voltou contra Eberulf porque ele se recusou a se tornar amante dela. O bispo de Tours não gostava de Fredegunda, e é possível que o retrato dela que ele apresenta seja enganosa¹²⁰.

Fica claro que o intuito de Gregório de escrever o *História* e o *Vida dos santos padres* vai além de contrastar as características daqueles que vivem uma vida secular – demonstrando o futuro de morte, dor e sofrimento que lhes aguarda –, com a vida e o vindouro de quem vive uma vida de santidade. O cerne dessas obras está ligado a uma propaganda política cujos destinatários seriam tanto o povo em geral, como os próprios reis. A santidade estaria ligada as funções do bispo. Portanto, todos que almejavam um reino franco santo e cristão, deveriam apoiar seu episcopado.

É mister explicitar que o *História* termina se comportando também como um elemento edificador e de conversão, tal qual como as hagiografias, posto que como mencionamos anteriormente, as vidas de santo, da mesma maneira que os espelhos, presentes na *História*, se caracterizam pelo seu caráter legitimador de um modelo de santidade. Essa similitude, muito provavelmente, deve-se ao fato de que, como citamos, para além de historiador, o bispo é hagiógrafo, ou seja, um autor de hagiografias/ vidas de santo.

2.1.2. Venâncio Fortunato

Nascido entre 530-540 em Duplavenis (a moderna Valdobbiadene), perto de Treviso, na região de Veneza, Venâncio Fortunato ou *Venantius Honorius Clementianus Fortunatus* nos deixou praticamente nenhuma informação sobre sua família, o pouco que sabemos são os

¹²⁰ “Thus far Fredegund might be seen as a model, if somewhat bloodthirsty, queen, whose chief concern was the protection of her immediate family. Gregory, however, also suggests that her actions were rather more self-centred. Although she lamented the deaths of Chlodobert, Dagobert and Theuderic, she rejected her newborn son Samson and wanted him to die, because she thought herself at death's door. It was left to Chilperic to insist on his baptism. Similarly, although she endowed Riginth with treasure for her journey to Spain, when the princess ended up as a spinster at court Fredegund tried to murder her. The chief source of conflict between the two women, says Gregory, was the loose morals of Riginth. Nevertheless Fredegund's morals were not above suspicion: Guntram doubted the parentage of Chlothar II, and Gregory insists that the queen turned against Eberulf because he refused to become her lover. The bishop of Tours had no liking for Fredegund, and it is possible that the picture of her which he presents is misleading”. (WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms*. London: Longman, 1999. p. 124).

vestígios sobre si que ele próprio deixou em seus escritos¹²¹. Ficamos conhecendo o nome de uma irmã, Titian e temos notícia da existência de um irmão, a primeira é citada em seu *Carmina* (XI 6,8)¹²², todavia, sem nos trazer nenhum detalhe, apenas mencionando-a. Sobre sua infância e educação Brian Brennan nos fala que:

Não importa qual data seja aceita, a infância de Venâncio teria coincidido com a guerra travada contra os ostrogodos por Belisário em nome do imperador Justiniano, para reconquistar a Itália para o império romano. Duplavis, local de nascimento de Venâncio, pode ter sido uma aldeia ou uma propriedade.

[...]

A única cidade mencionada por Venâncio em seu relato sobre seus estudos é Ravena. [...] Venâncio nos diz que estudou gramática, retórica, métrica e lei.¹²³

Venâncio é muito conhecido por causa de suas obras poéticas, contudo, para além de poesias, ele durante sua vida como escritor, acumulou um grande e variado conjunto de textos, que sejam: suas *Carmina* que abarcam 11 livros, que contam com 230 poemas e um largo *Appendix*, além de haver exercido seu trabalho em campos como o epitalâmio, a *consolatio*, o epitáfio ou epigrama funerário, a poesia de circunstâncias, a hagiografia etc.

Sobre os escritos hagiográficos de autoria de Venâncio Fortunato, lhe são atribuídas seis *vitae* por B. Krusch, editor dos escritos hagiográficos Tardo Antigo da *Monumenta Germaniae Historica*. Assim, temos escrito por ele os seguintes trabalhos hagiográficos: o dedicado a Santo Hilário de Poitiers, a São Germano de Paris, a São Albino de Angers, a São Paterno de Avranches, a Santa rainha Radegunda e a São Marcelo de Paris¹²⁴.

Contando com cerca 35 anos de idade, no ano de 565, Venâncio Fortunato encerrou sua estadia em Ravena e empreendeu uma longa jornada pela região da Gália, na qual se estabeleceu e permaneceu até sua morte, quase 40 anos depois. Existem três hipóteses debatidas pelos historiadores sobre essa repentina mudança de ares¹²⁵.

¹²¹ PEJENAUTE, Francisco. En los confines de la romanidade: Venancio Fortunato, un escritor de frontera. *ARCHIVUM*, Oviedo, L-LI, 2002. p. 388.

¹²² *Idem*.

¹²³ “No matter which date is accepted, Venantius' childhood would have coincided with the war waged against the Ostrogoths by Belisarius on behalf of the Emperor Justinian, to regain Italy for the Roman empire. Duplavis, Venantius' birthplace, may have been either a village or an estate. [...] The only city mentioned by Venantius in his account of his studies is Ravenna. [...] Venantius tells us that he studied grammar, rhetoric, metrics, and law”. (BRENNAN, Brian. The career of Venantius Fortunatus. In: *Traditio*, vol. 41, 1985. pp. 51 e 52).

¹²⁴ VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berolini, 1885, pp. V-XI (prooemium); 1-7 (*Vita s. Hilarii* com 7-11 *Liber de virtutibus s. Hilarii*); 11-27 (*Vita s. Germani*); 27-33 (*Vita s. Albini*); 33-37 (*Vita s. Paterni*); 38-49 (*Vita s. Radegundis*); 49-54 (*Vita s. Marcelli*).

¹²⁵ Tal debate e hipóteses são levantadas tanto em: PEJENAUTE, Francisco. *Op. cit.* pp. 389 e 390; BRENNAN, Brian. The career of Venantius Fortunatus. In: *Traditio*, vol. 41, 1985. pp. 54-58.

A primeira, mais relacionada a tradição cristã, sugere que Fortunato havia deixado a cidade de Ravena e saído em peregrinação para Tours, em gratidão a São Martinho por haver curado, ele e seu amigo Félix de uma enfermidade dos olhos. Cumpre destacar que por conta dos esforços, no que diz respeito a ratificar e expandir o culto a São Martinho, dos bispos anteriores a Gregório e, principalmente, o dele mesmo, a região de Tours se tornou um dos polos mais importantes centros de peregrinação na Gália. A fama do santo teria se expandido de tal forma que igrejas dedicadas a ele foram fundadas na Bretanha, Espanha e Itália¹²⁶.

Uma segunda hipótese sugere que por conta dos anos de turbulência, rebeliões e lutas que viveu na Itália, Fortunato decidiu empreender uma espécie de fuga dessa região conflituosa, achando melhor se deslocar para as terras de domínio merovíngio.

Por fim, a última hipótese, estabelece que Venâncio almejava iniciar contato e se introduzir nas cortes dos reis merovíngios (Sigiberto e Chilperico, especialmente) e entre as mais altas personalidades civis e eclesiásticas. Sua peregrinação estaria, portanto, ligada ao seu anseio de obter fama e reconhecimento. Para nós, esta última hipótese é mais plausível tendo em vista três fatores.

O primeiro se fundamenta no trajeto do deslocamento que Venâncio Fortunato realizou, tendo em vista que ele antes de chegar na Gália teria atravessado territórios germânicos ocupados pelos bávaros e alamanos, contudo, diferentemente de suas expectativas, não recebera o prestígio que almejava pelo seu trabalho.

O segundo está relacionado com o momento em que ele chegou na corte merovíngia de Metz, na qual estava ocorrendo as bodas do rei Sigiberto com a princesa visigoda Brunilda. Ele teria aproveitado a cerimônia e recitado um epítalamo em homenagem aos nubentes tomando como base elementos mitológicos como a deusa romana Vênus e Cupido. Não olvidemos que a corte Austrasiana era uma das mais inclinadas à cultura galo-romana¹²⁷. Com isto em vista, não é difícil supor que Venâncio Fortunato tenha planejado a exata data de sua chegada na região com o evento real¹²⁸.

¹²⁶ BRENNAN, Brian. “‘Being Martin’: saint and successor in sixth-century Tours”. In: *The journal of religious History*. vol. 21, n. 2, jun. 1997. p. 123.

¹²⁷ Apesar das críticas negativas que a historiografia do século XIX destilou à corte merovíngia, descrevendo-a como violenta e sem presença da cultura latina, percebemos que tal visão não encontra sustentação. Nas cortes da Gália havia uma corrente de poesia estimulada tanto pelas mulheres como pelos bispos.

¹²⁸ Tal pressuposição ganha ainda mais força ao vermos a sugestão de Brian Brennan de que Venâncio Fortunato teria, muito provavelmente, utilizado de seus contatos (bispos italianos ou bispos da Gália) para se introduzir na corte de Metz. Uma hipótese para ele dessas relações seria o bispo Nicécio de Tréveris, cuja hagiografia é objeto desse estudo. (BRENNAN, Brian. *The career of Venantius Fortunatus*. In: *Traditio*, vol. 41, 1985. pp. 57-58.)

O terceiro e último fator se refere às relações que ele forjou com membros influentes do episcopado merovíngio, principalmente com um de seus mais notáveis patronos, o bispo Gregório de Tours. Enquanto esteve na corte Austrasiana Venâncio Fortunato compôs poemas para os bispos Sidônio de Mainz, Nicécio de Tréveris, Ageric de Verdun, Carêncio da Colônia e Egídio de Reims¹²⁹. Sobre as relações que Venâncio Fortunato formou na Gália, Michael John Roberts aduz que:

Fortunato logo teve amigos e patronos em toda Francia. Seus primeiros poemas são escritos para ou sobre figuras na corte de Sigiberto ou sobre os bispos do reino Austrasiano de Sigiberto. No início de sua estada na Gália ele viajou para Paris, onde compôs um panegírico para o rei Cariberto, que morreu em 567, e onde conheceu o bispo Germano de Paris, cuja vida ele escreveria após a morte do bispo em 576. Ao final de 567 ou 568, Fortunato encontrara seu caminho para Poitiers, onde permaneceria, mais ou menos, pelo resto de sua vida. Em Poitiers, ele conheceu Radegunda, princesa da Turíngia, viúva de Chlothar I, fundadora do Convento da Santa Cruz em Poitiers, santa mulher e santa. Como amiga e patrona, ela figuraria em grande parte na vida e na poesia de Fortunato até sua morte em 587. Com Poitiers como base, Fortunato continuou a viajar e estender seus laços de patronagem e amizade: sul a Aquitânia, onde o bispo Leôncio de Bordeaux empregou talentos poéticos, e a oeste a Brittany e Felix, bispo de Nantes. Mas foi com Gregório, eleito bispo de Tours em 573, que ele forjou os laços mais fortes e com quem seu nome está mais associado. Mais de trinta poemas no corpus são escritos para, sobre, ou a pedido de Gregório. Fortunato dedicou sua primeira coleção de poemas e sua Vida de São Martinho o bispo; o último também contém um prefácio verso endereçado a Radegunda e à abadessa de seu convento em Poitiers, Agnes¹³⁰.

Desse modo, Venâncio Fortunato se apresenta para nós como um escritor cujo intento de fixação estaria vinculado, inicialmente, as cortes reais merovíngias. Entretanto, haja

¹²⁹ COATES, Simon. Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul. In: *The English Historical Review*, Volume 115, Issue 464, 1 November 2000. p. 1113.

¹³⁰ “Fortunatus soon had friends and patrons throughout Francia. His earliest poems are written to or about figures at Sigibert’s court or the bishops of Sigibert’s Austrasian kingdom. Early in his stay in Gaul he traveled to Paris, where he composed a panegyric for King Charibert, who died in 567, and where he made the acquaintance of Bishop Germanus of Paris, whose life he was to write after the bishop’s death in 576. By late 567 or 568 Fortunatus had found his way to Poitiers, where he was to remain, more or less, for the rest of his life. At Poitiers he made the acquaintance of Radegund, Thuringian princess, widow of Chlothar I, founder of the Convent of the Holy Cross at Poitiers, holy woman, and saint. As friend and patron, she was to figure largely in Fortunatus’ life and poetry until her death in 587. With Poitiers as base Fortunatus continued to travel and extend his ties of patronage and friendship: south to Aquitaine, where Bishop Leontius of Bordeaux employed his poetic talents, and west to Brittany and Felix, bishop of Nantes. But it was with Gregory, elected bishop of Tours in 573, that he forged the strongest ties and with whom his name is most closely associated. Over thirty poems in the corpus are written to, about, or at the request of Gregory. Fortunatus dedicated his first collection of poems and his Life of Martin to the bishop; the latter also contains a verse preface addressed to Radegund and the abbess of her convent at Poitiers, Agnes”. (ROBERTS, Michael John. *The humblest sparrow: the poetry of Venantius Fortunatus*. USA: University of Michigan Press, 2012. pp. 05 e 06).

vista que não recebeu o prestígio almejado em tais locais, teria então buscado hospitalidade no meio episcopal¹³¹.

Após a criação e solidificação das redes de patronato com aristocratas e membros do episcopado, Venâncio Fortunato, tomou a decisão de se dirigir a região de Poitiers, com a finalidade de conhecer a rainha Radegunda e seu mosteiro. Ao chegar lá, por volta de 567¹³², escolheu se estabelecer próximo ao mosteiro da santa e lá habitou até sua morte, por volta dos primeiros anos do sétimo século. Apesar de ter se fixado em Poitiers Venâncio Fortunato continuou sua relação de patronagem com os bispos da Gália, principalmente, com Gregório de Tours.

A chegada de Fortunato em Poitiers, coincidiu com o período em que a santa rainha estava tentando negociar com o imperador Justino II e a imperatriz Sofia de Bizâncio o envio de um pedaço da Santa Cruz para seu mosteiro. Com a vinda da relíquia, Venâncio Fortunato celebrou sua entronização preparando dois poemas¹³³. Francisco Pejenaute afirma que:

Uma vez instalado (definitivamente) em Poitiers, e à sombra do Convento de Santa Cruz, a vida de Fortunato vai girar em torno de Radegunda e de Inês, a jovem nomeada abadessa por Radegunda quando contava com vinte e poucos anos; [...] Em qualidade de que se desenrolava a vida de Fortunato em torno do convento? Se há pensado em um cargo como de administrador ou ecônomo; ele parece referir-se a se mesmo, em tal cargo, *agens*. Fortunato é, todavia, laico [...] e como laico há que entender suas relações com as duas monjas; umas relações muito pessoais; não muito estranhas (pense-se nas relações de São Jerônimo com devotas mulheres como Eustoquio ou Paula) mas sim um tanto “especiais”; seu amor para com ambas tem sido qualificado, sempre, como espiritual. Nós preferimos denominá-lo “amor pré-cortes” [...].¹³⁴

Esse e outros eventos terminaram por aproximar essas duas personalidades, que acaba tornando-se uma relação de amizade e de trabalho, haja vista que Fortunato exercera a função de chefe administrativo do mosteiro de Santa Cruz de Poitiers e, posteriormente, seu vigário no ano de 576. O poeta tornou-se amigo, não apenas da santa, mas também de da jovem abadessa Inês, a quem também dedicou alguns poemas que se aproximam do gênero literário que posteriormente será chamado de literatura de amor cortês.

¹³¹ BRENNAN, Brian. The image of the Merovingian bishop in the poetry of Venantius Fortunatus. In: *Journal of Medieval History*, Volume 18, Issue 2, June 1992. p. 116.

¹³² PEJENAUTE, Francisco. Cuatro notas a las vidas de santa Radegunda escritas por Venancio Fortunato y Baudonivia. In: *MEMORIA ECCLESIAE*. Oviedo, XXV. pp. 333 e 334.

¹³³ *Carmina, Appendix, 1 (De excidio Thoringiae)* e *Carmina, Appendix, 3 (Ad Artachim)*.

¹³⁴ PEJENAUTE, Francisco. En los confines de la Romanidade: Venancio Fortunato, un escritor de frontera. In: *ARCHIVUM*, Oviedo, L-LI, 2002. pp. 400 e 401.

Venâncio Fortunato foi consagrado o nono bispo da região de Poitiers no final do sexto século, com a morte do então bispo, Plato¹³⁵. Todavia, não há informações suficientes sobre como teria se dado seu episcopado. Apoiado, nos estudos de Brian Brennan, assim como João Charrone, pode-se dizer que a indicação e consagração de Venâncio Fortunato deve ter seguido o mesmo caminho que seu antecessor, o bispo Plato, ou seja, deve ter chegado ao cargo com a ajuda de seu patrono Gregório de Tours, quem provavelmente intercedeu junto ao rei Childeberto II para que tal feito se desse. Tendo em vista que o *episcopo* de Tours morreu em 594, temos que Venâncio de Fortunato teria iniciado sua carreira episcopal nesse mesmo ano¹³⁶. Após a sua morte, o então bispo de Poitiers passou a ser cultuado como santo pelo povo.

Conforme explicamos previamente, durante o século VI os bispos galo-romanos estavam disputando autoridade com os monarcas francos. No caso de Venâncio Fortunato ao vaguear entre ambos os espaços (real e germânico; episcopal e galo-romano), ele apresenta seu discurso ressaltando a herança romana, apesar de adaptar seus escritos aos interesses de quem o contratou para, aparentemente, não entrar em conflitos com a aristocracia de origem franca¹³⁷.

Analisando seus escritos, por exemplo, em poemas para o duque Lupus e o bispo Leôncio II de Bordeaux¹³⁸, Venâncio ressaltou a ideia de romanidade desses personagens como algo ligado a ancestralidade, não sendo assim, pois, algo apenas culturalmente adquirido, mas sim uma herança ofertada pelos pais e adquirida ao nascer. Portanto, uma romanidade ideal seria inata.

Outros três poemas que expressam a visão de Fortunato sobre romanidade e que merecem menção são os escritos à Vilithuta (um epitáfio), ao duque Launebod e à Radegunda¹³⁹. Por não se tratarem de descendentes de romanos ou galo-romanos, diferentemente dos casos acima, não tiveram sua ancestralidade enaltecida. A ascendência “bárbara” é apresentada, mas somente para depois se afirmar que o esforço em assimilar e pôr

¹³⁵ BRENNAN, Brian. The career of Venantius Fortunatus. In: *Traditio*, vol. 41, 1985. p. 78.

¹³⁶ CHARRONE, João Paulo. *A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da Vita Sancti Marcelli e demais Vitae de Venâncio Fortunato*. 2009. 194f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2009. Available at: <<http://hdl.handle.net/11449/93395>>. p. 69; BRENNAN, Brian. *Op. cit.*, 1985. p. 78.

¹³⁷ BUCHBERGER, Erica. Romans, barbarians, and Frank in the writings of Venantius Fortunatus. In: *Early medieval Europe*. vol. 24, nº 3, ago. 2016, pp. 293-307.

¹³⁸ Respectivamente, poema 7.7 e poema 4.10, segundo E. Buchberger.

¹³⁹ Respectivamente, poema 4.26, poema 2.8 e poema Appendix I, segundo E. Buchberger.

em prática o ideal de romanidade os tornou romanos. Sobre os exemplos acima e as relações de linhagem Erica Buchberger concluiu que:

Descendentes de indivíduos deficientemente bárbaros com predisposição a serem rudes e comportamento incivilizado. Vilithuta, Launebod e Radegund são particularmente louváveis, precisamente porque superam essa desvantagem ao adotar traços culturais romanos superiores. Da mesma forma, descender de romanos significava nascer para privilégio e para a expectativa de comportamento ereto e culto. [...] Uma descendência individual e traços culturais estão intrinsecamente ligados na visão de Fortunato. Alguém como Vilithuta (ou Lupus) poderia adotar elementos de outra cultura, mas ainda seria julgado com base nas expectativas de sua herança bárbara (ou romana). Num Ocidente pós-imperial, negociando novas concepções de Romanidade, a descendência tornou-se a faceta mais importante¹⁴⁰.

Percebemos também tais detalhes na escrita em prosa de Fortunato na hagiografia dedicada a Santa Radegunda. Ao descrevê-la ele afirma que:

A bem-aventurada Radegunda era de nação bárbara, da região da Turíngia, sendo seu avô o rei Besino; seu tio paterno, Hermanfredo; seu pai, Bertario; brotada de germen real, pelo que respeita à alteza do século, apesar de excelsa por sua origem, era mais excelsa por suas ações. Havendo permanecido por muito pouco tempo com seus pais nobres, ao ser devastada de sua terra por uma bárbara tempestade como consequência da vitória dos Francos saiu de sua pátria, emigrante, seguindo o exemplo dos Israelitas¹⁴¹.

Claramente, nesse excerto temos traçada a diferença entre ter uma ascendência bárbara e agir como um bárbaro. Radegunda apesar de ter uma origem germânica é enaltecida por Venâncio Fortunato, por outro lado, o termo *Francos* é utilizado associado a imagem de destruição e violência. Possivelmente, essa relação dos francos como algo negativo se deu de forma mais explícita nessa hagiografia, por causa do momento de sua escrita no final do século VI, quando Venâncio Fortunato já poderia estar ocupando a posição de bispo.

¹⁴⁰ “Descent from barbarians handicapped individuals with a predisposition to rude, uncivilized behaviour. Vilithuta, Launebod, and Radegund are particularly praiseworthy precisely because they overcome this handicap by adopting superior Roman cultural traits. Likewise, descent from Romans meant being born to privilege and to the expectation of upright, cultured behaviour. [...] An individual’s descent and cultural traits are intrinsically linked in Fortunatus’s view. Someone like Vilithuta (or Lupus) could adopt elements of another culture, but would still be judged based on the expectations of her barbarian (or his Roman) heritage. In a post-imperial west negotiating new conceptions of Romanness, descent became a more important facet”. (BUCHBERGER, Erica. Romans, barbarians, and Frank in the writings of Venantius Fortunatus. In: *Early medieval Europe*. vol. 24, nº 3, ago. 2016. p. 306).

¹⁴¹ “Beatissima igitur Radegundis natione barbara de regione Thoringa, avo rege Bessino, patruo Hermenfredo, patre rege Bertechario, in quantum altitudo saeculi tangit, régio de germine orta, celsa licet origine, multo celsior actione. Quae cum summis suis parentibus brevi mansisset tempore, tempestate barbarica Francorum victoria regione vastata, vice Israhelitica exit et migrat de patria”. (VENÂNCIO FORTUNATO. *Vita S. Radegundis reginae*. Ed. B. Krusch em MGH SEM 5. cap. 2.)

Retomando a análise de sua escrita, percebemos que rapidamente Venâncio Fortunato se tornou correspondente do bispo Gregório de Tours e do bispo Leôncio II de Bordeaux. Da sua escrita em poesia, uma quantidade substancial dela foi dedicada a falar de bispos ou assuntos relativos à sua função – tais quais inauguração de igrejas, santos e o papel ideal do bispo –, e ao redigir em prosa, com exceção da hagiografia de Santa Radegunda, todas as hagiografias que eles escreveu foram de bispos¹⁴².

As poesias de Venâncio Fortunato para os membros do episcopado tiveram como questão principal o fortalecimento da autoridade dos bispos na região da Gália. Elas buscavam fazer chegar à população a importância dessas figuras face aos reis merovíngios. Brian Brennan explica que:

Nos séculos V e VI, ouvimos falar de bispos de origem senatorial diante dos reis germânicos como porta-vozes de suas comunidades. Em nossas fontes, nós os encontramos implorando por isenção de impostos para os cidadãos ou derretendo as placas da igreja para resgatar os cativos. Em tempos de fogo ou fome, um bispo pode organizar operações de socorro. (Poema 1: 15,47-52; 4,8,23-6)¹⁴³.

Desse modo, é possível entender que Venâncio Fortunato, incentivado por seus patronos-bispos que encomendavam poesias e outros escritos, se utilizou da situação de instabilidade político-social oriunda das guerras entre os monarcas francos para atrair admiração dos residentes na região de suas respectivas sé, tendo em vista que suas poesias reforçavam o poder episcopal associando-o de forma idealizada com um passado romano senatorial (assim como fez Gregório de Tours) e, haja vista que a herança romana não era suficiente, com o papel dos bispos vinculado à caridade. Estes elementos auxiliariam na consolidação da coesão entre o bispo e os habitantes da sua sé¹⁴⁴. Uma vez que nesse ambiente de insegurança estariam sujeitos a remoções arbitrárias de seu cargo, contar com o apelo local para que permanecesse como bispos seria uma ferramenta importante para a manutenção da função e, conseqüentemente, do poder. Segundo Simon Coates:

Na Gália do século VI, o bispo não era uma figura cuja autoridade era inquestionável. Enquanto escritores como Venâncio e Gregório de Tours retratam os bispos como os restauradores das cidades, suas descrições

¹⁴² COATES, Simon. Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul. In: *The English Historical Review*, Volume 115, Issue 464, 1 November 2000. pp. 1114 e 1115.

¹⁴³ “In the fifth and sixth centuries we hear of bishops of senatorial background standing before Germanic kings as the spokesmen for their communities. In our sources we encounter them pleading for tax relief for the citizens or melting down church plate to ransom captives. In times of fire or famine a bishop might organise relief operations. (Poem1. 15.47-52; 4.8.23-6)”. (BRENNAN, Brian. The image of the Merovingian bishop in the poetry of Venantius Fortunatus. In: *Journal of Medieval History*, Volume 18, Issue 2, June 1992. p. 117).

¹⁴⁴ *Ibidem*. pp. 119 e 120.

revelam um ideal que pode não ter sido enquadrado com a realidade. Gregório de Tours, em particular, fornece evidências de que a posição do bispo era precária e que poderia ser facilmente enfraquecida pelo facciosismo clerical, a oposição de autoridades reais ou uma população rebelde¹⁴⁵.

Como explicamos, as poesias de Venâncio Fortunato apresentam o ponto de vista que seus patronos querem passar para seu público. Não necessariamente apresentam o espaço da Gália do século VI como era de fato, mas como eles queriam que fosse visto¹⁴⁶.

Assim como as poesias se apresentavam como um discurso legitimador da autoridade do bispo frente o poder real merovíngio e incentivador da coesão local, as vidas de santos de bispos eram encomendadas pelos atuais ocupantes das sés almejando estabelecer um liame entre eles e seus antecessores. Germano de Paris e Domiciano de Angers, por exemplo, buscaram através da *Vita Marcelli* e da *Vita Albini*, respectivamente, se apresentarem em suas jurisdições como herdeiros legítimos destes bispos-santos.

Uma das mais conhecidas e duradouras relações de *patronagem* entre Venâncio Fortunato e um bispo foi a que se desenvolveu entre e Gregório de Tours, ao se iniciar em 573 após este ingressar ao episcopado e durou até o fim da vida deste¹⁴⁷. Os trabalhos giraram principalmente, em torno de estabelecer Gregório como o ideal sucessor de São Martinho, muito provavelmente por não ser a primeira opção do seu antecessor, seu primo o bispo Eufrônio, para comandar o bispado de Tours¹⁴⁸. O poeta escreveu trabalhos ligado ao culto do santo e acabou por contribuir na propagação da cidade como local de peregrinação. Para além disso, escreveu relatos sobre conflitos no qual os poderes seculares, representados por rei ou seus emissários e, espirituais, constituídos pelos santos bispos, travavam lutas pelo poder. Em todos as descrições os representantes do episcopado saíam vitoriosos, demonstrando que o Deus cristão estava do lado de seus bispos¹⁴⁹. Tal fato revela o porquê de o autor citado

¹⁴⁵ “In sixth-century Gaul, the bishop was not a figure whose authority went unquestioned. While writers such as Venantius and Gregory of Tours portrayed bishops as the restorers of cities, their descriptions reveal an ideal which may not have squared with reality. Gregory of Tours, in particular, provides evidence that the bishop's position was a precarious one which could be readily undermined by clerical factionalism, the opposition of royal officials or a rebellious populace”. (COATES, Simon. Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul. In: *The English Historical Review*, Volume 115, Issue 464, 1 November 2000. pp. 1131 e 1132).

¹⁴⁶ ROBERTS, Michael. Venantius Fortunatus and Gregory of Tours: poetry and patronage. In: MURRAY, Alexander Callander (edit.). *A companion to Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2015. p. 46.

¹⁴⁷ BRENNAN, Brian. The career of Venantius Fortunatus. In: *Traditio*, vol. 41, 1985. pp. 70 e 78.

¹⁴⁸ BRENNAN, Brian. “‘Being Martin’: saint and successor in sixth-century Tours”. In: *The journal of religious History*. vol. 21, n. 2, jun. 1997. pp. 121-135.

¹⁴⁹ *Ibidem*. p. 128.

afirmar que a família real merovíngia tinha uma relação especial com São Martinho e, ao mesmo tempo supor que essa teria mais medo dele que amor por sua figura¹⁵⁰.

Assim como seu principal patrono (Gregório de Tours), Venâncio Fortunato ao redigir seus textos sobre os membros do episcopado da Gália fez uso de figuras do Antigo e Novo Testamento bíblico para demonstrar o prestígio dos bispos. São Germano de Paris, por exemplo seria um novo Aarão, comandando a vida espiritual de sua jurisdição¹⁵¹.

2.2. Santos intercessores: mortos para o mundo, renascidos para a vida eterna

2.2.1. Martírio e santidade

Etimologicamente ligados a ideia de memória e testemunha, as expressões mártir e martírio (com origem nos termos gregos *martys*, *martyros*, *martyrein*, *martyrion*) durante o segundo século tiveram seus conceitos expandidos no contexto histórico de nossa atenção. Anteriormente, utilizadas nos processos judiciais ligado a ideia de prova testemunhal e testemunha, elas foram reapropriadas dentro de um discurso religioso cristão e passaram a definir o sofrimento e a pessoa que sofre por conta da sua fé em Cristo¹⁵².

Para além da inspiração no exemplo dos judeus Macabeus e numa possível ressignificação de suas mortes por sua religião¹⁵³, um dos claros influenciadores da associação da ideia de martírio com o sofrimento e morte foi a figura de Jesus que vem a se tornar o primeiro mártir do cristianismo.

Necessário lembrar que prenúncios dessa ideia também aparecem nos Evangelhos. Utilizando a figura da cruz, símbolo claro da morte no mundo romano, eles indicaram que aqueles que verdadeiramente queriam seguir a Cristo deveriam tê-la como uma realidade¹⁵⁴.

Lembremos que somente no século IV é que Constantino trouxe paz para a Igreja, ao proibir a perseguição aos cristãos e oferecer liberdade religiosa e de culto no Império. Peter Brown explica que:

O martírio nunca foi um acontecimento vulgar em qualquer região – nem sequer no auge da Grande Perseguição. Mas aqueles que morreram por

¹⁵⁰ *Ibidem*. pp. 129 e 130.

¹⁵¹ “Figural interpretation serves the purpose of episcopal panegyric; the bishop, Germanus, fulfills the Old Testament type of the priest, Aaron. In its use of allegory and typology the passage is primarily metaphorical. As in the poem for Gregory of Tours, the metonymic/ceremonial and metaphorical/biblical complement each other to situate the bishop both within the contemporary ecclesiastical establishment of Paris and as an embodiment of a transtemporal scriptural type”. (ROBERTS, Michael John. *The humblest sparrow: the poetry of Venantius Fortunatus*. USA: University of Michigan Press, 2012. p. 129).

¹⁵² AMARAL, Ronaldo. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: DA SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão; DA SILVA, Leila Rodrigues (orgs.). *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. pp. 27 e 28.

¹⁵³ *Ibidem*. pp. 28-30.

¹⁵⁴ Mt 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23; Jo 12: 25-26.

Cristo tornaram o seu Deus extraordinariamente presente para os outros crentes. Mesmo quando se encontrava preso, o mártir potencial era motivo de uma imensa alegria para a comunidade cristã.

[...]

Num mundo onde as execuções constituíam uma forma de espetáculo público a que assistia toda a comunidade, o martírio era visto pelos cristãos como um sinal inconfundível de salvação oferecido por Deus no próprio centro de todas grandes cidades¹⁵⁵.

Segundo os martirólogos, o martírio de sangue não causava medo, pelo contrário, era algo almejado. A coragem adviria do pensamento de que morrer exercendo esse papel era uma honra que não estava destinada a todos, posto que não era qualquer um que se poderia dizer-se bem-aventurado de estar seguindo o exemplo do primeiro mártir, Jesus¹⁵⁶. Segundo a tradição cristã a fidelidade dos que não negaram sua fé e quando necessário morreram por ela, inspirou muitos outros a se converterem ao cristianismo. O que teria levado Tertuliano a exprimir a seguinte expressão: "O sangue dos mártires é a semente da igreja¹⁵⁷." Não olvidemos que essa questão alcançou não só os homens cristãos, mas também as mulheres¹⁵⁸. Ademais, o martírio é sempre acarretado pela luta do bem contra o mal, do cristianismo contra o politeísmo pagão.

As palavras de Paulo no texto bíblico “pois para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro”, parecem ressoar nas histórias desses homens e mulheres que optaram pelo martírio, que decidiram ser as testemunhas que sofrem e morrem. Entretanto, a “vitória do mal” através

¹⁵⁵ BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 46.

¹⁵⁶ DELEHAYE, Hippolyte. *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles : Bureaux de la Société des Bollandistes, 1912. p. 01.

¹⁵⁷ “Sanguis Martyrum est semen Ecclesia”. Tertuliano citado em *Dictionarium sacrum seu religiosum*, A dictionary of all religions, ancient and modern - página 60, Dictionarium – 1704.

¹⁵⁸ Perpétua e Felicidade, por exemplo, foram presas durante uma perseguição aos cristãos em Cartago no início do terceiro século. O que sobressalta os olhos ao ler a documentação sobre elas é que no momento da prisão ambas são apresentadas como mães. Enquanto que a primeira estava lactante a segunda estava grávida, dando à luz durante o tempo em que esteve presa. Mesmo ante os apelos dos pais, maridos e do juiz que suplicaram que mudassem de ideia e pensassem em seus filhos, elas abriram mão da família e da maternidade sabendo que o destino que lhes aguardava era a morte. Elas aceitaram seu destino final e foram mortas pelas feras. Outra mártir que merece destaque é Catarina de Alexandria, uma nobre que teria vivido no século IV e teria confrontado o imperador romano Maximino Daia por causa do seu hábito de oferecer sacrifícios aos deuses e sua perseguição aos cristãos, alegando que o Deus cristão era o único deus verdadeiro. Admirado com a eloquência da moça, ele propôs, em segredo, que os sábios da região viessem refutar os seus argumentos. Contudo, ela através de seu discurso teria convertido todos os cinquenta, o que acarretou na morte desses como mártires. Com o passar do tempo, percebemos que todos que entraram em contato com Catarina se converteram e se tornaram mártires, com exceção do imperador. Necessário frisar que durante toda a história os atributos de beleza e virgindade da mártir são ressaltados. Após alguns castigos (e tentativas de castigo) Maximino vendo que a jovem era irreduzível em abrir mão de sua fé ordenou que ela fosse decapitada. Todavia, no lugar de sangue, do golpe fatal surgiu leite. A virgem mártir de Alexandria teve seu corpo enterrado no Monte Sinai por anjos. (DE VARAZZE, Jacopo. *São Saturnino, Santa Perpétua, Santa Felicidade e outros companheiros; Santa Catarina*. In: DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea: vidas de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. pp. 971-973 e p. 967).

da morte desses seria momentânea. O fim da vida terrena proporcionaria um outro papel para aqueles cuja fidelidade para com Deus teria atravessado as barreiras da morte.

Os mártires ainda no século VI continuaram exercendo grande influência dentro das comunidades cristãs da Gália, tanto que o bispo Gregório de Tours dedicou entre seus escritos compêndios relativos aos milagres realizados por muitos santos em seus *Liber in Gloria Martyrum*. Aproveitando a popularização dos mártires, na Gália do sexto século esses, conjuntamente com os denominados confessores¹⁵⁹ foram utilizados como agentes político-religiosos da Igreja, muitas vezes retratados como soldados combatentes seja contra práticas ditas pagãs, seja disputando poder com figuras de autoridade como, por exemplo, os reis.

2.2.2. Um herói alcançável

De acordo com o que já analisamos, compreendemos que o espaço geográfico da Gália merovíngia era, predominantemente, um espaço rural, possuindo poucas áreas urbanas. Mesmo com a conversão de Clóvis, práticas ditas pagãs permaneceram sendo realizadas no território franco, principalmente, nas zonas rurais onde a presença do cristianismo era quase nula. Segundo Pierre Riché:

No próprio Império, se o cristianismo reina nas cidades, os campos são ainda pagãos e a chegada dos Bárbaros reforça ainda mais esse paganismo. Sem dúvida, certos povos germânicos converteram-se ao arianismo, mas, como vimos, a sua religião é uma forma de nacionalismo e os seus costumes não diferem muito dos pagãos¹⁶⁰.

Conforme elucidamos previamente, o processo de chegada e assentamento dos germânicos ao contribuírem com a desestabilização do poder laico, indiretamente auxiliaram na dilatação do poder bispal. Todavia, as práticas dos costumes ditos pagãos dificultavam a implementação no meio rural da subordinação dos não cristãos a figura do episcopado, o que conseqüentemente, limitava o controle dos bispos sobre o povo da Gália. Era necessário instigar nesse laicato rustico a vontade de abandonar as suas práticas consideradas pagãs e ao mesmo tempo promover uma cultura eclesiástica¹⁶¹. Contudo, a dificuldade da concretização de tal propósito se assentava no fato de que para a população em geral, o sobrenatural agia de

¹⁵⁹ FREITAS, Edmar Checon de. Os santos e suas vidas: Gregório de Tours e a narrativa hagiográfica no século VI. In: *ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA* – João Pessoa, 2003. p. 02. Disponível em: <<http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.22/ANPUH.S22.190.pdf>>. Acesso em 21 de janeiro de 2019.

¹⁶⁰ RICHE, Pierre. *As invasões bárbaras*. Lisboa: Europa-América, 1981. p. 113.

¹⁶¹ Estamos utilizando nesse trabalho as ideias de cultura eclesiástica e cultura folclórica cunhadas por Jacques Le Goff.

todas as formas da experiência do dia-a-dia. O mundo natural, quer fossem as fontes de água, quer fossem os pássaros ou até mesmo o sol não poderiam ser simplesmente apagados do convívio.

Como afirma Le Goff, para combater o paganismo, a cultura eclesiástica teve que “se inserir nos quadros da cultura folclórica: localização das igrejas e dos oratórios, funções pagãs transmitidas aos santos etc.”¹⁶². Ele explica, então, que as estratégias de evangelização na Alta Idade Média circularam em torno de três atuações: na *destruição* de templos e ídolos, na *obliteração* da memória de cunho folclórico e na *desnaturação* dos elementos tidos como pagãos¹⁶³. Michel Rouche complementa o exposto indicando que:

Como cristianizar essas crenças tanto mais inatingíveis na medida em que eram domésticas e íntimas? Em suma, como perceber Deus no próprio coração, pois até agora se percebia a força divina como algo exterior? A criação de novos espaços sagrados, basílicas e santuários, o desenvolvimento do culto dos santos, as procissões e celebrações litúrgicas contribuíram para tornar pública a fé¹⁶⁴.

A transferência de uma cultura politeísta para uma outra, monoteísta, não passou por uma negação da existência dos deuses ditos pagãos. Estes, segundo o cristianismo, seriam entidades reais, presentes e atuantes no mundo, contudo, seriam nada mais que demônios¹⁶⁵. Segundo Michel Rouche:

O culto dos ídolos foi considerado uma manifestação satânica: o ídolo é um demônio. Assim também os filtros, os encantamentos, as *sortes sanctorum* e toda magia foram apresentados como demoníacos. Os concílios de Agde (506) e Orléans (511) condenaram os adivinhos e as pitonisas, “possuídas pelo demônio”. Apresentados como ilusões, seres reais incorpóreos, simbolizados pelo leão ou pelas serpentes, os demônios tinham a vantagem de personalizar as forças obscuras oriundas do cosmo que os antigos pagãos temiam. O adversário tinha um nome, e isso já mudava a relação de forças. Capaz de todas as metamorfoses – vimos como nos santuários ele é expulso do corpo dos possuídos –, o demônio consegue como diz Gregório de Tours, “macular a cadeira do bispo, na qual se senta por zombaria, vestido de mulher”. Ele também se liga aos fracos: “As mulheres, criaturas medrosas, devem sempre temê-lo”¹⁶⁶.

Ao preconizarem que os deuses pagãos eram seres demoníacos a serviço do mal, os clérigos produziram um panorama contrabalanceado de medo, onde as forças espirituais

¹⁶² LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 292.

¹⁶³ *Idem*.

¹⁶⁴ ROUCHE, Michel. Alta Idade Média Ocidental. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 508.

¹⁶⁵ BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 45.

¹⁶⁶ ROUCHE, Michel. *Op.cit.* p. 509.

satânicas estariam à solta. Nessa guerra maniqueísta do bem contra o mal, fazia-se necessária a presença de seres que auxiliassem no equilíbrio cósmico.

Diferentemente do esquadrão de heróis mitológicos (romanos, gregos ou germânicos) em sua maioria formado por semideuses ou deuses, os santos mártires haviam nascidos como humanos, combatido durante suas vidas lutas contra as “forças das trevas”, morrido e adentrado no Paraíso: “Com efeito os santos tinham em tempos rezado na igreja local pelo povo cristão da cidade. Considerava-se que continuavam a fazê-lo: e, portanto, o seu espírito continuava presente na sepultura”¹⁶⁷. Graças a seu alto grau de intimidade com Deus e experiências vividas em vida, o santo-mártir, considerado “amigo de Deus” era, conseqüentemente, um agente intercessor e de combate mais apto que o herói pagão¹⁶⁸. De acordo com Vauchez:

(...) na perspectiva cristã, foi precisamente por terem morrido como seres humanos, seguindo Cristo e empenhados na fidelidade a sua mensagem, que os mártires tiveram depois acesso a glória do paraíso e a vida eterna. O santo é um homem através do qual se estabelece um contato entre o céu e a terra. O dia do seu aniversário comemora o seu nascimento ao lado de Deus [...] ¹⁶⁹.

A implementação dessa cultura eclesiástica incidiu numa política de construção de igrejas cristãs sobre as estruturas dos antigos templos e santuários. Somava-se ao fato, as ressignificações que os autores das vidas de santo traziam para locais que dantes haviam tido algum significado para os cultos pagãos e que agora, tinham sua importância ligada a figura de um santo e portavam um ideal cristão. Peter Brown nos traz que:

As montanhas, outrora dedicadas aos deuses pagãos, eram agora percorridas por homens santos; as igrejas elevavam-se orgulhosas sobre as fundações dos antigos templos; os nomes dos deuses pagãos tinham sido esquecidos, enquanto os dos santos e dos mártires se encontravam nas bocas de todos. Mesmo quando as igrejas não tinham sido construídas em cium de templos, eram tratadas pelas inscrições como se o tivessem sido¹⁷⁰.

Outro fator de combate ao paganismo foi a disseminação do culto aos mártires e confessores como elemento de conversão e cristianização. Os bispos através do exemplo dos santos almejavam alargar o rol de pessoas sob seu domínio.

Contudo, não devemos olvidar que o culto aos santos na Gália merovíngia está intimamente ligado a aristocracia e a figura do bispo. Lembremos que muitos membros do

¹⁶⁷ BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 80.

¹⁶⁸ BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. 2015. pp. 05 e 06.

¹⁶⁹ VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 213.

¹⁷⁰ BROWN, Peter. *Op. cit.* 1999. p. 115.

episcopado ao serem eleitos encomendavam hagiografias as quais, para além de homenagear os antigos ocupantes das sés, reforçavam a ideia de continuidade e de herança entre o bispo falecido e o que passava a ocupar a função. O santo, antigo bispo da região, intercederia junto a Deus, enquanto que o novo membro do episcopado seria uma espécie de ponte entre o culto do santo (vida de santo, cerimônias e proteção das relíquias) e o povo, servindo como um agente de controle do sagrado e da santidade. Em conformidade, Peter Brown explica que:

No final do século IV, a difusão da prática do *depositio ad sanctos* – o privilégio de ser enterrado perto do túmulo dos mártires – garante que, se a comunidade cristã exigia uma hierarquia de estima entre seus membros, o clero, que controlava o acesso a esses lugares consagrados, erigia-se em árbitro de tal hierarquia. Virgens, monges e membros do clero são agrupados perto de numerosas tumbas de mártires nos cemitérios de Roma, Milão e outros lugares.¹⁷¹

As cidades, outrora, com suas estruturas construídas longe de onde seus mortos eram enterrados, a partir da ascensão da figura do santo mártir, começam a florescer ao redor de seus túmulos. Basílicas e igrejas eram fundadas por membros do episcopado tendo como alicerce a tumba do venerável. Era necessário estar o mais próximo possível do “amigo de Deus” para receber suas mercês. Consequentemente, aqueles que desejam tais bênçãos precisavam se submeter a figura do bispo, haja vista que o local onde estaria enterrado o santo estava lado a lado com o altar do culto¹⁷². Outrossim, o intermédio se daria numa escala hierárquica ascendente, que passaria do visível (*episcopus*) para o invisível (*sancti*) e, por fim à Deus. Conforme nos explica André Vauchez: “Numa sociedade ameaçada de desintegração, onde os indivíduos viviam angustiados pela ideia de perderem a sua identidade e a sua liberdade, os santos vinham a propósito para restituir a confiança e oferecer perspectivas de salvação ao nível da vida de todos os dias”¹⁷³.

Não nos pode escapar que o interesse dos bispos na fomentação dos discursos e práticas religiosas que giravam em torno da representação do santo tinha fundação numa questão econômica. Conforme a igreja se expandia e recebia mais adeptos das camadas sociais mais altas, as doações de terrenos e objetos de valor aumentaram vertiginosamente. Tal situação gerou um acúmulo de riquezas estagnado na mão dos bispos, que viram o desenvolvimento da devoção do santo como uma espécie de investimento financeiro. Segundo Peter Brown: “em Alexandria, o bispo tinha que escolher entre camisas para os pobres e a

¹⁷¹ (BROWN, Peter. Antiguidade tardia. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 257.

¹⁷² BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. 2015. pp. 08 e 09.

¹⁷³ VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

vontade de construir; os bispos do Oeste, pelo contrário, tinham que inventar novas formas de gastar o dinheiro¹⁷⁴”.

A aplicação desse capital acumulado, não obstante as questões econômicas, carregava em si, igualmente, uma fundamentação política. O episcopado era quem detinha a autoridade para realizar as celebrações litúrgicas referentes ao dia da morte terrena e do nascimento no Paraíso, assim como, a entronização das relíquias. De acordo com Andre Vauchez: “ao tornar-se *patronus* celeste da catedral e da cidade, o santo reforçava o prestígio do seu representante e, em breve, seu sucessor: o bispo¹⁷⁵”.

Enquanto que no quarto e quinto século os bispos possuíam dominação social e acumulação de poder em suas mãos, mas não dispunham dos meios de demonstrar seu poder político¹⁷⁶, o episcopado do século VI encontrou na figura dos santos uma forma de expressar de forma pública sua posição social.

A translação e entronização das relíquias dos santos – que anteriormente se apresentavam como uma cerimônia realizada pelo Imperador Romano –, no sexto século já haviam se consolidado como um evento que demonstrava o poder do episcopado. Os demais ritos poderiam ser realizados por outros clérigos, mas os eventos relacionados as relíquias eram de exclusividade dos bispos¹⁷⁷. Segundo Peter Kritzinger:

Para as relíquias dos santos, no entanto, apenas a mais alta honra do mundo era suficiente. No entanto, uma vez que as relíquias estavam envolvidas, a cerimônia tornou-se litúrgica e, portanto, foi organizada e conduzida por autoridades eclesiásticas. Por essa razão, foi fácil e até natural que o bispo ocupasse o lugar do imperador vitorioso na nova cerimônia.

[...]

Por volta de 530, o mesmo ritual tornou-se o caminho comum para os bispos representarem o domínio cristão na sociedade¹⁷⁸.

Concomitantemente a isso o apoio que os membros do episcopado supostamente recebiam dos santos, auxiliavam eles nos embates contra os monarcas merovíngios em busca

¹⁷⁴ “In Alexandria, the Bishop had to choose between shirts for the poor and the itch to build; the bishops of the West, by contrast, found that they had to invent new ways of spending money”. (BROWN, Peter. *Op. cit.* 2015. p. 40).

¹⁷⁵ VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 213.

¹⁷⁶ BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. 2015. p. 40.

¹⁷⁷ KRITZINGER, Peter. The cult of saints and religious processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages. In: BOOTH, Phil; DAL SANTO, Matthew; SARRIS, Peter. *An age of saints? power, conflict, and dissent in early medieval Christianity*. Boston: Brill, 2011. pp. 36-48.

¹⁷⁸ “For the relics of saints, however, only the highest worldly honour was sufficient. Yet once relics were involved, the ceremony became liturgical and it was therefore both organised and led by ecclesiastical authorities. For that reason it was easy and even natural that the bishop occupied the place of the victorious emperor in the new ceremony. [...] at least by 530, the same ritual had become the common way for bishops to represent the Christian dominance in society.”. (*Ibidem*. pp. 45, 46 e 48).

de influência política, haja vista que com o aumento de pessoas sob a autoridade do bispo na comunidade em que ele estava inserido aumentaria o apoio a seu posicionamento em face de decisões da realeza. Como os bispos dominariam as forças espirituais através do controle dos cultos, relíquias, milagres e locais de peregrinação e havia um temor por parte dos reis merovíngios pela figura dos santos, o episcopado galo-romano se aproveitou desse respeito para se impor contra os reis merovíngios. Raymond Van Dam afirma que:

[...] os bispos não eram passivos diante dessa interferência real nos assuntos eclesiásticos. Primeiro, o apoio dos santos poderosos patronos transformou os bispos em figuras autônomas, ou pelo menos intimidadoras. Vários reis, como já observamos, muitas vezes marcharam contra Clermont. Já, em 524, depois de tomar conhecimento que as igrejas dos santos que cercavam a cidade eram como "enormes fortificações" e depois sobre o bispo da cidade, "que tinha grande influência na presença de Deus", o rei Teodorico rapidamente recuou. Se os reis francos fossem comparáveis aos reis de Israel, então os bispos eram os equivalentes dos profetas que os aconselhavam e admoestavam; assim, Gregório de Tours notadamente observou que Salomão, o mais sábio de todos os reis, devia, no entanto, seu trono ao apoio de um profeta. Quando Fortunato aplicou a ideologia imperial bizantina a Childeberto, ele também teve o cuidado de proteger a autoridade dos bispos e clérigos, enfatizando que o rei havia realizado sua "tarefa religiosa" (neste caso, subsidiando a catedral em Paris) enquanto ainda era leigo. Os bispos não deixavam que os reis esquecessem que só eles controlavam o acesso ao poder miraculoso dos santos. Gontrão era o único rei merovíngio a ser creditado com a realização de uma cura milagrosa; mas, mesmo assim, Gregório transformou o significado do milagre, notando que o rei estava apenas agindo "como um bom bispo"¹⁷⁹.

Essa relação entre o episcopado e a realeza franca teria inclusive fomentando, segundo o bispo Gregório de Tours, o seguinte comentário por parte do rei Chilperico I: “Meu tesouro está sempre vazio. Toda a nossa riqueza caiu nas mãos da Igreja. Não há ninguém com

¹⁷⁹ “[...] bishops were not passive in the face of this royal interference in ecclesiastical affairs. First, the support of powerful patron saints transformed bishops too into autonomous, or at least intimidating, figures. Various kings, as we have noted, had often marched against Clermont. Yet in 524, after learning first about the saints’ churches that surrounded the city as ‘enormous fortifications’ and then about the city’s bishop, ‘who had great influence in the presence of God’, King Theuderic quickly retreated. If the Frankish kings were comparable to the kings of Israel, then the bishops were the equivalents of the prophets who advised and admonished them; so Gregory of Tours pointedly noted that Solomon, the wisest of all kings, had nevertheless owed his throne to a prophet’s support. When Fortunatus applied Byzantine imperial ideology to Childebert, he too was careful to protect the authority of bishops and clerics by emphasising that the king had performed his ‘religious task’ (in this case, subsidising the cathedral at Paris) while still a layman. Bishops would not let kings forget that they alone controlled access to the miraculous power of saints. Guntramn was the only Merovingian king credited with performing a miraculous healing; but even then Gregory neatly transformed the significance of the miracle by noting that the king was merely acting ‘like a good bishop’”. (VAN DAM, Raymond. *Merovingian Gaul and the Frankish conquests*. In: FOURACRE, Paul (edit.). *The new Cambridge medieval history: volume I c. 500 – c. 700*. Cambridge: University Press, 2006. p. 215).

qualquer poder, exceto os bispos. Ninguém me respeita como rei: todo o respeito passou para os bispos em suas cidades¹⁸⁰”.

O acesso a *praesentia*¹⁸¹ do santo, anteriormente concretizado através das idas aos locais sagrados e no contato com as relíquias, tornou-se prejudicada para os peregrinos, graças as diretrizes trazidas pelo episcopado. Com essa restrição o movimento se transformou de uma locomoção de pessoas em direção a sítios consagrados para uma transladação das relíquias em direção ao povo¹⁸².

Existia uma intensa crença na relação entre essas e os benefícios – por exemplo, colheitas fartas, cura de doenças e os milagres – ocorridos tanto nos claustros como nas cidades circunvizinhas. Falando sobre o corpo e a cura na Alta Idade Média, Michel Rouché: “o corpo humano era, pois, o lugar privilegiado de um verdadeiro combate entre o mal e o bem, entre a doença e o milagre, força divina obtida através da oração aos santos”¹⁸³. O fenômeno milagroso pretensamente alcançado por meio do contato com as relíquias dos santos era fundamental para essas comunidades “roçadas de perto pela morte”¹⁸⁴.

Os elementos que constituem o “ser santo”¹⁸⁵, por sua vez, estariam contidos dentro do documento hagiográfico, denominado *hagiografia*¹⁸⁶. Sua construção passa pela associação de vários elementos. Primeiramente, ela precisa de uma personagem que será o santo. É significativo constatar que os santos merovíngios não se tornavam santos no decorrer de suas vidas. Eles seriam predestinados à santidade¹⁸⁷. Desde sua concepção eles haviam sido

¹⁸⁰ “My treasury is always empty. All our wealth has fallen into the hands of the Church. There is no one with any power left except the bishops. Nobody respects me as King: all respect has passed to the bishops in their cities”. (GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. VI, 46. p. 380).

¹⁸¹ Segundo Peter Brown: “[...] a presença física do sagrado, seja no meio de uma comunidade particular ou na posse de indivíduos particulares, foi a maior bênção que um cristão de antiguidade tardia poderia desfrutar”. (BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 2015. p. 88).

¹⁸² *Idem*.

¹⁸³ ROUCHE, Michel. Alta Idade Média Ocidental. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 444.

¹⁸⁴ CRISÓSTOMO, João. De virginitate, 14.1. In: GRILLET, B.; MUSURILLO, H. (orgs.). *Jean Chrysostome: la virginité*. p. 138.

¹⁸⁵ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. pp. 266-278.

¹⁸⁶ Sobre a hagiografia como gênero literário, Michel de Certeau explica que: “A hagiografia é um gênero literário, que, no século XII, chamava-se também de hagiologia ou hagiológica. Como o Pe. Delehaye esclareceu em 1905, numa obra que marcou época, *Les légendes hagiographiques*, ela privilegia os atores do sagrado (os santos) e visa a edificação (uma ‘exemplaridade’): ‘Será necessário, pois, reservar este nome a todo monumento escrito inspirado pelo culto dos santos, e destinado a promovê-lo’”. (CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 241).

¹⁸⁷ KITCHEN, John. *Saints’ lives and the rhetoric of gender: male and female in merovingian hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 25.

escolhidos por Deus para serem seus instrumentos na terra. A vida de São Germano escrita por Fortunato, a título de exemplo, retrata que ele já no útero materno, haveria lutado contra as forças das trevas na forma de uma tentativa de aborto e dele teria saído vitorioso, senão vejamos:

[...] mãe tinha concebido em seu ventre esta criança em tão curto espaço de tempo em relação a outra, movida pela vergonha feminina, queria matar o infante antes do nascimento, e uma poção foi tomada com intenção de abortá-lo. Quando ela não fora capaz de fazer nenhum mal, ela deitou-se sobre seu ventre, para que com seu peso ela pudesse sufocar aquele cujo poção não machucara. A mãe batalhou com seu pequeno garoto; o infante resistiu do lado de dentro: era uma batalha entre a mulher e seu útero. A matrona estava sendo atingida, mas o bebê não estava sendo ferido; o pacote estava lutando para que sua mãe não se tornasse uma parricida. Isto aconteceu então que ele, mantido são a salvo, pôde sair ileso e remir sua mãe inocente. Ter performedo um milagre antes que tenha nascido era, pois, uma predição dos eventos futuros¹⁸⁸.

Ainda em relação a essa eleição anterior ao nascimento, é preciso frisar que ser santo merovíngio incide em fazer parte da aristocracia. Tal idealização teria sido acolhida por todos, pois haveria um entendimento de indissociabilidade entre a perfeição espiritual e a origem familiar. Seria deveras impossível, no pensamento da época, alguém não proveniente de uma ascendência nobre atingir tão alto nível de santidade¹⁸⁹. Assim, os elementos particulares que evidenciavam quem era santo, terminavam se amalgamando com as características dos componentes da escol. Com isso, os hagiógrafos merovíngios terminaram por, através das suas hagiografias, servirem como elemento de fortalecimento e legitimação do poder de um corpo aristocrático laico e episcopal, e, por promoverem esse modelo.

Importante explicar que as chamadas virtudes, que são atribuídas aos santos nas hagiografias, raramente estão associadas a noção moral. Geralmente, elas fazem parte do que Le Goff chama de inacreditável e o maravilhoso¹⁹⁰. Um exemplo disso é a questão do milagre que esses realizam. Segundo Michel de Certeau:

¹⁸⁸ “Cuius genetrix, pro eo quod hunc post alterum intra breve spatium concepisset in utero, pudore mota muliebri, cupiebat ante partum infantem cu extinguere, et accepta potione, ut abortivum proiceret, nec noceret, incubabat in ventre, ut pondere praefocaret, quem veneno non laederet. Certabatur mater cum parvulo, renitebat infans ab utero: erat ergo pugna inter mulierem et viscera. Laedebatur matrona nec nocebatur infantia; obluclabatur sarcina, ne genetrix fieret parricida. Id actum est, ut servatus incolomis ipse inlaesus procederet et matrenm redderet innocentem. Erat hinc futura praenoscere ante fecisse virtutem, quam nasci contingerit.” (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, 372.)

¹⁸⁹ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 272.

¹⁹⁰ O termo *maravilhoso* aqui empregado, segundo Jacques Le Goff, estava associado àquilo que não podia ser entendido como um fenômeno natural, cotidiano e normal. Geralmente, ele estava relacionado ao sobrenatural. Uma das formas de manifestação do *maravilhoso* é o *mirabilis*, que está ligada aos antigos mitos e lendas do

Aliás, a exceção (o milagre) é dada como irrupção do poder divino: é *verdadeiro* conforme ao ser) aquilo que não está *conforme* ordem social. Na primeira perspectiva os milagres se tornam secundários; pode-se relativizá-los ou apagá-los como a um acréscimo indiscreto. Na segunda as virtudes aparecem como preâmbulos e combates que preparam o desvelamento miraculoso do essencial. Ter-se-á, portanto, a vida de santo que vai da ascese aos milagres através de uma progressão em direção à visibilidade ou, pelo contrário, que visa, para além dos primeiros prodígios, as virtudes comuns e "ocultas" da "fidelidade nas pequenas coisas", traços da verdadeira santidade¹⁹¹.

Esses poderes sobrenaturais que seriam outorgados aos santos referir-se-iam a uma prova de que haviam retomado o controle de seus corpos e neles não haveria mais a mácula do pecado. Como Carolina Coelho Fortes explica: “enquanto que os homens são parcialmente religiosos, santo o é totalmente¹⁹²”.

A capacidade miraculosa não estaria apenas em alguma parte da sua estrutura física. Ela estaria em todo o seu corpo, estando ele, vivo ou morto. A presença do santo habita toda a matéria. É isso que faz dá significado e importância as relíquias. Sem isso esses fragmentos não teriam poder. A inscrição no túmulo de São Martinho dizia que: “aqui repousa Martinho o bispo, de sagrada memória, cuja alma está na mão de Deus; mas ele está completamente aqui, presente e manifestando-se em milagres de toda espécie¹⁹³”. De acordo com Vauchez:

Para além de não apresentarem sinais de decomposição e de emanarem um cheiro agradável, os restos mortais dos santos possuíam a extraordinária capacidade — que partilhavam apenas com a hóstia consagrada — de poderem ser divididos sem perderem a sua eficácia, ou seja, os poderes que tinham recebido de Deus no momento da sua morte bendita. Ao nível da mentalidade comum, eram estes os fundamentos implícitos do culto das relíquias, partículas de um corpo santificado e fragmentado que, a semelhança de Cristo, não deixava, porém, de ser fonte de vida e promessa de regeneração. A importância das transladações e dos furtos de relíquias para a vida religiosa medieval apenas pode ser entendida neste contexto.

paganismo nórdico, como as histórias de dragões. O *mirabilis* ocorre, como toda forma de “maravilhoso”, subvertendo a ordem do cotidiano. Além dos *mirabilia*, outras duas formas de *maravilhoso* que perduraram no período medieval foram o *magicus* e o *miraculosus*. A primeira, estava relacionado ao maléfico, isto é, à magia que era feita como oferenda ou invocação do diabo com a finalidade de obtenção de poderes sobrenaturais ou provocar prejuízos a alguém. A prática da bruxaria e demais formas de feitiços era diretamente associada ao *magicus*. Enquanto que, a segunda, se referia à realidade sobrenatural do milagre (*miraculum*), isto é, à intervenção divina no mundo natural. (LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Edições 70: Lisboa, 2015).

¹⁹¹ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. pp. 273 e 274.

¹⁹² FORTES, Carolina Coelho. As ordens mendicantes e a santidade na Idade Média. In: DA SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão; DA SILVA, Leila Rodrigues (orgs.). *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 118.

¹⁹³ “Hic conductus es sanctae memoriae Martinus episcopus. Cuius anima in manu Dei est, sed hic totus est Praesens manifestus omni gratia virtutum”. (LE BLANT, E. *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule*. Paris: Imprimerie Impériale, 1856. 1: 240).

Durante algum tempo, não se tiveram em consideração apenas os aspectos pitorescos dessas transladações, muitas vezes acompanhadas de fraude e até de violência. De facto, ocupavam um lugar de primeiro plano na sociedade da época, na medida em que a posse de um corpo santo — e, se possível, de vários — era uma necessidade vital para as coletividades, leigas ou eclesiásticas. Os próprios santos tinham consciência disso e, muitas vezes, escoliam para morrer ou o local onde tinham nascido ou o local onde pensavam que seus restos pudessem exercer uma influência benéfica¹⁹⁴.

Esses fragmentos segundo Peter Brown: “traziam a este mundo não só o toque de uma mão humana, mas o toque de um lugar; era possível que através dos santos, o próprio Paraíso fluísse para o mundo¹⁹⁵”. Em uma Gália em conflito, as relíquias faziam lembrar dos homens e mulheres santos que entregaram suas vidas – alguns, literalmente – pelo cristianismo. Com isso, a união da comunidade cristã local era conservada. Existia algo ligava todos eles, ainda mais que, uma nova leva de santos, agora merovíngios, era formada. Pessoas conhecidas do povo, como alguns bispos, monges e rainhas figuravam entre os eleitos de Deus. Os santos merovíngios para além de serem heróis acessíveis eram imitáveis. A possibilidade de seguir o exemplo havia se tornado mais próxima.

Assim, de forma simplificada em uma “fórmula matemática”: herói + discurso de “virtudes” + tópica hagiográfica = santo¹⁹⁶. Os santos mártires seriam apenas os precursores dos modelos de santidade que viriam a surgir durante a Idade Média, consistindo em seus primeiros “heróis”.

Ante o exposto, identificamos já no começo do culto aos mártires que a popularização desse foi fomentada por um episcopado interessado exercer autoridade no maior número de pessoas possível e, conseqüentemente aumentar seu prestígio e poder político. Com a formação do poder real franco na Gália, os bispos da região se utilizaram não da popularização dos mártires, como também dos santos denominados confessores para converter não-cristãos e legitimar sua posição em face dos reis merovíngios.

¹⁹⁴ VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. pp. 223 e 224.

¹⁹⁵ BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 127.

¹⁹⁶ ROCHA, Benjamim. Hagiografia: qual a fórmula para se criar um santo? In: *Santidade e gênero na Vita S. Radegundis reginae*. Monografia (Graduação em História) – ICHCA, Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2017. pp. 33-48.

CAPÍTULO 3 – A FUNÇÃO DOS BISPOS NAS HAGIOGRAFIAS MEROVÍNGIAS

3.1. A figura do santo-bispo

Conforme abordamos anteriormente, o controle sobre o processo de legitimação da santidade estivera sob o poder dos bispos durante todo século VI. É curioso notar, a partir dessa informação, que dentre aqueles que eram reconhecidos como santos, em sua grande maioria, estão justamente estas figuras eclesiásticas.

A forma mais antiga dessa composição santo-bispo que temos notícias pela documentação, é a figura mártir-bispo (ascende nas fontes do mundo cristão no quarto século). Neste período, encontramos as primeiras narrativas que sinalizam para o fortalecimento da figura do bispo dentro do corpo eclesiástico, a partir da agregação de elementos de valores culturais e de poder que começam a transformá-lo em modelos de santidade.¹⁹⁷

Todavia, é preciso destacar que a figura dos santos-bispos aparece enaltecidas, primeiramente, em textos literários bem diferente das hagiografias. Encontramos essas narrativas em, por exemplo. cartas, venerações em seus túmulos e catacumbas, textos de datas comemorativas, etc. Foram, provavelmente, estes gêneros de textos que introduziram na crença cristã, as primeiras sementes de legitimidade do bispo como um homem santo¹⁹⁸.

Levando em consideração que o bispo (*epískopoi*) se estabeleceu como um cargo de liderança no seio da estrutura eclesiástica cristã, não é difícil entender porque, ao passo de algum tempo, esta figura tenha se afirmado como modelo de santidade dentro do cristianismo. Para além da autoridade e capacidade de designar seus semelhantes como santos, os bispos agiam como governadores romanos, responsáveis pela estruturas político-administrativas das suas dioceses, assim como, cuidava como pastores do seu rebanho de fieis¹⁹⁹. Desse modo, o arquétipo do santo-bispo não foi criado apenas pelo episcopado, mas surgiu graças ao apoio de membros cristãos da elite que corroboravam com a formação desse contexto litúrgico no qual a figura de um santo²⁰⁰, reforçava a afirmação da própria Igreja em regiões recentemente cristianizadas, como era o caso da região da Gália Merovíngia²⁰¹.

¹⁹⁷ OTT, John S. Between heaven and earth: saintly bishops and bishops' saints. In: OTT, John S.; VEDRIŠ, Trpimir (ed.). *Saintly bishops and bishops' saints*. Zagreb: Hagiotheca, 2012. pp. vii-xv.

¹⁹⁸ SÁGHY, Marianne. Martyr-bishops and the bishop's martyrs in fourth-century Rome. In: OTT, John S.; VEDRIŠ, Trpimir (ed.). *Saintly bishops and bishops' saints*. Zagreb: Hagiotheca, 2012. pp. 13-30.

¹⁹⁹ OTT, John S. *Ibidem*. pp. vii-xv.

²⁰⁰ Os rituais e a liturgia do cristianismo eram comandados pelos bispos nesse período, servindo como instrumento de controle e propagação dos ideais episcopais de santidade. (BASTOS, Mário Jorge da Motta.

Este perfil de santo de viés ascético e relacionado ao martírio²⁰² característico do século IV, vai se modificando visivelmente ao longo dos séculos V e VII para um ideal de santidade em que o *exemplum* santo poderá até ser oriundo de mosteiros, mas se caracterizará acima de tudo por pertencer episcopado. A ascese perde o protagonismo e passa a ser um elemento secundário em grande parte das hagiografias. Sobre a formação de um “exército” de santos homens e ligados a mosteiros e o episcopado, Sofia Boesh explica que: “Uma Igreja que se identificava às suas estruturas eclesiásticas e monásticas só podia produzir uma hagiografia dominada pelas figuras de bispos e abades ou, em todo caso, por personagens dotadas de um estatuto religioso bem preciso e, na maioria das vezes, masculinas²⁰³”.

Apesar dos santos-bispos do século VI estarem relacionados com os mosteiros e muitas vezes serem oriundos desses, por possuírem muitas posses, via de regra, eles não podiam se comprometer com o modo de vida ascética. Embora suas riquezas fossem usadas, em grande medida, na construção de para construir mosteiros, esta ação tinha como intuito expandir seu controle territorial e político. Vemos assim que a santidade abarca várias facetas fenomenológicas, inclusive o fenômeno político, na qual o cristianismo e as relações de poder se afastam ou se encontram dele²⁰⁴.

Os bispos desse período, frequentemente, se interessavam pela escrita hagiográfica, como bem exemplifica Gregório de Tours. Como no sexto século o caminho para a santidade, geralmente, já passava pela escrita da hagiografia, e o bispo se comportava dentro desse panorama como uma espécie de árbitro da santidade, ele mantinha uma posição vantajosa de controle direto sobre as ferramentas de produção e disseminação das vidas de santo. Desse

Assim, na Terra como no céu...: paganismo, cristianismo, senhores e camponeses na Alta Idade Média (séculos IV-VIII). São Paulo: Edusp, 2013. pp. 217-233).

²⁰¹ SÁGHY, Marianne. Martyr-bishops and the bishop's martyrs in fourth-century Rome. In: OTT, John S.; VEDRIŠ, Trpimir (ed.). *Saintly bishops and bishops' saints*. Zagreb: Hagiotheca, 2012. pp. 13-30.

²⁰² “O santo bispo era uma figura particularmente quimérica, no entanto. Olhando para além do antigo mundo antigo, encontramos entre as listas de santos preladados bispos que se tornaram monges; monges que se tornaram bispos; ascetas; mendigos e itinerantes; administradores de carreira; cortesãos, guerreiros e pacificadores; reclusos; peregrinos e cruzados; patronos das artes; construtores de cidades; fundadores institucionais; advogados; teólogos; professores - a lista é extensa”. (OTT, John S. *Between heaven and earth: saintly bishops and bishops' saints*. In: OTT, John S.; VEDRIŠ, Trpimir (ed.). *Saintly bishops and bishops' saints*. Zagreb: Hagiotheca, 2012. p. x).

²⁰³ GAJANO, Sofia Boesh. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SMICHTT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente Medieval: volume 2*. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 512.

²⁰⁴ “A santidade no Ocidente medieval constitui um fenômeno considerável, de múltiplas dimensões: fenômeno espiritual, ela é a expressão da busca do divino; fenômeno teológico, ela é a manifestação de Deus no mundo; fenômeno religioso, ela é um momento privilegiado da relação com o sobrenatural; fenômeno social, ela é um fator de coesão e de identificação dos grupos e das comunidades; fenômeno institucional, ela está no fundamento das estruturas eclesiásticas e monásticas; fenômeno político, enfim, ela é um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder”. (*Ibidem*. p. 504).

modo, seria constante a interferência dos bispos nas produções desses textos, até porque muitas vezes eles buscavam se identificar com seus predecessores santos²⁰⁵, inclusive atuando como patronos de hagiógrafos, como já abordamos anteriormente.

Para além disso, era papel do bispo comandar todas as festividades em homenagem aos santos – inclusive gerenciar a data de comemoração desses. Esse poder, possibilitou, muitas vezes que os bispos mudassem essas datas de acordo com um planejamento que visava cristianizar o tempo dos fiéis com a finalidade de reforçar o papel dos santos e, conseqüentemente, a autoridade dos bispos nas vidas dos devotos - usualmente a data festiva era atribuída ao dia da morte terrena do santo e renascimento no plano espiritual. Segundo Yitzhak Hen:

A data exata da morte dos santos nem sempre era conhecida. No entanto, o dia da translação e assentamento das relíquias na igreja, que eventualmente se tornou o dia em que o santo era venerado, poderia ser planejado com cuidado, e o ciclo santoral de Arles mostra alguns sinais nessa direção. Três festas em honra dos santos locais foram designadas em Arles até o final de agosto, talvez na tentativa de criar um grupo de celebrações litúrgicas locais. Essa tendência não foi exclusiva de Arles e se intensificou ao longo da última parte do sexto século, como pode ser deduzido de outros exemplos. Um excelente exemplo é o ciclo santoral de Auxerre, na Borgonha. No início do sétimo século doze festas em honra de santos locais foram celebradas em Auxerre durante o mês de maio, e esta tentativa de transformar o mês de maio em um período prolongado de celebrações litúrgicas na cidade sugere que as autoridades cristãs em Auxerre usou e manipulou as festas dos vários santos para cristianizar o tempo²⁰⁶.

Diante do exposto, fica claro que os santos-bispos se diferenciam dos outros santos, em primeiro lugar, por estarem em lugares de poder que os permitia controlar o próprio processo construção dos elementos de edificação da figura de santidade. Sustentando esse direito, estava todo o exercício administrativo e de autoridade político-religiosa que lhe cabia

²⁰⁵ MILADINOV, Marina. *Putria tecta*, the bishop and his martyr: mutual patronage and configuration of power in Byzantine Istria. In: OTT, John S.; VEDRIŠ, Trpimir (ed.). *Saintly bishops and bishops' saints*. Zagreb: Hagiotheca, 2012. pp. 67-85.

²⁰⁶ “The exact date of the saints' death was not always known. However, the day of the relics' translation and deposition in the church, which eventually became the day on which the saint was venerated, could be planned carefully, and the sanctoral cycle of Arles shows some signs toward this direction. Three feasts in honor of local saints were assigned in Arles to the end of August, maybe in an attempt to create a cluster of local liturgical celebrations. This tendency was not unique to Arles, and it intensified throughout the latter part of the sixth century, as can be deduced from other examples. An excellent case in point is the sanctoral cycle of Auxerre in Burgundy. By the beginning of the seventh century twelve feasts in honor of local saints were celebrated in Auxerre during the month of May,32 and this attempt to turn the month of May into a prolonged period of liturgical celebrations in the city suggests that the Christian authorities in Auxerre used and manipulated the various saints' feasts in order to Christianize time”. (HEN, Yitzhak. *Religious culture and the power of tradition in the Early Medieval West*. In: ENGLISH, Edward D.; LANSING, Carol. *A companion to the medieval world*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2009. pp. 75 e 76).

guiar frente a sua diocese²⁰⁷. A era merovíngia se destacou como um dos períodos com maior produção de santos-bispos, os quais teriam se ampliado na Gália como contraponto aos supostos abusos e ambições da realeza local. As hagiografias de São Germano e de São Nicécio, como santos-bispos, trazem os elementos que mostram um pouco de como seriam idealizadas as relações episcopais locais. É *mister* pontuar que como nesse período, o *status* de santo/ santidade não é atribuído, via de regra, somente na hora da morte, esse grupo gozava das prerrogativas de ainda em vida exercer conjuntamente os ofícios episcopais e os dons da santidade.

3.2. A hagiografia como gênero

Antes de adentrarmos na análise dos textos hagiográficos, devemos ter em conta que tipo de documento são as denominadas *hagiografia* ou, mais especificamente, as *vidas de santo*²⁰⁸.

A Idade Média não se escusa de apresentar novos gêneros literários, além de adaptar os anteriores às demandas do público²⁰⁹. No Medievo, então, temos o surgimento do gênero literário hagiográfico, que apesar de se aproximar de diversas categorias – como a liturgia, história, teologia, literatura e espiritualidade –, tem como principal critério classificador sua finalidade edificante²¹⁰. Ademais, as vidas de santo são o gênero literário mais difundido na Idade Média²¹¹. Segundo Hippolyte Delehaye:

Pode-se perceber que, para ser estritamente hagiográfico, o documento deve ter um caráter religioso e se propor a um objetivo de edificação. Assim, será necessário reservar este nome para qualquer monumento escrito inspirado pelo culto dos santos e destinado a promovê-lo.

O que é importante enfatizar desde o início é a distinção entre hagiografia e história. O trabalho do hagiógrafo pode ser histórico, mas não necessariamente. Pode tomar todas as formas literárias para glorificar os

²⁰⁷ OTT, John S. Between heaven and earth: saintly bishops and bishops' saints. In: OTT, John S.; VEDRIŠ, Trpimir (ed.). *Saintly bishops and bishops' saints*. Zagreb: Hagiotheca, 2012. pp. vii-xv.

²⁰⁸ “O termo hagiografia possui raízes gregas (*hagios* = santo; *grafia* = escrita) e é utilizado, desde o século XVII, para designar tanto o estudo crítico dos diferentes aspectos ligados ao culto aos santos, bem como os textos que tem como temáticas centrais os santos e seu culto, como vidas, tratados de milagres, relatos de transladações, viagens espirituais, martirólogos, etc.” (SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Introdução. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (org.). *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicações Editora, 2008, p. 07).

²⁰⁹ VALLEJO, Fernando Baños. *La hagiografia como género literario en la edad media: tipologia de doce vidas individuales castellanias*. Oviedo: Universidade de Oviedo, 1989. pp. 17-18.

²¹⁰ *Ibidem*. pp. 24 e 25.

²¹¹ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Spain: Taurus Humanidades, 1990. p. 27.

santos, desde a relação oficial adaptada ao uso dos fiéis até à composição poética mais exuberante e completamente descompromissada da realidade²¹².

Dessa forma, fica claro que a hagiografia se diferencia do gênero narrativo biografia, haja vista que, apesar de possuir alguns elementos comuns deste gênero, se destaca mais por seu propósito moralizador e catequizador. O hagiógrafo, diferente do biógrafo, escolhe no momento da escrita do seu texto, excluir fatos que não tenham elo com a mensagem “salvífica” que ele quer passar ao leitor/ ouvinte²¹³. Mesmo as hagiografias nas quais o autor tem contato direto com o hagiografado, ele não se compromete com a ideia de veracidade. A grande demanda por hagiografias na era merovíngia terminou por fomentar a repetição de ideais e fórmulas de santidade, de certo modo padronizadas, que recebem o título de *topos*, *topoi* ou *tipos*²¹⁴.

Diferente dos *martirólogos* que apoiam a construção da santidade no momento e forma da morte dos mártires, as hagiografias preocupam-se com a vida dos seus personagens/santos apresentando uma progressão sucessiva de virtudes e prodígios que se expandem com o envelhecimento do santo, conforme exploraremos mais à frente nas vidas de São Germano de Paris e São Nicécio de Tréveris²¹⁵. Outrossim, devemos ter em conta que a santidade é uma construção social, pois apesar do documento hagiógrafo formar a ideia de santidade dos seus personagens, estes só passam a ser considerados santos após a validação episcopal e a aceitação da comunidade local²¹⁶.

Com base nisso, passaremos à observação dos documentos hagiográficos tendo com norte o método da *história comparada*²¹⁷, onde buscaremos identificar não apenas as

²¹² “On le voit, pour être strictement hagiographique, le document doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d'édification. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saintes, et destiné à le promouvoir. Ce qu'il importe d'accentuer dès le début, c'est la distinction entre l'hagiographie et l'histoire. L'oeuvre de l'hagiographe peut être historique, mais elle ne l'est pas nécessairement. Elle peut revêtir toutes les formes littéraires propres à glorifier les saints, depuis la relation officielle adaptée à l'usage des fidèles jusqu'à la composition poétique la plus exubérante et la plus complètement dégagée de la réalité”. (DELEHAYE, Hippolyte. *Les legends hagiographiques*. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1906. p. 02).

²¹³ VALLEJO, Fernando Baños. *La hagiografia como género literario en la edad media: tipologia de doce vidas individuales castellanas*. Oviedo: Universidade de Oviedo, 1989. pp. 107-113.

²¹⁴ SILVA, Lílian Salaber Souza e. *A atuação dos monges irlandeses na Gália merovíngia: 590-650 d.C. Uma comparação entre a Vita Amandi e a Vita Columbani*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010. p. 100.

²¹⁵ VALLEJO, Fernando Baños. *Op. cit.* p. 38.

²¹⁶ SILVA, Lílian Salaber Souza e. *Op. cit.* p. 99.

²¹⁷ “A História Comparada consiste, grosso modo, na possibilidade de se examinar sistematicamente como um mesmo problema atravessa duas ou mais realidades histórico-sociais distintas, duas estruturas situadas no espaço e no tempo, dois repertórios de representações, duas práticas sociais, duas histórias de vida, duas mentalidades, e assim por diante. Faz-se por mútua iluminação de dois focos distintos de luz, e não por mera superposição de peças”. (BARROS, José D'Assunção. *História comparada – um novo modo de ver e fazer a história*. In: *Revista de História Comparada*, volume 1, número 1, jun./2007. pp. 01-30. Disponível em

semelhanças como também as diferenças na abordagem da formação do ideal de bispo e na construção dos vínculos entre os reis merovíngios e o bispo galo-romano.

3.2.1. Virtudes

Nossa análise documental passará pela avaliação de três elementos da hagiografia: virtudes, milagres e relações entre episcopado e realeza franca. Nosso objetivo é delimitar o perfil de bispo ideal construídas dentro destas narrativas hagiográficas, considerando nessa análise, principalmente, o alcance do poder episcopal e como esses santos-bispos auxiliavam na promoção do prestígio do episcopado galo-romano em face do poder real merovíngio.

A Vida de São Nicécio de Tréveris é a décima sétima hagiografia de um total de vinte que foram compiladas pelo bispo Gregório Tours no século VI, formando o livro conhecido como Vida dos Santos Padres. Apesar de ser uma vida de santo curta, o documento se propõe a retratar, conjuntamente com a trajetória da vida do santo, as modificações políticas no seio da realeza merovíngia, além da forma como essa se relacionava com o episcopado galo-romano. Dividida em um prólogo e seis capítulos, a hagiografia de São Nicécio narra desde o seu nascimento, eleição como bispo, vínculos e conflitos com os monarcas, milagres e se encerra com sua morte.

Antes de adentrarmos no exame das virtudes, devemos ter em vista que ao redigir essa vida de santo em homenagem ao bispo Nicécio de Tréveris, Gregório de Tours optou por dedicar um maior espaço ao prólogo do que às virtudes do santo, o objetivo dessa escolha parece ser o convencimento do leitor quanto a veracidade no seu próprio testemunho e de São Arédio, em relação ao que ele se propõe a narrar sobre seu personagem.

Apesar de, usualmente, este hagiógrafo escrever os prólogos das *vitae*, utilizando-se de personagens bíblicos que dão o tom de santidade que ele quer atribuir ao seu personagem²¹⁸, ao redigir a Vida de São Nicécio, o bispo de Tours optou por utilizar-se nessa hagiografia da figura de São Tomé. Assim, ao invés do personagem bíblica estar relacionada com o santo hagiografado, ele se coloca na narrativa como um alerta de exemplo a não ser seguido, pressionando o interlocutor a não reproduzir o caráter cético do apóstolo de Cristo. Assim, percebemos que o hagiógrafo se utiliza do prefácio como estratégia literária a fim de que o

<<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/144>>. Acesso em 10 de janeiro de 2019)

²¹⁸ KITCHEN, John. *Saints' lives and the rhetoric of gender: male and female in Merovingian hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 64.

leitor/ ouvinte acredite que aquilo que está escrito na hagiografia é fidedigno a realidade dos fatos. Com isso Gregório de Tours coage discursivamente o leitor a tê-lo como crível em todas as peripécias narrativas que se propunha a escrever no texto hagiográfico.

Isto posto, voltemos à análise das virtudes de São Nicécio. *En passant*, percebemos que o foco do discurso do bispo de Tours em relação ao santo se centra em três aspectos: a comprovação da predestinação do santo, sua origem numa família aristocrática e a sua escolha pelo monacato. O bispo Gregório afirma:

O santo bispo Nicécio estava destinado desde o momento de seu nascimento para o clero. Assim que ele nasceu, qualquer um podia ver que a cabeça dele estava completamente desprovida de cabelos, como costuma acontecer com os recém-nascidos, todavia, havia um anel ao redor de sua cabeça, de modo que qualquer um pensaria que a ele tinha sido concedido a tonsura clerical. Por causa disso, seus pais o trouxeram com grande cuidado, instruíram-no em cartas e o enviaram ao abade de um mosteiro²¹⁹.

É notável perceber que ao invés de dizer de forma explícita que São Nicécio estava desde o nascimento predestinado à santidade, Gregório de Tours preferiu começar o primeiro capítulo frisando que o santo teria um futuro traçado dentro da ordem clerical. Tal fato deixa transparecer que o bispo de Tours optou por essa abordagem na qual a *santidade* e *cargo eclesiástico* andam de forma associada - arriscamos interpretar que como sinônimos -, desde o começo da hagiografia. Assim, ao escrever que São Nicécio estava destinado a ser parte do clero ao nascer, presumimos que o hagiógrafo intencionava implicitamente afirmar que ele teria por destino ser santo.

Um fator que aparece em seguida e bem associa a relação entre santidade e o clero é a sugestão, por parte do bispo Gregório de Tours, de que o santo teria nascido com uma espécie de coroa clerical denominada tonsura esférica²²⁰. Esta, como um símbolo religioso, marcaria de forma distinta aqueles que decidiram a dedicar-se ao clero, além de estar vinculado também ao modelo de santidade de Cristo, ao remeter a coroa de espinhos que ele teria usado.

²¹⁹ “The holy Bishop Nicetius was destined from the moment of his birth for the clergy. As soon as he had been born one could see that his head was completely deprived of hair, as is often the case with the newly born, but that there was a ring of down all around his head, so that one would have thought from that ring that he had been granted the clerical tonsure. Because of that, his parents brought him up with great care, instructed him in letters and sent him to the abbot of a monastery”. (GREGÓRIO DE TOURS. Nicetius of Treveri. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Cap. 1. p. 105).

²²⁰ Espécie de corte cabelo onde se raspa o meio da cabeça em forma esférica mantendo alguns cabelos em forma de anel ao redor.

Logo, a citação da tonsura de São Nicécio seria mais uma constatação da união entre o ser santo e ser clérigo.

No que concerne à ascendência familiar de São Nicécio, nos é omitido quem teriam sido seus pais. Tal situação nos sugere duas hipóteses: a primeira, seria que o santo teria uma origem obscura e incerta²²¹, então a omissão surgiria como instrumento a fim de que não se prejudicasse o *topoi* da origem nobre comum ao rol de santos da época; a segunda, é que o santo seria oriundo de uma família aristocrática e por falta de informações ou esquecimento, o hagiógrafo não pontuou a informação. Inicialmente, temos preferência em escolher a segunda tese, tendo em vista a presença de um elemento substancial, que seria o trecho no qual se afirma que o santo havia sido ensinado nas letras e foi enviado a um mosteiro.

Todavia, é necessário trazer à baila que o ato de se saber ler e/ ou escrever se constitui também como um *topoi*. A leitura, principalmente, constitui-se como sinal de santidade dentro do corpo hagiográfico compilado pelo bispo de Tours²²².

De qualquer modo, o que fica claro, é que a imagem que o hagiógrafo desejava passar era a de que São Nicécio advinha de uma família aristocrática. Tendo inclusive condições de enviá-lo aos cuidados de um abade para um mosteiro. Sem, contudo, mencionar no documento qual seria a idade em que ele fora enviado para lá.

O último aspecto a se destacar em relação as virtudes do santo dizem respeito a escolha pela vida monacal. Segundo a hagiografia, São Nicécio, graças a sua devoção a Deus, com a morte do abade em exercício teria sido nomeado para substituí-lo. O hagiógrafo Gregório de Tours afirma que:

Lá [no mosteiro] ele mostrou-se tão dedicado ao Senhor que, quando o abade morreu, ele o sucedeu. Tendo assumido o cargo, ele conduziu a si mesmo de tal modo no que diz respeito à instrução e correção que não só não permitiu que os irmãos fizessem algo errado, mas nem mesmo falassem erradamente, dizendo: “Meu amado, você deve evitar piadas e todas as palavras ociosas, pois, assim como temos que apresentar a Deus nosso corpo inteiramente puro, não devemos abrir nossas bocas a menos que seja para louvar a Deus. Existem três maneiras pelas quais um homem é arruinado: quando ele pensa, quando ele fala ou quando ele age. Portanto, meu amado, evite a levandade, a malícia e todos os outros males”. Ele exortou seus irmãos desta maneira e

²²¹ VAUCHEZ, André. O santo. In : LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 219.

²²² KITCHEN, John. *Saints' lives and the rhetoric of gender: male and female in Merovingian hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 47.

em outros, de modo a torná-los puros e dignos de Deus.²²³ (Intervenção Nossa)

Utilizando os elementos de ascese característico do monasticismo²²⁴, o hagiógrafo caracteriza São Nicécio como uma pessoa em busca do equilíbrio entre seu corpo e alma, visto que esse recurso se presta a destacar a disciplina pessoal do santo. Inclusive, aproveita a oportunidade para descrevê-lo como uma figura de liderança, ao narrar que com a morte do abade do mosteiro ele foi escolhido para ser seu substituto. Dessa forma, antes de representar a autoridade como membro do episcopado, São Nicécio punha-se no topo do poder institucional monástico. A partir desse cargo, ele controlaria as vidas dos outros monges estimulando uma maior santificação e devoção destes a Deus.

Assim, encontramos na Vida de São Nicécio uma espécie de ascensão dentro da carreira eclesiástica – cujo o ápice seria o ser santo-bispo –, que passaria pela ocupação de cargos monásticos. Apesar dos postos monacais não fazerem parte dessa pretensa “escada” rumo ao episcopado, a maioria dos santos-bispos do período merovíngio teriam exercido alguma função monástica antes de serem eleitos ao episcopado²²⁵.

Nossa segunda fonte é a Vida de São Germano de Paris escrita por Venâncio Fortunato, a qual integra um rol de seis hagiografias cujas autorias foram atribuídas a esse poeta e cronista do século VI. Podemos classificá-la como uma vida de santo extensa, haja vista que conta com 78 capítulos e se propõe a apresentar a ascensão de Germano de Paris ao

²²³ “There he showed himself to be so devoted to the Lord that when the abbot died he succeeded him. Having taken over office he conducted himself in such a way as regards instruction and correction that not only did he not permit the brothers to do anything wrong, but not even to speak wrongly, saying “My beloved, you must avoid jokes and all idle words; for, just as we have to present to God our body entirely pure, so we ought not to open our mouths unless it is to praise God. There are three ways by which a man is ruined: when he thinks, when he or when he acts. Therefore, my beloved, avoid levity, malice and every other evil.” He exhorted his brothers in this way and in others, so as to make them pure and worthy of God”. (GREGÓRIO DE TOURS. *Nicetius of Treveri*. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Cap. 1. pp. 105 e 106).

²²⁴ Conforme preleciona E. T. Dailey, o espaço monástico é um ambiente necessário ao monasticismo, pois serve como meio de separação entre o monge e o mundo. Ele contribui para a formação das relações sociais entre os monges como deles para com Deus. Tendo em vista que boa parte das riquezas durante os séculos IV e VI estavam nas mãos do episcopado, a maioria dos mosteiros foram fundados por eles. (DAILEY, E. T.; WERRONEN, Stephen (ed.). *Monastic space through time*. Bulletin of International Medieval Research, 19. Leeds: Institute for Medieval Studies, 2013. pp. 05-25).

²²⁵ Tanto que o “protótipo” da figura do bispo-monge veio a ser a *Vida de São Martinho de Tours* escrita por Sulpício Severo nos anos finais do século IV. (SÁGHY, Marianne. The monk and the world: ascetic and episcopal power in the West. In: *Church, society and monasticism: acts of the International Symposium, Rome, May 31 - June 3, 2006; study days promoted and organized by the Monastic Institute of the Faculty of Theology in the Pontifical Athenaeum S. Anselmo*. p. 320. Disponível em: <https://www.academia.edu/6430083/THE_MONK_AND_THE_WORLD_ASCETIC_AND_EPISCOPAL_POWER_IN_THE_WEST>. Acesso em 05 de dezembro de 2018).

papel de santo, relatando um grandioso rol de milagres por ele realizado. Composta por um pequeno prólogo e seus quase oitenta capítulos, a hagiografia de São Germano de Paris o apresenta desde sua concepção e celeumas familiares, até sua eleição como bispo, vínculos e conflitos com os monarcas, milagres e por fim, seu falecimento aos oitenta anos de idade.

Quanto as virtudes de São Germano de Paris, temos que essas se alinham aos mesmos aspectos que a Vida de São Nicécio de Tréveris: a comprovação da predestinação do santo, a origem de família aristocrática e a escolha pelo monacato. O destaque diferencial entre as *vitae* se dá pela demonstração do hagiógrafo de que as virtudes de São Germano se iniciaram antes mesmo do nascimento do santo, consoante já apontamos no capítulo precedente. Segundo Venâncio Fortunato:

O bem-aventurado Germano, bispo de Paris, oriundo da região de Autun, nasceu de pais bem-nascidos e respeitados, seu pai Eleutério e também sua mãe Eusébia. Tendo em vista que sua mãe tinha concebido em seu ventre esta criança em tão curto espaço de tempo em relação a outra, movida pela vergonha feminina, queria matar o infante antes do nascimento, e uma poção foi tomada com intenção de abortá-lo. Quando ela não fora capaz de fazer nenhum mal, ela deitou-se sobre seu ventre, para que com seu peso ela pudesse sufocar aquele cujo poção não machucara. A mãe batalhou com seu pequeno garoto; o infante resistiu do lado de dentro: era uma batalha entre a mulher e seu útero. A matrona estava sendo atingida, mas o bebê não estava sendo ferido; o pacote estava lutando para que sua mãe não se tornasse uma parricida. Isto aconteceu então que ele, mantido são a salvo, pôde sair ileso e remir sua mãe inocente. Ter performado um milagre antes que tenha nascido era, pois, uma predição dos eventos futuros²²⁶.

O hagiógrafo inicia seu relato introduzindo ao leitor/ ouvinte a figura dos pais de São Germano, sugerindo que estes seriam provenientes de famílias que pertenceriam as camadas mais abastadas da Gália, ressaltando o fato de serem “*bem-nascidos e respeitados*”. O uso destes termos, junto aos sobrenomes dos genitores, possibilitou a Venâncio Fortunato ratificar a ideia que o santo adviria de um núcleo familiar nobre.

O que mais chama a atenção no excerto, todavia, são os detalhes intrauterinos narrados pelo hagiógrafo. Venâncio Fortunato adentra o corpo de Eusébia, voltando o foco da narrativa para o conflito entre São Germano e sua mãe, momento em que mesmo sendo um nascituro, o

²²⁶ “Beatus igitur Germanus Parisiorum pontifex, territorii Angustidunensis indigena, patre Eleutherio, matre quoque Eusebia, honestis honoratisque parentibus procreatus. Cuius genetrix, pro eo quod hunc post alterum intra breve spatium concepisset in utero, pudore mota muliebri, cupiebat ante partum infantem cu extinguere, et accepta potione, ut abortivum proiceret, nec noceret, incubabat in ventre, ut pondere praefocaret, quem veneno non laederet. Certabatur mater cum parvulo, renitebat infans ab utero: erat ergo pugna inter mulierem et viscera. Laedebatur matrona nec nocebatur infantia; obluctabatur sarcina, ne genetrix fieret parricida. Id actum est, ut servatus incolomis ipse inlaesus procederet et matrem redderet innocentem. Erat hinc futura praenoscerere ante fecisse virtutem, quam nasci contingerit.” (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, 372.)

santo confronta as vontades abortivas de sua genitora, lutando ainda no útero não só para nascer, mas para impedir que ela se tornasse uma filicida.

Em relação a esse confronto, identifica-se que é comum nas hagiografias da Alta Idade Média que exista a figura de um antagonista ou anti-herói, utilizado como dispositivo de argumentação a favor do fortalecimento da santidade do personagem principal. Para além afirmar a negatividade social de determinados personagens ou grupos – como os considerados heréticos e judeus –, esse mecanismo discursivo auxiliava na demonstração da força divina e milagrosa atuando através dos santos. Uma das formas de antagonistas utilizada foi a figura da família, através dos pais, filhos e esposos ou esposas. Muitas vezes, seria a partir dos embates com essas figuras opositoras que se demarcaria a vontade dos “eleitos” de se dedicarem exclusivamente a busca pela santidade. Sobre o caso de São Germano John Kitchen explica que:

Embora a ameaça específica representada pela mãe de Germano certamente não seja comum no começo da literatura hagiográfica, o fato de que Fortunato apresente um dos pais como o primeiro oponente do herói está inteiramente de acordo com a tendência hagiográfica anterior de atribuir aos parentes do santo apenas uma função significativa na narrativa quando um membro da família inicia um conflito²²⁷.

No que tange a tentativa de aborto, a narrativa de Venâncio Fortunato denota que a genitora de São Germano agiu de tal forma, porque havia sido tomada pela vergonha (*pudore*) de ter tido dois filhos num período tão próximo de tempo, o que a denunciaria a sociedade quanto ao fato de não ter observado o período de abstinência pós-parto²²⁸, o que implicaria tanto numa má aceitação social, quanto num desrespeito aos preceitos episcopais de continência. Segundo Zubin Mistry:

Fortunato enquadrou as circunstâncias em que a gravidez de Eusébia se tornou indesejável de modo a demonstrar a existência de uma pressão social que teria sido reconhecida por sua audiência - ou reconhecível como algo que os bispos, seguindo Cesário, queriam que se tornar-se uma pressão social - assim como os desígnios por trás da tentativa de envenenar Germano estavam em sucessão mais tarde na narrativa.²²⁹

²²⁷ “While the specific threat posed by Germanus's mother is certainly not common in early hagiographic literature, the fact that Fortunatus presents a parent as the hero's first opponent is entirely in keeping with the earlier hagiographic tendency to accord the saint's kin a significant function in the narrative only when a member of the family initiates conflict”. (KITCHEN, John. *Saints' lives and the rhetoric of gender: male and female in Merovingian hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 27)

²²⁸ Bispos como Cesário de Arles (470 – 543) utilizavam seus sermões para regular as práticas sexuais dos laicos. Assim, recomendava-se a renúncia ao sexo nos dias de domingo, de santos, período menstrual da mulher e após o parto.

²²⁹ “Fortunatus framed the circumstances in which Eusebia's pregnancy became unwanted in terms of a social pressure which would have been is audience-or recognizable as something which bishops following Caesarius,

Venâncio Fortunato estaria demonstrando que São Germano, mesmo no ventre materno, mesmo sem ainda pertencer ao episcopado, ratificaria as orientações dos bispos de abstinência sexual após o parto. Desse modo, o hagiógrafo encerra essa narrativa inicial já expondo o primeiro milagre do futuro bispo de Paris: salvar ao mesmo tempo sua vida e a alma de sua mãe, inocentando-a do ato criminoso que ela pensara cometer. A consciência moral do santo no útero já demonstrava sua virtude e capacidade futura como bispo de reintegrar pecadores à salvação²³⁰.

Dando continuidade à demonstração de suas virtudes, assim como São Nicécio, São Germano teria iniciado sua educação na casa dos seus pais e em momento posterior teria recebido ensino de um parente de nome Scupilion, junto a ele o santo viveria como eremita pelo período de três anos. Após esse decurso temporal, São Germano teria sido chamado para fazer parte do clero e, posteriormente encarregado de um mosteiro na função de Abade. O hagiógrafo Fortunato nos escreve que:

Então Germano foi para seu parente, São Scupilion, em Luzy, onde foi educado e instruído de maneira honesta. Quando eles pararam, a cerca de mil passos longe da vila, ambos continuaram realizando o culto da manhã, guiados pelo calor de sua fé, no mau tempo, no meio do inverno. E Germano, no final de três eras, é instituído diácono pelo abençoado Agripino, e dois depois, ele é ordenado presbítero. Então o pontífice Nectário o leva como abade [do mosteiro] de São Symphorien, uma indicação da qual ele é digno por seus méritos²³¹. (Intervenção Nossa)

Este excerto aponta para o fato de que, mesmo pertencendo a uma família aristocrática, a humildade de São Germano o encaminhou a sair de seu lar paterno e ir conviver com um parente, numa experiência de vida solitária. Para além de explorar o *topoi* do *puer-senex*²³², o hagiógrafo do bispo de Paris, ao mostrar a escalada de São Germano nos cargos da igreja, aparenta demonstrar que houve, de certo modo, respeito a ascensão

wanted to become a social pressure-just as the designs upon inheritance behind the attempt to poison Germanus were later in the narrative". (MISTRY, Zubin. *Abortion in the Early Middle Ages c. 500-900*. Woodbridge: York Medieval Press, 2015. p. 83.)

²³⁰ KITCHEN, John. *Saints' lives and the rhetoric of gender: male and female in Merovingian hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 29; MISTRY, Zubin. *Abortion in the Early Middle Ages c. 500-900*. Woodbridge: York Medieval Press, 2015. p. 84.

²³¹ "Hinc ad parentem suum sanctum Scopilionem Lausia se conferens, moribus honestis alitus et institutus est. Qui cum fere mille passus longe a vico consisteret, jugiter ad matutinos currebant, ducti fidei calore, per tempestatem, per hiemem. Qui intra terni lustris spatium a beato Agrippino diaconus instituitur, et sequente triennio presbyter ordinatur. Dehinc a pontifice Nectario abba ad sanctum Symphorianum merito dignus asciscitur". (VENANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, cap. 3, p. 374).

²³² Da mesma forma como Gregório de Tours havia efetuado, de forma mais implícita, na Vida de São Nicécio, Venâncio Fortunato demonstra que o jovem Germano, apesar da pouca idade, já teria a maturidade e comportamento de uma pessoa adulta.

hierárquica – consagração como diácono e após certo período “promoção” para presbítero –, rumo ao episcopado, mesmo que, posteriormente, tenha sido designado para uma função monástica de abade. Percebemos, desse modo, um cuidado de Venâncio Fortunato para que a ordenação de São Germano como bispo e, sua conseqüente autoridade, não fosse objeto de críticas e tentativas de deslegitimação.

A partir dessas análises, identificamos que na Gália merovíngia os hagiógrafos queriam convencer o público leitor/ouvinte das hagiografias que as virtudes da figura do santo-bispo passariam pela existência em suas vidas de alguns fatores, como uma origem familiar aristocrática, uma vocação à santidade e a ampliação das virtudes através da permanência em um mosteiro. Para além de servir como fundamento para suas futuras eleições como bispos na região, as virtudes legitimariam suas autoridades dentro de suas respectivas sés e, tal qual os milagres, já anunciavam um exercício antecipado de atributos ligados ao episcopado, como seu perfil de liderança e de remissão de condenados.

3.2.2. Milagres

Da mesma forma que as virtudes, o evento milagroso se insere como elemento caracterizador do santo. Desse modo, assim como fizemos acima com o comportamento virtuoso, buscaremos nessas ações prodigiosas de Nicécio de Tréveris e São Germano de Paris, traços que evoquem características episcopais de autoridade.

O milagre (*miraculosus*) se insere no contexto medieval como uma categoria do maravilhoso, assim como a *mirabilis* e o *magicus*. Todavia, o evento milagroso se difere das demais subclassificações pois, apesar de ser produzido por forças sobrenaturais, a origem dessa ação sobrenatural é o Deus cristão que, usualmente, opera por intermédio dos santos²³³. Na visão de Cécile Gomez, havia uma relação direta entre o ser santo e a capacidade de produzir milagres no período merovíngio. Tomando como exemplo a Vida de São Germano de Paris ela aduz que:

Mas se falamos agora cada um dos milagres que, por suas ações, floresceram em sua vida, nosso livro será infinito [...]”, que destaca o número de milagres realizados. Esse desejo de enfatizar a superabundância de milagres realizados pelo bispo de Paris parece corresponder ao desejo de Fortunato de transformar Germano em santo, numa época em que esse status, de acordo com a expectativa da população, é manifesto e revela-se através da

²³³ LE GOFF, Jacques. Le merveilleux. In: LE GOFF, Jacques. *L'imaginaire médiéval, essais*. Paris: Gallimard, 1985.

mirabilia, tanto um sinal da eleição divina da qual o caráter se beneficia, mas também e sobretudo de sua onipotência²³⁴.

Assim, um dos elementos comuns aos santos é sua capacidade de realizar milagres após a morte, atuando como intercessor, tendo em vista que essa seria uma comprovação de que o *eleito* teria sido aprovado por Deus e adentrado no Paraíso. Entretanto, o poder milagroso do santo não se operaria somente no além-túmulo, pois os santos já em vida realizariam milagres, conforme encontramos nos discursos dos hagiógrafos²³⁵ analisados aqui.

O milagre aparenta ser um componente imprescindível no cristianismo da sociedade merovíngia, principalmente, para o bispo Gregório de Tours, haja vista que oito dos seus livros se dedicam a narrativa dessa temática²³⁶. Observando o percurso de São Nicécio, descrito pelo bispo Gregório de Tours, conseguimos reunir seus milagres nos seguintes conjuntos temáticos: realização de exorcismos, cura e ação sobre a natureza.

O primeiro milagre tratado na nesta hagiografia ocorrera numa igreja quando São Nicécio de Tréveris iniciou seu trabalho num domingo. O rei Teudeberto acompanhado de pessoas excomungadas comparecera na igreja e, por conta da presença das companhias do monarca, o santo-bispo se recusara a dar continuidade a celebração. Antes que o rei pudesse se opor a essa decisão, um jovem foi possuído pelo demônio. Nas palavras de Gregório de Tours:

[...] o bispo disse: “Não continuaremos com a celebração da Missa hoje, a menos que aqueles privados de comunhão deixem a igreja”. O rei queria resistir a isso; mas de repente um jovem na congregação, possuído por um demônio, clama e começa a confessar em alta voz, no meio das dores de seu tormento, tanto as virtudes do santo quanto os crimes do rei. [...] Depois o bispo ordenou que o demônio fosse expulso também. Mas ele se agarrou a uma coluna e dez homens não conseguiram arrastá-lo para longe. Então o santo de Deus fez o sinal da cruz (sob suas vestes, para não atrair a vaidade para si mesmo), e ordenou ao demônio que o libertasse. Imediatamente o

²³⁴ “Mais si nous racontons présentement chacun des miracles qui, par ses actions, ont fleuri dans sa vie, notre , livre sera sans fin ...’ qui met en avant le nombre de miracles réalisés. Cette volonté de souligner la surabondance de miracles accomplis par l’évêque de Paris semble correspondre à la volonté de Fortunat de faire de Germain un saint à une époque où ce statut, conformément à l’horizon d’attente de la population, se manifeste et se révèle à travers des *mirabilia*, à la fois signe de l’élection divine dont le personnage bénéficie mais aussi et surtout de sa toute-puissance”. (GOMEZ, Cécile. *Recherches sur les vies épiscopales en prose de Venance Fortunat : étude littéraire, historique et doctrinale*. Tese (Tese de doutorado em Mundos Antigos) – Université Lumière Lyon 2. Lyon, 2012. p. 372.)

²³⁵ FOURACRE, Paul; GERBERDING, Richard A. *Late Merovingian France: History and hagiography 640–720*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1996. pp. 43- 45.

²³⁶ VAN DAM, Raymond. Introduction. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Glory of the confessors*. Liverpool: Liverpool University Press, 2004. xi.

homem caiu no chão junto com aqueles que o estavam puxando com todas as suas forças, e depois de um tempo ele se levantou, curado²³⁷.

Encontramos apenas mais um exemplo de expulsão de demônios na hagiografia de São Nicécio de Tréveris. Trata-se de uma cena de exorcismo ocorrido na igreja de São Maximino, na qual o santo teria ajudado três homens a livrar-se do demônio:

Ele estava, como dissemos, extremamente firme em seu jejum. Enquanto outros se alimentavam, ele costumava andar pelas basílicas dos santos, acompanhado por um único criado, com a cabeça escondida no capuz, para não ser reconhecido em público. Deus também lhe deu a graça de curar. Como ele estava andando um dia ao redor das moradas dos santos, como acabamos de dizer, ele chegou à igreja de São Maximino, o Bispo, no pátio do qual três homens possuídos descansavam, vencidos pelo sono depois de muitas convulsões. Ao vê-los dormindo, ele fez sobre eles o sinal da cruz, e imediatamente eles acordaram, soltando grandes gritos e, de repente, vomitando, foram libertados²³⁸.

A partir desses excertos, à priori, identificamos que as figuras antagonistas ou anti-heróis se fazem presentes nas vidas de santo, inclusive sob a forma de agentes sobrenaturais que podem até, em alguns casos, sequer se utilizarem dos seres humanos para confrontar os santos²³⁹. O fim do conflito entre essas figuras, usualmente, se encerra com a realização do exorcismo. Segundo Peter Brown a disputa entre o santo e o demônio seria semelhante a um processo judicial:

O exorcismo sempre tomou a forma de um diálogo no qual a autoridade invisível por trás do agente humano do exorcismo podia ser vista como oposta ao poder dos demônios que falavam através do sofredor humano

²³⁷ “[...] the bishop said ‘We will not carry on with the celebration of Mass today unless those deprived of communion leave the church’. The king wanted to resist this; and suddenly a young man in the congregation, seized by a demon, cries out and begins to confess in a loud voice, in the midst of the pains of his torment, both the virtues of the saint and the crimes of the king. [...] Afterwards the bishop ordered the demoniac to be expelled also. But he clung to a column, and ten men could not drag him away from it. Then the saint of God made the sign of the cross (under his vestments, lest he attract vainglory to himself), and commanded the demon to free him. Immediately the man fell to the ground together with those who were pulling him with all their strength, and after a little while he stood up, cured. (GREGÓRIO DE TOURS. Nicetius of Treveri. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Cap. 2. pp. 107 e 108).

²³⁸ “He was, as we have said, extremely firm in his fasting. For while others took their meal, he would often walk around the basilicas of the saints, accompanied by a single servant, with his head hidden in his hood, lest he be recognised in public. God also gave him the grace of healing. As he was walking one day around the dwellings of the saints, as we have just said, he came to the church of St Maximin the Bishop, in the forecourt of which three possessed men rested, overcome by sleep after many convulsions.’ Seeing them fast asleep he made over them the sign of the cross, and immediately they woke up, uttering great cries, and suddenly vomiting, they were delivered.” (GREGÓRIO DE TOURS. Nicetius of Treveri. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Cap. 4. p. 110.)

²³⁹ GREGÓRIO DE TOURS. *Ibidem*. Cap. 3. pp. 109 e 110.

possuído. O que foi escrito com clareza infalível em um túmulo romano-tardio foi que esse diálogo era um inquérito judicial²⁴⁰.

Para os habitantes da Gália o milagre do exorcismo era a demonstração máxima do poder de Deus agindo através da autoridade do seu eleito, sendo a apresentação mais completa do poder ideal do santo. Tal qual um julgamento, o santo-bispo ocuparia a posição de juiz e promotor buscando a condenação do demônio que perturba e aprisiona sua vítima e a libertação do ser humano dessa possessão. Outrossim, essa espécie de milagre além de trabalhar com a ideia de poder e autoridade do santo-bispo, traz a apresentação do exorcismo como fator de reintegração do exorcizado, haja vista que a possessão demoníaca o afastaria do convívio social. Dessa forma, o exorcismo também evidenciaria, de forma positiva, o papel do episcopado como fomentador de união das comunidades sob suas jurisdições e proteção.

Além disso, tanto o primeiro exorcismo, como o segundo, realizados pelo então bispo de Tréveris, assemelham-se por sua finalidade de relacionar a figura do cargo episcopal com algumas características monásticas, respectivamente: castidade e jejum. Através disso, vemos ainda no século VI a presença do ideal ascético como atributo de santidade e como premissa para o recebimento de poderes milagrosos. A prática da penitência do corpo, se abstendo dos “prazeres do mundo”, aproxima o santo do ideal edênico, o que lhe conferiria uma maior capacidade de outorgar milagres, inclusive exorcismos²⁴¹.

Adentrando na esfera da cura, narra-se somente um ato taumatúrgico. Durante uma epidemia de peste bubônica na cidade de Tréveris, o santo-bispo Nicécio teria clamado a Deus pelo fim da praga e, graças a sua intercessão, as mortes pela doença acabaram. Conforme conta o hagiógrafo:

Quando a peste bubônica atacou cruelmente a população dentro das muralhas da cidade de Tréveris, o sacerdote de Deus implorou assiduamente a misericórdia divina pelas ovelhas que lhe foram confiadas. De repente, à noite, um grande barulho foi ouvido, como um trovão violento que rompeu a ponte sobre o rio, de modo que se pensaria que a cidade ia se dividir em duas. E todas as pessoas estavam deitadas em suas camas, cheias de terror e se escondendo da vinda da morte. E podia-se ouvir no meio do barulho uma voz mais clara que as outras, dizendo: “O que devemos fazer, companheiros? Pois em um dos portões o bispo Euquério observa, e no outro Maximino está alerta. Nicécio está cuidando do meio. Não há mais nada a fazer senão deixar

²⁴⁰ “Exorcism had always taken the form of a dialogue in which the invisible authority behind the human agent of exorcism could be seen to be pitted against the power of the demons who spoke through the possessed human sufferer. What was spelled out with unfailing clarity at a late-Roman shrine was that this dialogue was a judicial inquiry”. (BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015. pp. 106-112).

²⁴¹ BYNUM, Caroline Walker. *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press. 1987. pp. 34 – 39.

esta cidade para suas proteções”. Assim que essa voz foi ouvida, a doença cessou e, a partir daquele momento, ninguém mais morreu. Assim, não podemos duvidar que a cidade estava protegida pelo poder do bispo²⁴².

Cumpramos ressaltar que tanto Euquério quanto Maximino foram bispos da região de Tréveris, respectivamente no terceiro e quarto século, assim como depois, no século VI se tornou São Nicécio²⁴³. Desse modo, vê-se que o hagiógrafo resgatou a memória de bispos locais anteriores conjuntamente com a figura do atual bispo para reforçar a ideia que os membros do episcopado, mesmo mortos, continuariam exercendo o papel de administradores dos problemas locais, protegendo os que estavam sob sua tutela das calamidades de causas naturais, espirituais ou até mesmo políticas. Ademais, através disso constatamos que Gregório de Tours intencionava demonstrar que a função episcopal de proteger a população local abrangia inclusive as doenças, razão pela qual o poder curativo e o cargo de bispo estariam intrinsecamente relacionados.

Por fim, a narrativa sobre a vida do santo-bispo Nicécio de Tréveris passa pelos milagres sobre a natureza. Ambas as narrativas desse grupo presentes na hagiografia tratam sobre o controle das forças naturais do mar. Identificamos que, apesar de ser comum o santo-bispo estar presente fisicamente na cena do milagre, neste o bispo de Tours indica que a *praesentia* de São Nicécio extrapola a experiência corpórea, podendo rogar poder taumatúrgico apenas ao pronunciarem seu nome. O hagiógrafo descreve os dois milagres da seguinte forma no capítulo 5:

Uma vez Nicécio estava voltando de navio de um encontro com o rei e dormiu. E o rio foi despertado pelo vento e começou a subir em ondas altas, de modo que parecia que o barco ia afundar. E o bispo ainda dormia, como já dissemos, fazendo aquele barulho que muitos dormentes fazem, como se ele fosse oprimido por alguma coisa. Ele foi acordado por aqueles que o rodeavam, fez o sinal da cruz na água e a tempestade cessou²⁴⁴.

²⁴² “When the bubonic plague was cruelly assailing the population within the walls of the city of Trier the priest of God assiduously implored divine mercy for the sheep entrusted to him. Suddenly, in the night, a great noise was heard, like a violent clap of thunder which broke above the bridge over the river, so that one would have thought that the town was going to split in two. And all the people were lying in their beds, filled with terror and hiding from the coming of death. And one could hear in the midst of the noise a voice clearer than the others, saying ‘What must we do, companions? For at one of the gates Bishop Eucharius watches, and at the other Maximin is on the alert. Nicetius is busy in the middle. There is nothing left for us to do except leave this town to their protection’. As soon as this voice had been heard, the malady ceased, and from that moment no-one else died. Thus we cannot doubt that the town had been protected by the power of the bishop”. (GREGÓRIO DE TOURS. Nicetius of Treveri. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Cap. 4. pp. 110 e 111).

²⁴³ Nota do tradutor da versão em inglês da hagiografia: GREGÓRIO DE TOURS. Nicetius of Treveri. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Cap. 4. p. 111.

²⁴⁴ “Nicetius was once returning from the king by ship, and he slept. And the river was roused by the wind and began to rise in high waves, so that it looked as if the boat was going to sink. And the bishop still slept, as we

[...]

Veio a ele um homem que tinha um cabelo muito comprido e uma longa barba, que se atirou a seus pés e disse: “Sou ele, senhor, que se viu em perigo no mar e foi libertado por sua ajuda”. E o santo disse-lhe para dizer o porquê de que ele queria dar-lhe a glória por isso: “Diga-me como Deus te salvou deste perigo, pois o meu poder não poderia ter ajudado ninguém”. O homem respondeu: “Recentemente, embarquei em um navio para ir à Itália, e um grande número de pagãos veio comigo, e eu era o único cristão em meio àquela multidão de pagãos. Surgiu uma tempestade e comecei a invocar o nome do Senhor, e para pedir-lhe que sua intercessão pudesse me salvar da morte. Os pagãos de sua parte, invocaram seus deuses, um clamou a Júpiter, outro a Mercúrio, outro suplicou a ajuda de Minerva, outro à Vênus. E como nós estávamos em perigo mortal, eu disse a eles ‘Homens! Parem de chamá-los, pois eles não são deuses, mas demônios. Se você quer ser salvo deste perigo, chame São Nicécio, para que ele possa obter que você seja salvo pela misericórdia de Deus’. Com uma só voz eles gritaram ‘Deus de Nicécio, nos salve!’ E então o mar se acalmou, o vento caiu, o sol reapareceu e nosso navio continuou em sua viagem. E eu fiz uma promessa que eu não deveria cortar o cabelo da minha cabeça até eu me apresentar à sua vista”. Então este homem foi para Clermont, de onde ele disse que tinha vindo, cortando o cabelo por ordem do bispo²⁴⁵.

No primeiro caso, portanto, Gregório de Tours indica que São Nicécio em pessoa apaziguou a tempestade fazendo o sinal da cruz; na segunda história, o santo-bispo acalma a tormenta marítima sem se fazer presente. Faz-se aqui uma demonização dos deuses não cristãos e uma exaltação do santo-bispo em face desses.

Tomando por análise a Vida de Germano de Paris escrita por Venâncio Fortunato, conseguimos agrupar seus milagres nas seguintes temáticas: ação sobre a natureza, cura, libertação de prisioneiros, realização de exorcismos e ressurreição.

Tendo em vista a alta concentração de milagres relatadas nesta vida, citaremos apenas alguns exemplos de cada grupo que se relacionam com a ideia de atributos episcopais e o

have said, making that noise that many sleepers do, as if he were oppressed by something. He was woken by those who surrounded him, made the sign of the cross on the water, and the tempest ceased”. (GREGÓRIO DE TOURS. *Ibidem*. Cap. 5. p. 112).

²⁴⁵ “There came to him a man who had very long hair and a long beard, who threw himself at his feet and said ‘I am he, master, who found himself in danger on the sea, and was delivered by your help’. And the saint told him to say why he wished to give him the glory for that: ‘Tell me how God saved you from this danger, for my power could not have aided anyone’. The man replied, ‘Recently I embarked on a ship in order to go to Italy, and a great number of pagans came with me, and I was the only Christian amid that multitude of pagans. A tempest arose, and I began to invoke the name of the Lord, and to beg Him that your intercession might save me from death. The pagans for their part, called on their gods, one cried to Jupiter, another to Mercury, another besought the help of Minerva, another one of Venus. And as we were in mortal danger, I say to them <Men! Stop calling on them, for they are not gods but demons. If you want to be saved from this danger, call on St Nicetius, so that he may obtain that you will be saved by the mercy of God>. With one voice they shouted God of Nicetius, save us! And then the sea was calmed, the wind fell, the sun reappeared and our ship carried on its voyage. And I made a vow that I should not cut the hair of my head until I had presented myself in your sight’. Then this man went to Clermont, where he said he came from, having cut his hair on the bishop's orders”. (GREGÓRIO DE TOURS. *Nicetius of Treveri*. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Cap. 5. p. 112 e 113).

papel de autoridade do bispo. Com relação à natureza, o primeiro milagre dessa espécie teria ocorrido ainda no mosteiro, quando em meio a um incêndio, o até então monge Germano, teria conseguido extinguir o fogo. Venâncio Fortunato narra que:

[...] o monge Amandus entrou no palheiro para trazer luz, uma cinza caiu, as chamas pegaram no feno e o fogo, voraz, começou a lamber os alimentos secos. Os outros monges correram sem dar qualquer ajuda, mas Germano, embora estivesse indo devagar, tirou o pote da lareira, subiu acima da oficina e, cantando um aleluia, espalhou pouca água num desenho da imagem da cruz e extinguiu o fogo, [...]. E no entanto, no dia seguinte, o Inimigo fez a confissão: este incêndio foi o resultado de uma de suas armadilhas²⁴⁶.

Mais uma vez, temos em um documento hagiográfico a presença de *demônios* como antagonistas da figura do santo. Como indicado pelo hagiógrafo, o “Inimigo” queria explicitamente a morte de São Germano. Contudo, o futuro bispo de Paris não é retratado como um monge igual aos demais, haja vista que enquanto os outros membros do mosteiro fugiram do incêndio, ele permaneceu e enfrentou o fogo com a finalidade de exterminá-lo. Vislumbra-se aqui a atribuição de elementos episcopais ideais à figura de São Germano, visto que ainda como monge, Germano teve um posicionamento distintivo dos outros em relação ao incidente. Isto indicaria um prenúncio da sua futura posição como bispo e protetor do “rebanho” de Paris.

Dentro do amplo acervo de milagres de cura atribuídos à São Germano por Venâncio Fortunato, destacamos dois exemplos nos quais encontramos a noção de domínio episcopal sobre os membros da sua comunidade. O primeiro é relativo a cura da visão de uma mulher que ficara cega. Segundo o hagiógrafo:

E já que não devemos nos cansar de falar sobre os dons de Deus, sentimos que também devemos delinear brevemente essa ação. Bertrudis, a esposa de Munsvinthus, uma dama, na época das ladainhas, porque ela havia perdido a visão, não podia ir com o povo ouvir o coro cantando, com lágrimas implora auxílio ao mestre Germano. Na terceira noite que se seguiu, em seu sono, ela viu o homem abençoado em pé ao lado de sua cama e fazendo o sinal da cruz em seus olhos cegos. Quando ela acorda, esta mulher diz ao marido o que aconteceu. Imediatamente, enquanto seu sangue estava fluindo, o dia foi restaurado para seus olhos e depois de ter sido envolto em uma nuvem por um longo tempo, a luz, com seus raios serenos, começou a brilhar. Quando o dia também começou a brilhar, esta mulher foi à missa com as pessoas em

²⁴⁶ “[...] Amando monacho in fenile cum lumine, carbone decidente, flamma fenum corripuit, et arida nutrimenta vorax ignis allambit. Concurrentibus reliquis, nec tamen succurrentibus, tardius ipse prosiliens, rapta de foco cucuma, ascendens supra fabricam, concinens Alleluia, fundens paululum aquae in crucis imaginem, restinxit incendia, ac de manu sancti imbre sedata est ignis unda, quam vix exstinguerent flumina. Quod tamen postero die, cujus insidiis actum est, hostis ipse confessus est”. (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, cap. 4, p. 375).

movimento, de modo que a imagem do homem santo que ela tinha visto em seu sono foi a cura²⁴⁷.

O segundo exemplo sobre essa questão é a pretensa cura que o santo-bispo teria realizado em um homem paralítico ou, mais especificamente tetraplégico – tendo em vista que aparentemente ele não teria o movimento do tronco. Sobre esse episódio Venâncio Fortunato escreve que:

E porque os milagres dos justos aumentaram suas obras, novamente, no lugar de que falamos, ele é trazido um paralítico cujos membros foram deslocados, transportados em um carro, incapaz de andar como se mover. Germano jogou óleo santificado sobre ele e tocou a casca de sua pele; então a força penetrou neste homem. Então as mãos que ele acabara de ressuscitar encontraram seu uso e sua mobilidade, o movimento do peito, sede da vida, se fortalece, a fraqueza dos joelhos, rígidos como colunas, fortalecido, as solas dos pés, uma vez estabelecido, ficam na sua base. No meio dessas curas, toda a arquitetura dos membros é reparada; o homem, depois de recuperar sua saúde, correu no caminho para a frente do santo que retornava [...] dando graças a Cristo pelo corpo que Ele havia restaurado para ele²⁴⁸.

Dissecando os excertos acima, entendemos que Venâncio Fortunato através dos relatos das curas busca, para além de aumentar a fama do santo-bispo hagiografado, reforçar a autoridade que os membros do episcopado teriam face aos laicos. Tomando em conta que a missa nesse período já se constituía como um ritual que colocava o cristão numa posição de inferioridade para com Deus e com o bispo, não é difícil entender a escolha do escritor em criar uma cena em que a mulher curada, assim que é realizado o milagre, se dirige à missa, há aqui uma clara afirmação da ideia de submissão ao poder episcopal. No segundo caso, acontece algo muito parecido, o homem, ao ter os movimentos recuperados, agradece a cura que recebera enaltecendo a superioridade do bispo frente a doença e ele próprio. Vê-se nestes dois exemplos como o milagre da cura, coloca-se como um elemento importante na afirmação da figura do bispo quanto a suas prerrogativas de protetores das cidades.

²⁴⁷ “Et quoniam de Dei dono non debet esse fastidium, illud etiam breviter ducimus explicandum. Beretrudis quaedam mulier Munsunthi matrona dum tempore litaniarum praecaecatis oculis non posset ire cum populo audiens chorum psallentium, cum lacrymis domni Germani implorat auxilium. Tertia sequenti nocte per soporem visus est ei vir beatissimus astare prope lectulum et quasi caecis oculis fecisse signaculum. Evigilans mulier marito narrat quae gesta sunt. Mox stillante sanguine dies oculis redditur, et diurnum post nubilum lumina sereno radio micuerunt. Claescente quoque die ad missam cum populo progreditur mulier in processu, ita ut sancti viri sic visa per somnium esset imago remedium”. (*Ibidem*. cap. 33, p. 392).

²⁴⁸ “Et quia iusti opera crescere cgebant miracula, item in praedicto loco offertur ei paralyticus, membris dissolutus, carpento subvectus, gressu destitutus et actu. Quo sanctificati olei liquore perfuso, cum cutis summa tetigisset, vigor medullas introiit. Dehinc redivivae manus ad usum mobilem redeunt, thorace pectoris vitali appulsus fit fortior, genua columnaris imbecillitas roboratur, plantae solidatis basibus subriguntur. Inter haec tota membrorum fabrica reparatur; qui sanitate recepta, redeunte sancto viro, [...] gratias Christo referens de reddito corpusculo”. (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, cap. 37, p. 395).

No que concerne aos milagres de libertação de prisioneiros, temos a figura do bispo São Germano como agente mediador essencial na soltura dos presos. No primeiro exemplo que trazemos nos é dito que:

[...] Quando o pontífice retornou de São Symphorien no caminho, ele chegou ao castelo de Avallon, onde uma multidão de réus fora mantida na prisão. Dali um servo de Nicasio convida para o almoço, o homem de Deus começou a discutir sobre misericórdia, para dar fiança liberando de vínculo, e destinando retirar culpas almejando a piedade. Porque aquele fez confusão espírito determinado. Assim, antes de ter terminado o café da manhã, o santo deixou sua mesa e, depois de deitar-se na prisão subterrânea, ele orou por muito tempo, enquanto chorava, para receber de Deus a ajuda que ele não tinha recebido do juiz temporal. Assim, esta torrente de lágrimas subiu pelo ar até o céu e seus gemidos foram respondidos: um anjo é enviado para alcançá-los. Então o homem venerável exorta ante a promessa de esperança. Nenhuma discussão perdida por causa da fala: Atos de fé alcançado. Assim que Germano se afasta, as correntes estão quebradas, as portas dos presos destrancadas, o período no cárcere reduzido, condenado às trevas avançam na luz do dia, nenhuma longa pena prende quem fora torturado²⁴⁹.

Uma outra ocorrência desse grupo de milagres teria se passado na cidade de Orléans. Mais uma vez os cativos teriam se libertado graças a intercessão de São Germano de Paris à Deus. Segundo Venâncio Fortunato:

Exporemos o elogio nobre de um homem de Orleans. Quando o homem santo deixou esta cidade, ele ouviu as vozes dos prisioneiros da prisão, onde certo subterrâneo tinha cativos. Que acima subiu, e prostrado reclinando, orando dedicou os amigos a Cristo com lágrimas. Novamente na noite seguinte, graças ao sucesso de sua oração, a prisão foi aberta e os condenados se refugiaram na basílica de Santo Amando. E assim, o abençoado pontífice, embora passe pelo caminho, deixa ajuda atrás dele²⁵⁰.

Um fato que se destaca nesses relatos é a presença do poder laico caracterizado como agente opressor. No primeiro exemplo, principalmente, isto fica muito claro quando, após debater com o *juiz temporal*, o santo-bispo não consegue a soltura dos prisioneiros. Em ambos

²⁴⁹ “[...] Cum regrederetur pontifex de sancto Symphoriano, castello Avallone iter agens ingreditur, ubi reorum multitudo tenebatur ergastulo. Hinc a Nicasio comite invitatus ad prandium, vir Dei coepit de misericordia habere colloquium, ut datis fidejussoribus laxarentur de vinculo, et partem culpae cederet pietatis intuitu. Quod ille facere distulit obstinato spiritu. Unde antequam perpranderet, se de mensa sanctus proripuit, et carceri subterraneo superjectus diutius oravit cum fletu, ut divino conferretur auxilio, quod a temporali iudice non esset obtentum. Sic cursus ille lacrymarum per aera surgit in coelum, et gemitus pervenit ad votum. Itaque deputatur angelus ad effectum. Dehinc vir venerabilis spem promittens inclusos hortatur. Nec perdit sermo quod loquitur: Fides gestis impletur. Eo discedente, mox catenarum bacae franguntur, vinctae januae reserantur, dies in carcerem reducitur, damnati de tenebris in lucem procedunt, nec diutius poena tenuit quos torqueret”. (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, cap. 30, p. 390).

²⁵⁰ “Inferat Aurelianis nobile viri praeconium. Qua de civitate vir sanctus progrediens damnatorum voces exaudivit in carcere, quo certe subterraneum habebatur ergastulum. Quo super ascendens, et prostratus accubans, orationem dedit amicus Christi cum lacrymis. Prorsus obtentu oraculi insequenti nocte carcere patefacto ad basilicam sancti Aniani confugiunt. Et ita beatus pontifex quamvis praetercundo post se reliquit suffragium”. (*Ibidem*. cap. 67, pp. 412 e 413).

os fragmentos resta nítido para o leitor que o elemento precípua à libertação é a força da oração/ intercessão do bispo São Germano, atestando a soberania do poder religioso-episcopal. Dessa forma, o hagiógrafo parece pretender resgatar junto ao seu público um dos papéis do episcopado na Gália do século V, momento em que a redenção dos cativos era responsabilidade chave dos bispos²⁵¹.

Um outro detalhe importante é a apresentação de uma espécie de *direito de asilo*, que encontramos no final do segundo exemplo. Santuários que guardariam relíquias de santos, como basílicas e igrejas, funcionariam como refúgio para fugitivos. A força desses locais como espaço de asilo derivaria da força e proteção emanadas pela *praesentia* do santo que ali se encontrava²⁵². Como espaços que estavam sob o controle do episcopado, o direito a asilo ali, era respeitado pelos monarcas merovíngios²⁵³. cremos que este trecho da narrativa tinha como função uma reafirmação da autoridade dos bispos frente aos agentes do poder laico.

Sobre a relação entre o bispo São Germano de Paris e os “demônios”, novamente encontramos uma ideia de oposição entre a figura do santo e esses seres. No primeiro exemplo que trazemos o hagiógrafo declara que:

A garota Magnofledis com tal engano foi assalta numa emboscada, então ela desejava aproximar-se da igreja, em um ritmo que não seria capaz de fazê-lo, o servo de Deus é apresentado na villa de Savara. Imediatamente, então, o santo impõe as mãos titubeantes na cabeça da menina, tal investigação revela o Inimigo oculto, e com muitos gemidos confessa ter se escondido por um longo tempo, mas na presença do abençoado não foi capaz de se esconder. Então, desse modo se proclamou e saiu pesado calor deplorável. Durante este tempo, o padre não parou de fazer sinais da cruz, e enquanto todos estavam na expectativa o oponente saiu correndo na forma de uma mosca, do nariz sangrento dessa mulher. Quando a sanidade retornou, trocou as vestes por vestes monásticas, ela a fez duplamente triunfante porque ela tinha derrotado o Inimigo, bem como o século²⁵⁴.

²⁵¹ DUNN, Geoffrey D (edit.). *The bishop of Rome in Late Antiquity*. London and New York: Routledge, 2016. p. 167.

²⁵² WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms*. London: Longman, 1999. p. 75.

²⁵³ Para detalhes ver: GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974. V, 4 ; V, 14; VII, 21.

²⁵⁴ “Magnofledis puella cum talibus decepta illuderetur insidiis, ut quoties ad ecclesiam voluisset accedere, gressum facere non valeret, servo Dei in villa Savara praesentata est. Confestim ut sancti manus super caput puellae titubantis imponitur, tali investigatione occultus hospes detegitur, et se diu latuisse multo gemitu confitetur, nec in beati praesentia clamat proprio se posse celare praestigio. Ergo ita se proditum et egressurum gravi ardore conqueritur. Interim non cessante sacerdote manu crucis signum depingere, expectantibus omnibus in muscae similitudinem prorumpens, cum sanguine de naribus mulieris inimicus egressus est. Quam sanitati restitutam, monachali veste mutatam, Dei servitio traditam bis triumphare fecit, hoste victo vel saeculo.” (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, cap. 26, p. 388).

No próximo caso de exorcismo que citamos, temos novamente uma mulher sendo perturbada por um suposto demônio, que teria sido expulso de seu corpo após a atuação do santo-bispo. Segundo Venâncio Fortunato:

[...] este pontífice, depois de ter cantado a terceira série de ofícios, gentilmente moveu a mão para a testa desta mulher de acordo com o trabalho de piedade. Imediatamente, os que estavam ao seu redor viram a fumaça das narinas daquela mulher saindo em um incêndio cintilante, de modo que, depois de expulsar a pessoa que a possuía, pareceria claramente a todos que essa mulher se opusera à sua salvação, até então por causa dessa possessão. Então, liberta do fardo do Inimigo, ela respirou e confessou que nunca antes tinha sido capaz de olhar para o rosto do bem-aventurado²⁵⁵.

Pelos trechos acima constatamos, mais uma vez, a ideia de um mundo dominado por forças opostas, na qual o papel do santo se contrapõe as atribuições do “demônio”. Todavia, nos é apresentada uma subordinação inata do *Inimigo* para com o santo-bispo. O poder das preces deste junto ao Deus cristão teria a capacidade de retirar os “demônios” dos corpos humanos. Outrossim, o santo-bispo Germano de Paris demonstra ter o controle sobre essas criaturas, inclusive quando esses não estavam no corpo de uma pessoa, o que denotaria o tamanho da autoridade que lhe foi outorgada por Deus²⁵⁶.

Outra temática que aparece alusiva aos milagres de exorcismo é a mudança de vida das pessoas “libertas” do suposto agente demoníaco. Percebemos nos dois relatos acima, mais explicitamente no primeiro, que o milagre teria modificado a percepção de existência dessas pessoas, inclusive estimulando a decisão por uma vida monacal. A atribuição desse destino aos personagens que passaram pelo exorcismo do santo, possivelmente tem um caráter propagandístico do modo de vida monástico, mais uma vez relacionando santidade com a experiência da reclusão nos mosteiros.

Por fim, o último dos milagres realizados por São Germano de Paris no qual nos debruçaremos são aqueles referentes às ressurreições. Tal qual Jesus teria ressuscitado

²⁵⁵ Quae cum beatum virum nec visu vellet intendere, cantato cursu tertiae, manum suam pontifex ad mulieris frontem dignanter admovit, pietatis ex opere. Statim a circumstantibus de mulieris naribus scintillante igne, fumus egredi visus est ut cunctis clarefieret, ejecto insidiatore, mulierem usque tunc illum saluti suae repugnasse per obsidem. Tunc exonerata inimici fasce, respirans, confessa est nunquam se prius faciem beati viri potuisse conspicerere. Qua petente, ac precante, effici Christiana cum propria domo promeruit, et quasi capite subdito, exemplo ejus, multi Judaeorum conversi sunt. (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, cap. 62. p. 410).

²⁵⁶ “Sempre que o servo de Deus queria ir para Autun, os demônios imediatamente anunciaram para a igreja Saint Symphorien. E, correndo pelo Morvan, eles exclamaram com lágrimas e gemidos: ‘Santo homem, se você nos dirigir sem levar em conta esses lugares habitados, aceite pelo menos que vivamos na solidão das florestas de modo que seja permitido que os miseráveis andem em segurança em lugares desertos. Em seus olhos, nenhum corpo ou madeira nos esconde’”. (*Ibidem*. cap. 29, p. 389).

Lázaro²⁵⁷ e a filha de Jairo²⁵⁸, os santos medievais também traziam consigo esse poder de trazer os mortos a vida. O primeiro caso que trazemos da hagiografia nos narra que:

Adiciona, que não é menos louvável, ter feito na vida de uma menina. Em Tours, a esposa de um homem ilustre, Piens estava chorando os últimos momentos de sua filha em seu leito de morte, e fechado os olhos nenhum sopro de respiração movia a infante é guardada continuamente para a presença do santo homem completa. E ele, convidado durante a missa, apressa-se tanto quanto pode perto do cadáver da garota que recebeu os últimos adeuses. Recebido pelas muitas lágrimas da família em lágrimas, ele se aproxima do banco onde a menina já estava deitada em sua rigidez. Por suas queixas ele força o céu. Apenas uma hora depois, em um movimento móvel, a respiração é devolvida à menina, o calor vital é difundido por suas vísceras. Depois disso, com ânimo pede para beber algo, assim ela bebe. Então, depois que o homem abençoado sinalizou o pão e o cálice os provou, a menina, trazida de volta de seu funeral, está totalmente restaurada para sua saúde. Que depois terminou por acabar seus dias felizes no mosteiro da beata Radegunda²⁵⁹.

Nosso segundo exemplo de milagre de ressurreição, conta a história de Átila, um homem que, em decorrência de uma ferida, teria vindo à óbito, sendo posteriormente ressuscitado por São Germano de Paris. Venâncio Fortunato relata:

Átila, um homem conhecido que era servo da corte real, caíra em seu banho, seu braço havia sido gravemente ferido e ele gangrenara da mão ao ombro. Ele enviou um médico, mas quando este queria tratá-la, uma veia interna rompeu e em um momento quase todo o sangue vital foi espalhado. É anunciado ao pontífice que o homem está morto, movido pela piedade, o senhor corre e o encontra no leito do funeral, aquele cujo choro conclamado sem nenhuma esperança encontra exposto de olhos fechados apertados. O que com dificuldade revelou a garganta com cabo da faca, primeiramente falou e ele colocou na boca dele um pouco de água fria uma vez, segunda, e terceira. Nesse meio tempo, esperando o desfecho da questão, sentou-se perto do leito. Apenas uma hora tinha se passado desde que o homem morto, por um momento de vida, foi abalado e, convocado pelo movimento suave da respiração, foi trazido de volta à vida. Sua carne perde sua rigidez, a passagem na garganta é reaberta, sua respiração circula e, recuperando pouco

²⁵⁷ Jo. 11;1-44.

²⁵⁸ Mt. 9;18-26, Lc 8;40-56 e Mc 5;21-43.

²⁵⁹ “Adest nec minus laudabile, reddita vita infantulae. Cum in Turonico illustris viri Pienti matrona expositae filiae lamentaret extrema, et obseratis oculis nec anhelitu mobili respiraret infantula ad sancti viri praesentiam tota committit praesidia. Qui per missum invitatus, quantum valet, ad conclamatae puellae cadaver properat. Exceptus multis fletibus deplorante familia appropinquat subsellio, quo jam rigebat infantula. Coelo vim facit questibus. Fere transacto inter haec horae unius spatio mobili singultu flatus puellae reducitur, viscerum vitalis calor per membra diffunditur. Dehinc paulatim animata potum poposcit, ut biberet. Tunc a beato viro pane signato, vel calice degustato infantulae, revocatae de funere, totum vertitur in salutem. Quae post in monasterio beatae Radegundis felicioris vitae terminum consummavit”. (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, cap. 34, pp. 392 e 393).

a pouco, passa da morte para a vida. Então como se tivesse acordado de um sono questionou sobre sua cabeça?²⁶⁰.

Observando de forma ampla, o milagre da ressurreição estaria entre os feitos mais importantes do santo, haja vista que, reverter a situação de morte, significa um controle de todo o devir da natureza. Reconhecemos que a imputação da realização desse tipo de milagre à figura de um santo visava estimular admiração e respeito por parte daqueles que lessem ou ouvissem a hagiografia.

Algo que se destaca no primeiro exemplo é a construção de um liame entre a ressurreição e a eucaristia. O santo-bispo foi convidado a ver a garota quando estava realizando uma missa e o desfecho do milagre se dá concomitantemente com o momento em que se revive o momento da “santa ceia”. Destacamos que a eucaristia desde o século III, tornou-se o evento central do rito da missa cristã, se constituindo como um fator fomentador de um sentimento de coesão e comunidade²⁶¹. Ela é também um elemento de santidade, haja vista que a devoção eucarística se apresentava como um degrau de aproximação com o divino²⁶² e fonte de poder, visto que para realiza-la era necessário ser sacerdote²⁶³. Assim, da mesma forma que o pão e o vinho passariam pela, posteriormente denominada, transubstanciação através da benção do santo-bispo, o corpo da menina seria modificado de morto para vivo pela intercessão de São Germano de Paris.

Outro aspecto que encontramos nos exemplos é, a já citada, mudança de vida que assalta aqueles que recebem a graça dos milagres. Mais uma vez, Venâncio Fortunato apresenta a vida monástica como uma experiência positiva associada a ideia de transformação pessoal.

Diante do exposto, observamos que o discurso dos hagiógrafos no tocante aos milagres realizados pelos santos-bispos Nicécio de Tréveris e Germanos de Paris se desloca, principalmente, no reforço de legitimação do papel dos bispos locais, em especial seu dever

²⁶⁰ “Attila, vir illuster, ac regalis aulae domesticus, corruens in balneo, laeso graviter brachio computruerat ipsa tota manus ab humero. Qui, medico adhibito, dum curam vellet impendere, rupta vena viscerum, pene omnis in momento vitae sanguis effusus est. Nuntiatur pontifici hominem esse in funere, pietatis impulsu occurrit senior, quem lacrymis conclamatum sine ulla spe oculis clausis oppressum invenit expositum. Cujus vix adaperit fauces cum cultelli manubrio, oratione prius data intulit ei in ore paululum aquae frigidae semel, secundo, vel tertio. Interim exspectans quis esset rei exitus, assedit circa lectulum. Transacta fere hora, redivivo singultu exanimatus concutitur, ac mollis motu anhelitus evocatus reducitur. Faucium meatus, relaxatis visceribus, spiritu intercurrente, reducitur, paulatim convalescens, vita de morte revertitur. Dehinc quasi de sopore expergefactus interrogat ad caput ejus quis fuit?”. (*Ibidem*. cap. 60. p. 408 e 409).

²⁶¹ BYNUM, Caroline Walker. *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press. 1987. pp. 48 e 49.

²⁶² *Ibidem*. p. 84.

²⁶³ *Ibidem*. p. 56.

de proteção e coesão social e, por fim, na construção de uma superioridade do episcopado frente os demais habitantes do reino merovíngio.

3.3. Relações entre os bispos e monarcas merovíngios

Com o fortalecimento do prestígio da figura dos bispos, estes além de tomar para si a organização das celebrações relativas ao culto aos santos, passou a inserir-se neste rol. Sem dúvida, isto deu a esta figura eclesiástica maior autoridade sobre a vida dos laicos. Neste sentido, hagiografias, que para além de servirem como instrumentos de homologação do candidato ao papel de santo, ratificavam uma pretensa superioridade *erga omnes* do poder episcopal através da descrição das virtudes e milagres realizados por esses santos-bispos.

Neste sentido, os conflitos político-religiosos entre o episcopado galo-romano e os monarcas merovíngios seriam um dos principais fomentadores dessas produções hagiográficas cujos personagens principais eram os bispos.

Assim, tomando como cerne nosso objetivo principal, buscaremos nas narrativas do documento hagiográfico as diversas relações entre os santos-bispos com os monarcas merovíngios analisando como os hagiógrafos construíram as relações de poder nas hagiografias que nos servem de fonte.

Primeiramente, tomemos a Vida de São Nicécio de Tréveris. Como já mencionamos, segundo nos relata Gregório de Tours, o santo-bispo de Tréveris quando ainda era abade, teria sido ordenado bispo por ordem do rei Teodorico, haja vista que o monarca respeitava e o honrava, pois ele já havia revelado anteriormente os pecados do rei e o repreendido²⁶⁴.

Para além das práxis da época – a escolha do bispo era realizada pelo rei, “clero e povo”, como explicado previamente –, o hagiógrafo insere uma justificativa para tal eleição: o respeito e a honra que Teodorico tinha para com São Nicécio de Tréveris. Gregório de Tours coloca o santo-bispo em um patamar de superioridade em comparação ao rei, haja vista que a escolha feita por este estaria adstrita ao reconhecimento da autoridade do bispo.

²⁶⁴ “He was very respected and honoured by King Theuderic, because he had often revealed to him his sins, in order to improve him through his reprimands. And because of that, when the bishop of Trier died, the king offered Nicetius the bishopric. And with the consent of the people and by the decree of the king he was led to his consecration by men honoured with the highest dignities at the royal court.” (GREGÓRIO DE TOURS. *Nicetius of Treveri*. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. cap. 1. p. 106).

No momento seguinte da narrativa o filho desse rei Teodeberto-, após sua morte desafia o poder do santo-bispo ao adentrar na igreja com pessoas que o santo-bispo tinha excomungado. O bispo Gregório de Tours relata que:

Com a morte de Teodorico, seu filho Teodeberto tomou conta do reino e fez muitas coisas injustas, sobre as quais o bispo o repreendia com muita frequência, ou se ele próprio era o malfeitor ou se não repreendia aqueles que cometeram crimes. Um domingo o rei entrou na igreja com pessoas que o pontífice havia excomungado. Depois que ele leu as lições prescritas pelos antigos cânones e as oferendas foram colocadas no altar de Deus, o bispo diz: “Não continuaremos com a celebração da Missa hoje, a menos que aqueles privados de comunhão deixem a igreja”. O rei queria resistir a isso; mas de repente um jovem na congregação, possuído por um demônio, clama e começa a confessar em alta voz, no meio das dores de seu tormento, tanto as virtudes do santo quanto os crimes do rei. Ele disse que o bispo era casto e o rei era um adúltero, que o primeiro era humilde em seu temor a Cristo, e este último orgulhava-se de sua glória real: que o padre fosse descoberto por Deus sem defeito e o outro logo ser destruído pelo autor de seus crimes. E quando o rei assustado pediu que o homem possuído fosse mandado para fora da igreja, o bispo disse: “Primeiramente, aqueles que o seguem, isto é, os incestuosos, os assassinos e os adúlteros, devem ser expulsos da igreja, e então Deus ordenará que este homem se cale”. Imediatamente o rei deu a ordem para que todos aqueles que tinham sido condenados por sentença episcopal deveriam deixar a igreja. Depois o bispo ordenou que o demoníaco fosse expulso também. Mas ele se agarrou a uma coluna e dez os homens não podiam arrastá-lo para longe. Então o santo de Deus fez o sinal da cruz (sob suas vestes, para não atrair a vaidade para si mesmo), e ordenou ao demônio que o libertasse. Imediatamente o homem caiu no chão junto com aqueles que o estavam puxando com todas as suas forças, e depois de um tempo ele se levantou, curado. Depois da cerimônia ele foi procurado, mas não pôde ser encontrado, e ninguém foi capaz de descobrir de onde ele tinha vindo ou ido. Muitas pessoas concluíram que ele foi enviado por Deus a fim de tornar conhecidos os feitos do rei e do bispo. Depois disso, na oração do bispo, o rei mostrou-se mais gentil, para que o pastor digno de recompensa por Deus pudesse ouvir a profecia “Se tirares o precioso do vil, serás como a minha boca” (Jeremias 15:19)²⁶⁵.

²⁶⁵ “On the death of Theuderic his son Theudebert took over the kingdom, and did many unjust things, on the subject of which the bishop berated him very often, either if he himself was the malefactor or if he did not reprove those who had committed crimes. One Sunday the king entered church with people whom the pontiff had excommunicated. After he had read the lessons prescribed by ancient canons and the offerings had been placed on the altar of God, the bishop says ‘We will not carry on with the celebration of Mass today unless those deprived of communion leave the church’. The king wanted to resist this; and suddenly a young man in the congregation, seized by a demon, cries out and begins to confess in a loud voice, in the midst of the pains of his torment, both the virtues of the saint and the crimes of the king. He said that the bishop was chaste and the king was an adulterer, that the former was humble in his fear of Christ, and the latter was proud in his royal glory: that the priest would be discovered by God without blemish and the other would soon be destroyed by the author of his crimes. And when the frightened king asked that the possessed man be sent out of the church, the bishop said. ‘Firstly those who follow you, that is to say, the incestuous, the murderers and the adulterers, must be expelled from the church, and then God will ordain that this man be silent’. Immediately the king gave the order that all those who had been condemned by episcopal sentence should leave the church. Afterwards the bishop ordered the demoniac to be expelled also. But he clung to a column, and ten men could not drag him away from it. Then the saint of God made the sign of the cross (under his vestments, lest he attract vainglory to himself), and

Quando nos debruçamos sobre parte desse trecho, pensando a partir do ponto de vista do milagre de exorcismo, é possível perceber que a expulsão de demônios se refere à função protetiva que o episcopado exercia nesse período, defendendo a população contra os poderes injustos. Entre os inimigos do bispo e dos seu povo, estão os demônios e a figura do rei que desrespeita as decisões do episcopado.

Olhando pela perspectiva das relações de disputa de poder simbólico, percebemos que a tentativa do rei Teodeberto de competir com São Nicécio é o elemento gerador da suposta possessão demoníaca. É por meio desta disputa que o prestígio do santo-bispo aumenta, ao mesmo tempo que se agrava a imagem pegadora do monarca. A humilhação desse personagem termina com a sua submissão às ordens do Santo, que impõe esta atitude como condição para realizar o exorcismo. Desse modo, o hagiógrafo garante que São Nicécio saia triunfante em face do poder real.

A relação entre o santo-bispo e a realeza merovíngia aparece novamente com o relato de que São Nicécio de Tréveris teria excomungado o rei Clotário I repetidas vezes e, um dia, fora mandado por ele ao exílio perdendo sua função episcopal. Segundo Gregório de Tours:

Um dia ele foi de fato enviado ao exílio, e foi rejeitado pelos outros bispos, que eram todos bajuladores do rei, e foi abandonado por todos aqueles próximos a ele. Ele diz a um diácono que apenas persistiu em permanecer leal a ele: “O que você está fazendo? Por que você não segue seus irmãos e faz o que deseja, como os outros fazem?” Ele responde: “Meu Senhor Deus vive e, enquanto houver um fôlego no meu corpo, não te abandonarei”. “Porque você diz isso”, disse o bispo, “desejo revelar a você o que agradou a Deus me dar a conhecer. Amanhã, a esta hora, retomarei a honra que me foi tirada, e estarei restaurado para a minha igreja. Aqueles que me deixaram voltarão para mim com grande vergonha”. O diácono ficou espantado e esperou para ver se essas palavras se provariam corretas. No dia seguinte, um enviado do rei Sigiberto apareceu de repente, carregando cartas e anunciando a morte do rei Clotário. Sigiberto escreveu que ele iria tomar posse do seu reino e que gostaria de ter a amizade do bispo. Aprendendo isto, o bispo retornou à sua igreja, entrou novamente em sua posição, para a grande confusão daqueles que o abandonaram, embora ele os recebesse gentilmente²⁶⁶.

commanded the demon to free him. Immediately the man fell to the ground together with those who were pulling him with all their strength, and after a little while he stood up, cured. After the ceremony he was sought for, but could not be found, and nobody was ever able to discover where he had come from or gone to. Many people concluded that he had been sent by God in order to make the deeds of the king and of the bishop known. After that, at the prayer of the bishop, the king showed himself to be more gentle, so that the pastor worthy of reward by God might hear the prophecy ‘If thou take forth the precious from the vile, thou shalt be as my mouth’ (Jerem. 15:19)”. (GREGÓRIO DE TOURS. Nicetius of Treveri. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Cap. 2. pp. 107 e 108).

²⁶⁶ “One day he was indeed sent into exile, and was rejected by the other bishops, who were all flatterers of the king, and was abandoned by all those close to him. He says to a deacon who alone persisted in remaining loyal to him, “What are you doing? Why do you not follow your brothers, and do what you wish, as the others do?” He

Nesse excerto podemos visualizar tanto, relações entre o santo-bispo com os reis merovíngios quanto com religiosos. No que concerne ao primeiro caso, há claramente uma vitória do poder real sobre o poder episcopal, mas esta é apenas temporária. Com a morte do rei Clotário vemos uma mudança na narrativa, visto que seu herdeiro o rei Sigiberto-, ordena que um mensageiro vá ao encontro de São Nicécio convence-lo a voltar e retomar o governo da sua sé episcopal.

Em conformidade com o que expomos previamente, mais uma vez encontramos indícios de que a morte do rei, muitas vezes, aparece como um gancho na narrativa para modificar a vida do santo - fosse para perda poder sobre a sé que administrava ou para assumir o poder sobre ela. Na hagiografia não nos é explicitado a causa da morte de Clotário, mas se produz uma conexão entre seu falecimento e o fato de ter enviado o santo-bispo para o exílio, haja vista que na visão do hagiógrafo, monarca não poderia oprimir o eleito do Deus cristão. A construção da narrativa deixa claro que São Nicécio deveria retomar seu legítimo domínio sobre Tréveris e, já que Clotário = o rei merovíngio em exercício -, se recusa a fazê-lo, foi necessário que ele morresse, para que seu sucessor fizesse isso por ele, restaurando a autoridade do bispo sobre a realeza.

Tem-se que destacar dois problemas concernentes ao poder episcopal ainda neste último exemplo. O primeiro é a questão de que com o exílio de São Nicécio ele teria sido rejeitado por outros bispos, haja vista que esses seriam bajuladores do rei. Compreendemos que Gregório de Tours ao relatar isso estaria fazendo uma crítica aos membros do episcopado que à época se sujeitavam ao poder real ao invés de se posicionarem como uma unidade política contra os desmandos desses. No que se refere a relação com o diácono que permaneceu com ele no exílio, destacamos o uso que o hagiógrafo faz da figurado da personagem bíblica Rute ao indicar a lealdade e submissão dele para com o santo-bispo²⁶⁷. Essa ênfase sobre a figura do diácono estaria associada ao estímulo a um maior respeito ao

replies, "My Lord God lives, and while there is a breath left in my body I shall not abandon you." "Because you say that", the bishop said, "I wish to reveal to you what it has pleased God to make known to me. Tomorrow at this hour I will take up again the honour which was taken from me, and I will be restored to my church. Those who left me shall return to me with great shame." The deacon was astonished, and waited to see if those words would be proved correct. As the following day dawned an envoy from King Sigibert suddenly came, bearing letters and announcing the death of King Chlothar. Sigibert wrote that he was going to take possession of his kingdom, and that he would like to have the friendship of the bishop. Learning this the bishop returned to his church, entered again into his position, to the great confusion of those who had abandoned him, although he received them all kindly". (GREGÓRIO DE TOURS. Nicetius of Treveri. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Cap. 3. pp. 109).

²⁶⁷ Rt. 1;16 e 17.

episcopado por parte dos clérigos inferiores e a reafirmação da superioridade do poder bispal frente os demais cargos eclesiásticos.

Enfim, encerrando a exploração das relações de poder firmadas a Vida de São Nicécio de Tréveris, trazemos um trecho do capítulo cinco onde, apesar de não haver nenhum contato direto entre o santo-bispo e reis ou religiosos, relata uma visão que ele teve sobre os reis merovíngios. Sobre esse suposto fato, seu hagiógrafo relata que:

Devo dizer algo sobre o que o Senhor revelou a ele sobre os reis dos francos. Ele viu uma noite em um sonho uma grande torre, tão alta que quase chegou ao céu. Tinha um grande número de janelas através das quais os anjos observavam, enquanto o próprio Deus estava no cume. Um dos anjos segurava na mão um grande livro, e ele disse: “Este rei viverá tantos anos, e esse rei viverá tantos anos”, e ele nomeou um rei após o outro, não apenas aqueles que estavam vivos, mas também aqueles que ainda não nasceram, e ele anunciou a natureza de seu reinado e a duração de sua vida. Quando ele chamou o nome de cada um, os outros anjos responderam “Amém”. E para cada rei aconteceu exatamente como Nicécio declarou em sua revelação²⁶⁸

A partir desse relato, o bispo Gregório de Tours indica que São Nicécio teria tido uma visão na qual Deus lhe indicara detalhes sobre as vidas de todos os reis francos vivos, assim como também, a respeito dos não nascidos e tudo que lhe fora revelado, nas palavras do hagiógrafo, teria acontecido tal qual a visão.

Apesar dos pedidos dos teólogos da Patrística de prudência sobre o uso e interpretação de sonhos e visões, estas adquiriram um lugar privilegiado nas narrativas hagiográficas. Mesmo havendo no senso comum um ceticismo no que diz respeito a essas manifestações no convívio geral, ao fazerem parte das vidas de santo essa dúvida tende a não se apresentar ou a ser classificada como descrença²⁶⁹. Essa perspectiva, inclusive, justificaria a insistência de

²⁶⁸ “I must say something of what the Lord revealed to him about the kings of the Franks. He saw one night in a dream a great tower, so high that it almost reached heaven. It had a great number of windows through which angels watched, while God Himself stood at its summit. One of the angels held in his hand a great book, and he said ‘This king will live so many years, and this king will live so many years’, and he named one king after another, not only those who were then living but also those yet to be born, and he announced the nature of their reign, and the length of their life. When he called the name of each one the other angels replied ‘Amen’. And for each king it happened just as Nicetius declared in his revelation”. (GREGÓRIO DE TOURS. *Nicetius of Treveri*. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Cap. 5. pp. 111 e 112).

²⁶⁹ KESKIAHO, Jesse. dreams in hagiography and other narratives. KESKIAHO, Jesse. In: *Dreams and visions in the Early Middle Ages: the reception and use of patristic ideas, 400–900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 24-75.

Gregório de Tours em construir um discurso de veracidade no Prólogo da hagiografia do bispo de Tréveris.

Os sonhos ou visões, legitimados pelo discurso episcopal dentro das hagiografias, não conteriam apenas uma manifestação do santo, mas a vontade do próprio Deus cristão, que no excerto acima revela ao seu eleito o futuro do reino franco. Assim, dentro do contexto da Gália, entendemos que a citação desse episódio teria por finalidade impor temor à realeza franca e obediência diante de um episcopado ciente dos acontecimentos futuros.

Logo, nos primeiros capítulos da Vida de São Germano de Paris encontramos um primeiro contato do santo-bispo com o já citado rei Teodeberto. Nesse encontro, o hagiógrafo nos afirma que ao bispo de Paris é revelada a data e hora do falecimento desse monarca. Segundo Venâncio Fortunato:

Aconteceu que em favor das propriedades da igreja de Autun, ele se apresentou ao rei Teodeberto em Chalon. Lembrando Saint Symphorien, entrando no palácio, o Espírito de Deus tem falado abundantemente então, como antes, o rei deu o seu assentimento, e o requerente pode falar. Para o rei, Germano também anunciou em voz profética a hora de sua morte. Dentro de poucos dias, quando ele estava voltando para Reims, o rei morreu em um último suspiro na estrada, como se as palavras do homem santo tivessem sido pronunciadas por um anjo²⁷⁰.

Mais uma vez identificamos, agora na Vida de São Germano de Paris, a presença das visões²⁷¹, neste caso, a morte de um monarca franco. Desse modo, Venâncio Fortunato confere ao santo-bispo, já no começo da hagiografia, um status de superioridade em face da realeza merovíngia ao depositar nele a vontade divina de conhecer fatos sobre o futuro dos reis.

Outro caso de relação entre São Germano de Paris e os monarcas francos se deu entre ele e o rei Childeberto I. Sobre os vínculos entre eles encontramos dois casos na hagiografia:

Finalmente, certa vez, o excelente rei Childeberto lhe enviou seis mil peças de ouro para distribuir aos pobres, ele gasta três mil e retorna ao palácio: Enquanto o rei lhe perguntava se ainda havia alguma coisa para dar aos

²⁷⁰ “Contigit ut pro villis Augustudunensis Ecclesiae Theodeberto regi Cabillone occurreret. Memor sancti Symphoriani in ingressu palatii, ita Spiritu Dei redundante locutus est, ut ante rex annueret quam verba petitor explicaret. Cui et ore prophetico finem dixit de transitu. Quod paucis interim diebus dum a Rhemis remeavit, in ipso itinere rex extrema sorte defecit, quasi sancti viri sermo dictus fuisset ab angelo”. (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, cap. 08, p. 378).

²⁷¹ Segundo Venâncio Fortunato São Germano previu também sua ascensão e eleição ao episcopado: “Além disso, quem poderia ser apresentado para examinar as revelações que ele tinha, a quem, quatro anos antes, sua elevação até mesmo para o episcopado não estava escondida? Então, em seu sono, ele viu um velho entregando-lhe as chaves dos portões de Paris. Então ele perguntou sobre o que era isso? [...] Mas após a morte do bispo desta cidade, enquanto ele estava indo para o excelente rei Childeberto, esta palavra foi realizada e ele foi eleito”. (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, cap. 12, pp. 380 e 382).

pobres, Germano respondeu que já tinha meio que deixado e que não encontrara nenhum pobre a quem distribuir tudo. A quem o rei disse: Senhor, dê o que restou. Pela graça de Cristo ele não falta do que dar²⁷².

Como o excelente rei Childebert dera ao cavalo que a cadeira desse bendito necessitava para o seu transporte, o doador fez um pedido pessoal a Germano: mantenha o cavalo para si e não o entregue a ninguém. No entanto, o homem abençoado, a pedido de um prisioneiro, dá o cavalo para pagar o resgate porque para o pontífice, a voz de um homem pobre tinha mais peso do que a de um rei²⁷³.

Aqui, aparentemente, encontramos uma relação mais equilibrada entre episcopado e realeza, no primeiro fragmento o rei Childeberto auxilia as obras de munificência do santo-bispo e no segundo, a doação de um cavalo à São Germano, não denotando conflitos explícitos entre o rei e bispo. Todavia, conseguimos encontrar indícios de divergência e de luta pelo acúmulo de capital simbólico de poder. A doação de esmolas, por exemplo, para além de um ato de busca pelo perdão dos pecados²⁷⁴ sempre esteve ligada ao exercício de influência sobre as decisões do episcopado, como no caso das mulheres da aristocracia que buscavam exercer poder na igreja de doações²⁷⁵. Dessa forma, o rei Childerico poderia estar conferindo essas benesses ao santo-bispo com a finalidade de aumentar seu prestígio. Curiosamente, em ambos os casos São Germano não obedece cegamente ao rei merovíngio, nas palavras do hagiógrafo, para o santo até: “a voz de um homem pobre tinha mais peso do que a de um rei”. Isso denota a construção, por parte de Venâncio Fortunato, de uma imagem para São Germano de superioridade em relação ao rei Childerico.

Encerrando os exemplos de circunstâncias envolvendo o santo-bispo de Paris e os monarcas francos, trazemos o evento conflituoso entre São Germano e o rei Clotário I. Nas palavras do hagiógrafo:

Aqui está o que vale a pena entregar na memória como o sacerdote de Cristo também estava acostumado a triunfar sobre os próprios reis. Então, ele tinha ido para o glorioso rei Clotário, como de costume, e ainda não tinha sido anunciado para ele que o homem santo estava esperando na frente do palácio, Depois de ter esperado em frente ao vestibulo, como não havia sido apresentado, o homem de Deus voltou para casa. Ele passou a noite seguinte

²⁷² “Denique quadam vice praecellentissimus Childebertus rex, cum ei direxisset sex millia solidorum, pauperibus eroganda, expendens tria millia, revertitur ad palatium: interrogatus a rege, si adhuc resideret quod egenis tribueret, respondit medietatem resedissee, nec invenisse inopes, quibus totum expenderet. Cui rex inquit: Domine, dona quod restitit. Nam, Christo largiente, quod donetur non deficiet”. (*Ibidem*. cap. 13, pp. 381 e 382).

²⁷³ “Praecellentissimus Childebertus rex cum equum, necessarium ad sellam beati viri, donasset vehiculum, rogat ipse qui dederat, ut eum sibi retineret, nec cuiquam tribueret. Interim beatus vir, postulante captivo, equum donat in pretio, quoniam apud pontificem plus fuit, quam illa regis, vox pauperis”. (*Ibidem*. cap. 22, pp. 385).

²⁷⁴ BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 49.

²⁷⁵ BROWN, Peter. Antiquidade tardia. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 254.

no oratório vigiando, o rei foi atacado pelo tormento de um ataque de uma infestação febril dolorosa. Tão logo veio à luz que nas dependências da igreja, Germano estava sendo assediado pelos grandes homens do reino; poena regis exponitur, ut sua visitatione regis doloris vim mitiget, optimates deprecantur. Imediatamente, em seu coração piedoso, a razão para esse dano vai para o segundo plano, aquele que anteriormente não foi anunciado, entra honrado e requisitado no palácio. Com dificuldade o rei se levanta do leito e lamenta que foi derrubado pelo divino flagelo. Toca-se o santo palliolum do santo homem e a roupa do sacerdote faz descer pelos locais de dor. Uma vez que ele confessou a culpa dos seus crimines, toda dor sumiu; e isso aconteceu para que ele entenda que seu desprezo pelo santo o colocou em perigo e que ele o curou ao tocá-lo²⁷⁶.

Venâncio Fortunato não deixa dúvidas que haveria um liame entre a doença do rei merovíngio e o desrespeito para com o bispo de Paris. Há aqui uma clara mensagem de que aquele que não se submetesse aos anseios do santo-bispo Germano, estaria sujeito as dores de um milagre punitivo. A cura do rei Clotário somente pode acontecer quando ele cede e se rende àquele que tem autoridade e poder acima dele e, nesse caso, o bispo. Segundo John Kitchen:

Nas descrições de Fortunato de governantes divinamente castigados, as punições levam à reforma, e não ao fim, da liderança secular. O guerreiro sagrado é retratado como afirmando *virtus* a fim de inclinar o equilíbrio de poder de volta para o lado da igreja. Os relatos de reis miraculosamente punidos enfatizam a conformidade e a subordinação do domínio temporal a um poder eclesiástico superior na forma de um santo-bispo.²⁷⁷

Como o hagiógrafo já inicia descreve no começo do relato, há o triunfo do poder episcopal de São Germano em oposição ao poder laico real de Clotário.

No que concerne aos contatos do santo-bispo com membros do corpo religioso, todas as vezes que se relaciona a figura de São Germano de Paris a outro bispo esse encontro está

²⁷⁶ “Est operae pretium illud memoriae tradere, qualiter sacerdos Christi solitus erat de ipsis quoque regibus triumphare. Igitur cum glorioso Clotario regi occurrisset ex solito, nec tamen de sancto viro stante ante palatium ei fuerit nuntiatum, mora facta ante vestibulum, non repraesentatus, inde domum revertitur. Sequens nox in oratorio vigiliis ducitur, rex dolore atque febris infestatione torquetur. Vix primo diluculo ad domum ecclesiae a proceribus concursatur; poena regis exponitur, ut sua visitatione regis doloris vim mitiget, optimates deprecantur. Mox apud pietatem injuriae causa postponitur, qui ante nec nuntiabatur, intrat honoratus et exoratus palatium. Rex vix assurgit de lectulo, caesum se divino flagello conqueritur. Allambit sancti palliolum, vestem sacerdotis deducit per loca doloris. Culpam confessus criminis, mox dolor omnis fugatur; idque actum est, ut cujus incurrerat de contemptu periculum, sentiret tactu remedium”. (VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, cap. 23, p. 386).

²⁷⁷ “In Fortunatus's descriptions of divinely chastised rulers, the punishments lead to the reform, not the end, of secular leadership. The holy warrior is portrayed as asserting *virtus* in order to tip the balance of power back to the side of the church. The accounts of miraculously punished kings stress the conformity and subordination of temporal rule to a superior ecclesiastical power in the form of a holy bishop”. (KITCHEN, John. *Saints' lives and the rhetoric of gender: male and female in merovingian hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 37).

ligado a eleição ou ordenação desses²⁷⁸. Curioso notar que, em momento nenhum, Venâncio Fortunato menciona a interferência real nessas eleições/ordenações, do que presumimos que o hagiógrafo não citou essas situações, haja vista que não queria aumentar a fama da realeza merovíngia ao indicar que o exercício da função bispal dependia da escolha dos reis francos.

Assim, a partir dos exemplos de vínculos entre episcopado e monarquia na Gália presentes nas vidas de São Nicécio de Tréveris e São Germano de Paris apresentados acima, identificamos que através da exposição narrativa os hagiógrafos desejavam sobressair a fama e poder episcopal na região. Casos onde a eleição do bispo pelo rei só é válida, porque coincide com a vontade divina ou que a negligência real em atender o membro do episcopado incide em uma doença mortal para o monarca, indicam que o uso desses e dos demais eventos acima narrados tinham como função servirem como instrumento de oposição desses bispos-hagiógrafos em face de uma suposta usurpação de poder do episcopado pelos reis da dinastia merovíngia.

²⁷⁸ Ver: VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, caps. 12, 63 e 64.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o século VI, com as transformações estimuladas pela constituição de uma realeza franca na Gália, a igreja local vislumbra o nascimento de um novo panorama onde ela teria perdido o protagonismo no campo político da região.

A fim de se manterem como parte ativa nas relações de poder, alguns bispos galo-romanos representando os interesses da instituição eclesiásticas ofereceram seus serviços como conselheiros junto aos reis merovíngios. Apesar disso, percebemos que o poder político do episcopado reduziu substancialmente, como por exemplo, a perda de nomear sucessores que passam a ser escolhidos pelos reis e a decisão sobre as pautas conciliares. A influência real sobre os negócios da igreja terminou por vinculá-la ao domínio dos monarcas francos²⁷⁹.

Entretanto, os conflitos dentro do próprio seio da corte merovíngia entre os príncipes herdeiros durante o sexto século ao desestabilizar o poder real na região da Gália, surgem como uma oportunidade de reação do episcopado galo-romano a diminuição de sua autoridade.

Analisando esse contexto, compreendemos que um dos meios de restabelecer o prestígio dos bispos na região seria o uso das hagiografias, haja vista que as vidas de santo e o culto dessa figura eram de responsabilidade dos membros do episcopado e por eles tutelados, servindo como recurso de difusão dos ideais episcopais.

Através disso, na segunda metade do século VI, pessoas ligadas ao poder episcopal como o bispo Gregório de Tours e Venâncio Fortunato produziram, respectivamente, as vidas de santo de São Nicécio de Tréveris e de São Germano de Paris. Após análise, percebemos que essas hagiografias se destacam pelo seu conteúdo político e propagandístico.

Observando de forma comparada essas hagiografias em busca de semelhanças e diferenças, encontramos uma unicidade de pensamento entre os hagiógrafos acima citados ao formarem narrativas onde se constrói nos personagens a imagem de um bispo ideal que atua colocando o interesse público somente abaixo da vontade divina.

A maioria dos milagres apontados ao longo do nosso trabalho, ao mesmo tempo que beneficiam a comunidade de forma geral ou membros específicos dessa, estão claramente a serviço de uma ratificação da concepção de que os santos-bispos seriam homens escolhidos de

²⁷⁹ HEN, Yizhak. The church in sixth-century Gaul. In: MURRAY, Alexander Callander (ed.). *A companion to Gregory of Tours*. Leiden and Boston: Brill, 2015. pp. 241-243.

Deus e mereciam, por isso, a admiração e respeito dos reis e de todo o povo da Gália, pois realizam os atos milagrosos graças a sua transcendência.

Por intermédio dessa caracterização e pelo uso de exemplos onde os monarcas francos entram, de diversas formas, em contato direto com os santos-bispos, é possível identificamos nas hagiografias a propagação de uma visão de episcopado galo-romano e de uma realeza merovíngia na qual, a superioridade do bispo se sobressai a figura do rei, o que se justificaria pelo fato do primeiro exercer um cargo de liderança político-religiosa que lhe foi atribuída pelo próprio Deus, mesmo quando o monarca era um cristão.

Isso não transparece apenas nos conflitos que são narrados, haja vista que mesmo nos exemplos de boa relação entre os santos-bispos e os reis francos, estes apesar de serem descritos de modo positivo, respeitam as decisões desses membros do episcopado em tom de inferioridade. Dessa forma, conseguimos perceber que essas *vitae* teriam como objetivo certificar a autoridade dos bispos merovíngios.

Ante o exposto, ao difundir o preceito de que os membros do episcopado eram exemplos a serem seguidos por estarem mais próximos do modelo divino de santidade, buscava-se o respeito e temor por suas figuras, inclusive por parte da realeza. Através das narrativas onde a submissão da figura real à vontade do servo de Deus (o bispo) é recorrente, avistamos uma nítida promoção do poder episcopal. Com isso, os hagiógrafos visavam recuperar parte da fama e soberania que os bispos galo-romanos usufruíam antes da dominação da região pela dinastia merovíngia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Documentação

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1995.

CONCÍLIO DE CARTAGO - A.D. 419. Cânon 70. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/3816.htm>>.

CRISÓSTOMO, João. De virginitate, 14.1. In: GRILLET, B.; MUSURILLO, H. (orgs.). *Jean Chrysostome: la virginité*.

GREGÓRIO DE TOURS. Nicetius of Treveri. In: GREGÓRIO DE TOURS. *Life of the fathers*. Translated by Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 2007.

GREGÓRIO DE TOURS. *The history of the franks*. London: Penguin Books, 1974.

VÊNANCIO FORTUNATO. *Vita Germani Episcopi Parisiaci*. Ed. B. Krusch em MGH, *Scrip. Rer. Merov.*, pp. 372-418.

_____. *Vita S. Radegundis reginae*. Ed. B. Krusch em MGH SEM 5.

- Referências

AMARAL, Ronaldo. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: DA SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão; DA SILVA, Leila Rodrigues (orgs.). *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

BARROS, José D'Assunção. História comparada – um novo modo de ver e fazer a história. In: *Revista de História Comparada*, volume 1, número 1, jun./2007. pp. 01-30.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2010.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Assim na Terra como no Céu: paganismo, cristianismo, senhores e camponeses na Alta Idade Média Ibérica (séculos IV-VIII)*. São Paulo: Edusp, 2013.

_____. *Assim, na Terra como no céu...: paganismo, cristianismo, senhores e camponeses na Alta Idade Média (séculos IV-VIII)*. São Paulo: Edusp, 2013.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2001.

BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades do campo. In: _____. *Questões de sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.

BRENNAN, Brian. “‘Being Martin’: saint and successor in sixth-century Tours”. In: *The journal of religious History*. vol. 21, n. 2, pp. 121-135, jun. 1997.

_____. “Episcopae”: bishop’s wives viewed in sixth-century Gaul. In: *Church History*. V. 54, n. 3, set, pp. 311-323, 1985.

_____. Senators and social mobility in sixth-century Gaul. In: *Journal of Medieval History*. V. 11, pp 145-161, 1985.

_____. The career of Venantius Fortunatus. In: *Traditio*, vol. 41, pp. 49-78, 1985.

_____. The image of the Merovingian bishop in the poetry of Venantius Fortunatus. In: *Journal of Medieval History*, Volume 18, Issue 2, pp. 115-139, June 1992.

BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

_____. Antiguidade tardia. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Editora: Jorge Zahar, 1990.

_____. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

BUCHBERGER, Erica. Romans, barbarians, and Frank in the writings of Venantius Fortunatus. In: *Early medieval Europe*. vol. 24, nº 3, pp. 293-307, ago. 2016.

BYNUM, Caroline Walker. *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press. 1987. pp. 34 – 39.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. pp. 266-278.

CHARRONE, João Paulo. *A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da Vita Sancti Marcelli e demais Vitae de Venâncio Fortunato*. 2009. 194f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2009.

_____. O público alvo das hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato. In: *Revista Crítica Histórica*, v. 7, p. 77-97, 2013.

COATES, Simon. Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul. In: *The English Historical Review*, Volume 115, Issue 464, 1, pp. 1109–1137, November 2000.

CRAIG, Kalani. Bishops and balancing acts: divine and human agency in Gregory of Tours’s vision of episcopal authority. In: DANIELSON, Sigrid; GATTI, Evan A. (ed.). *Envisioning the bishops: images and the episcopacy in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols Publishers, 2014.

DAILEY, E. T. Introducing monastic space: the early years, 250-750. In: DAILEY, E. T.; WERRONEN, Stephen (ed.). *Monastic space through time*. Bulletin of International Medieval Research, 19. Leeds: Institute for Medieval Studies, pp. 05-25, 2013.

DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea: vidas de santos*. tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELARUELLE, Étienne. La Gaule chrétienne à l'époque franque, I L'époque mérovingienne II L'époque carolingienne. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 38, n°131, 1952.

DELEHAYE, Hippolyte. *Les legends hagiographiques*. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1906.

_____. *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles : Bureaux de la Société des Bollandistes, 1912.

DUNN, Geoffrey D (edit.). *The bishop of Rome in Late Antiquity*. London and New York: Routledge, 2016.

FORTES, Carolina Coelho. As ordens mendicantes e a santidade na Idade Média. In: DA SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão; DA SILVA, Leila Rodrigues (orgs.). *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

FOURACRE, Paul; GERBERDING, Richard A. *Late Merovingian France: History and hagiography 640–720*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1996.

FREITAS, Edmar Checon de. Dos reis cabeludos ao rei santo: monarquia e religião na Gália merovíngia. In: *Revista Brathair*, Edição especial 1, pp. 65-80, 2007.

_____. Gontrão: rei, sacerdote, santo. In: *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 7, pp. 144-167, 2007.

_____. Os santos e suas vidas: Gregório de Tours e a narrativa hagiográfica no século VI. In: *ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA* – João Pessoa, 2003.

GAJANO, Sofia Boesh. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SMICHTT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente Medieval: volume 2*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1988.

GOFFART, Walter A. *The narrators of barbarian history A.D. 550 – 800: Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1988.

GOMEZ, Cécile. *Recherches sur les vies épiscopales en prose de Venance Fortunat : étude littéraire, historique et doctrinale*. Tese (Tese de doutorado em Mundos Antigos) – Université Lumière Lyon 2. Lyon, 2012.

GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Spain: Taurus Humanidades, 1990.

HALFOND, Gregory I. *Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511–768*. Leiden/Boston: Brill, 2010.

HARTOG, François. *A testemunha e o historiador*. In: HARTOG, François. *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. pp. 203-228.

HEN, Yitzhak. Religious culture and the power of tradition in the Early Medieval West. In: ENGLISH, Edward D.; LANSING, Carol. *A companion to the medieval world*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2009.

_____. The church in sixth-century Gaul. In: MURRAY, Alexander Callander (ed.). *A companion to Gregory of Tours*. Leiden and Boston: Brill, 2015.

HUNTER, David G. Rereading the jovinianist controversy: asceticism and clerical authority in late ancient Christianity. In: MARTIN, Dale B.; MILER, Patricia Cox (edit.). *The cultural turn in late ancient studies: gender, asceticism, and historiography*. Durham and London: Duke University Press, 2005.

JAMES, Edward. *The Franks*. Great Britain: Basil Blackwell, 1988.

KESKIAHO, Jesse. dreams in hagiography and other narratives. KESKIAHO, Jesse. In: *Dreams and visions in the Early Middle Ages: the reception and use of patristic ideas, 400–900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

KITCHEN, John. *Saints' lives and the rhetoric of gender: male and female in merovingian hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998.

KRITZINGER, Peter. The cult of saints and religious processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages. In: BOOTH, Phil; DAL SANTO, Matthew; SARRIS, Peter. *An age of saints? power, conflict, and dissent in early medieval Christianity*. Boston: Brill, 2011.

LE BLANT, E. *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule*. Paris: Imprimerie Impériale, 1856.

LE GOFF, Jacques. Le merveilleux. In: _____. *L'imaginaire médiéval, essais*. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Edições 70: Lisboa, 2015.

_____. *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LE JAN, Régine. *Les mérovingiens*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

LIZZI TESTA, Regina. The Late Antique bishop: image and reality. In: ROUSSEAU, Phillip (ed.). *A companion to Late Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2009.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O direito na história: lições introdutórias*. São Paulo: Atlas, 2008.

MILADINOV, Marina. *Putria tecta*, the bishop and his martyr: mutual patronage and configuration of power in Byzantine Istria. In: OTT, John S.; VEDRIŠ, Trpimir (ed.). *Saintly bishops and bishops' saints*. Zagreb: Hagiotheca, 2012.

MISTRY, Zubin. *Abortion in the Early Middle Ages c. 500-900*. Woodbridge: York Medieval Press, 2015.

OTT, John S. Between heaven and earth: saintly bishops and bishops' saints. In: OTT, John S.; VEDRIŠ, Trpimir (ed.). *Saintly bishops and bishops' saints*. Zagreb: Hagiotheca, 2012.

PARMEGIANI, Raquel de Fátima. *Leituras e leitores do Apocalipse na alta idade média*. Maceió: EDUFAL, 2014.

PEJENAUTE, Francisco. Cuatro notas a las vidas de santa Radegunda escritas por Venancio Fortunato y Baudonivia. In: *MEMORIA ECCLESIAE*. Oviedo, XXV, pp. 333-356, 2004.

_____. En los confines de la romanidade: Venancio Fortunato, un escritor de frontera. *ARCHIVUM*, Oviedo, L-LI, pp. 383-427, 2002.

PRICE, Richard, WHITBY, Michael (ed.). *Chalcedon in context: Church Councils 400 – 700*. Liverpool: Liverpool University, 2005.

RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley, Los Angeles, Cambridge: University of California, 2005.

RIBEIRO, Thiago Juarez. A Realeza Cristã na Gália merovíngia e na Espanha visigótica: um estudo comparativo (561-633). In: *Anais XIV Encontro Regional ANPUH - Rio de Janeiro*. 2010.

RICHÉ, Pierre. *As invasões bárbaras*. Lisboa: Europa-América, 1981.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP : Editora Unicamp. 2007.

ROBERTS, Michael John. *The humblest sparrow: the poetry of Venantius Fortunatus*. USA: University of Michigan Press, 2012.

_____. Venantius Fortunatus and Gregory of Tours: poetry and patronage. In: MURRAY, Alexander Callander (edit.). *A companion to Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2015.

ROCHA, Benjamim. Hagiografia: qual a fórmula para se criar um santo? In: *Santidade e gênero na Vita S. Radegundis reginae*. Monografia (Graduação em História) – ICHCA, Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2017.

ROUCHE, Michel. Alta Idade Média Ocidental. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RUCHESE, Fernando C. El obispo y sus roles públicos em la Galia Merovingia: designación, funciones y su alcance em los siglos VI y VII d.C. In: *Revista Signum*, vol. 13, n. 1, pp. 70-93, 2012.

SÁGHY, Marianne. Martyr-bishops and the bishop's martyrs in fourth-century Rome. In: OTT, John S.; VEDRIŠ, Trpimir (ed.). *Saintly bishops and bishops' saints*. Zagreb: Hagiotheca, 2012.

_____. The monk and the world: ascetic and episcopal power in the West. In: *Church, society and monasticism: acts of the International Symposium*, Rome, May 31 - June 3, 2006; study days promoted and organized by the Monastic Institute of the Faculty of Theology in the Pontifical Athenaeum S. Anselmo.

SARRIS, Peter. Lay hostility to holy men and the church. In: SARRIS, Peter; DAL SANTO, Matthew; BOOTH, Phil (Ed.). *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissentin Early Medieval Christianity*. Leiden: Brill, 2011.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Introdução. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (org.). *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicações Editora, 2008.

SILVA, Lílian Salaber Souza e. *A atuação dos monges irlandeses na Gália merovíngia: 590-650 d.C. Uma comparação entre a Vita Amandi e a Vita Columbani*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010.

SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a nova história política. In: *Revista Signum*, vol. 14, n. 1. pp. 92-102, 2013.

_____. *A Realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio, (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.

SILVA, Paulo Duarte. A “Revolução Constantiniana” e o fortalecimento cívico episcopal: considerações historiográficas. In: *Revista Jesus Histórico*, v. 7, p. 53-69, 2014.

VALLEJO, Fernando Baños. *La hagiografía como género literario en la edad media: tipología de doce vidas individuales castellanas*. Oviedo: Universidade de Oviedo, 1989.

VAN DAM, Raymond. Merovingian Gaul and the Frankish conquests. In: FOURACRE, Paul (edit.). *The new Cambridge medieval history: volume I c. 500 – c. 700*. Cambridge: University Press, 2006.

VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

WEMPLE, Suzanne Fonay. *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

WILES, Maurice. *Archetypal heresy: Arianism through the centuries*. New York: Oxford University Press, 1996.

WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms*. London: Longman, 1999.

ANEXO I

Mapa

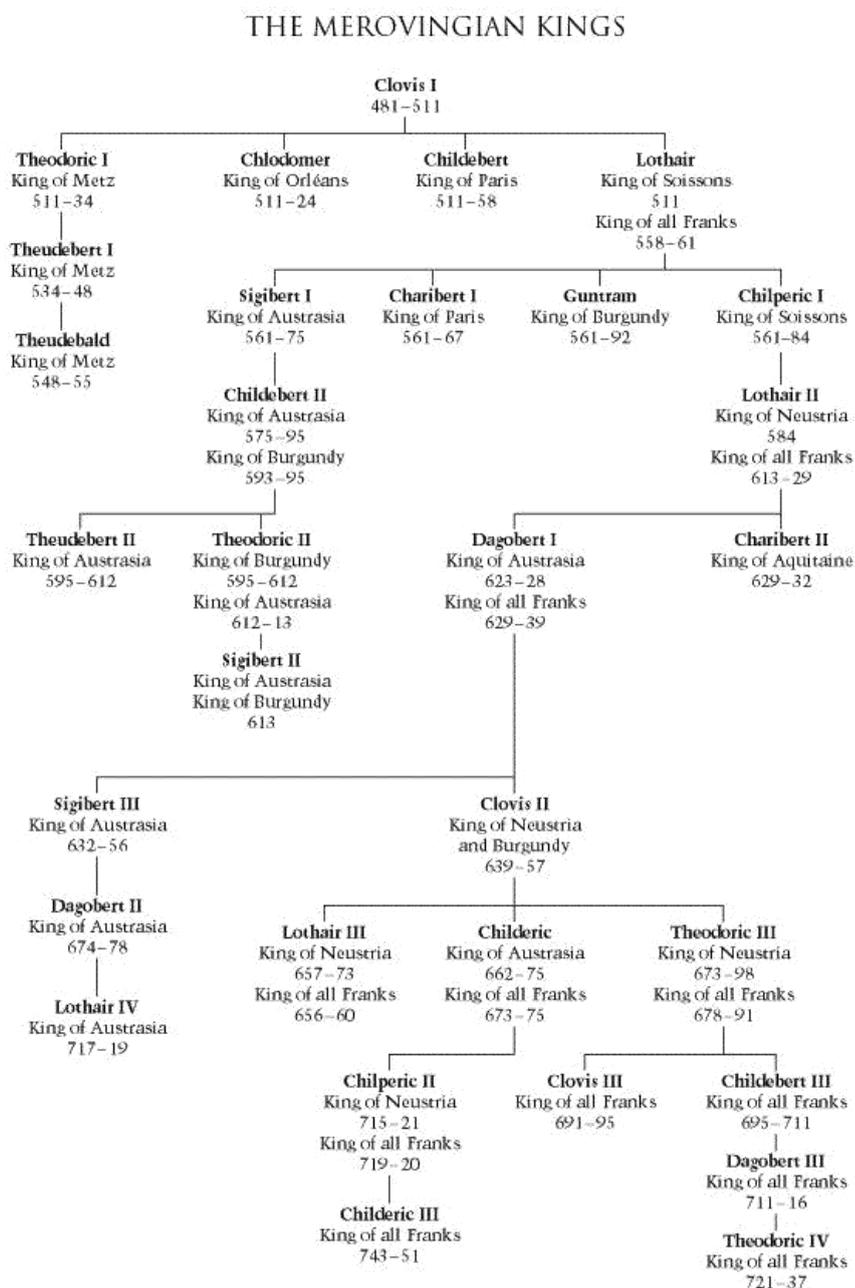
Extensão do reino da Dinastia Merovíngia e suas regiões tributárias.



(Disponível em: <<http://etc.ancient.eu/uploads/static/Merovingiandynastymap.jpg>>)

ANEXO II

Relação dos reis merovíngios durante o sexto século:



(Disponível em: <http://2.bp.blogspot.com/-kAT9RhVey5Y/VCq-7ETSDII/AAAAAAAAABdQ/ZkDMexEyMWk/s1600/merovingian_dynasty.gif>)