

A instalação do Reino Franco e a formação de uma sociedade cristã no Ocidente Medieval (séculos V – VI)

Rafael de Paula Fernandes Mateus¹

A instalação do Reino Franco na Gália, pós-queda do Império Romano do Ocidente (476), remete a uma série de questões. *Grosso modo*, propõe-se compreender três problemas chave. Primeiro quais foram os mecanismos utilizados para legitimação de sua autoridade. Segundo, a maneira como a realeza franca, no decorrer dos séculos, encarou a administração de seu reino. E, por fim, de que forma e, até de que maneira, a conversão de seus soberanos ao cristianismo, definido em Niceia (325), proporcionou a dissolução das barreias étnicas, possibilitando a identificação entre germanos e galo-romanos. Contudo, antes de tratar desses assuntos é necessário compreender como a queda, de 476, e as “invasões bárbaras” estão relacionadas a esse contexto.

Dentre os historiadores que se dedicaram ao estudo do fim do Império Romano do Ocidente, destaca-se a análise de Perry Anderson²; sustentou que o modo de produção escravista de Roma não era capaz de se autorreproduzir. Por isso, dependia da expansão constante³. Assim, com o fim da expansão militar, necessariamente o império estava fadado ao fracasso. As dificuldades econômicas e conflitos sociais trazidos por esse quadro, denominado como crise do século III, foram potencializados pelas invasões germânicas do século V. Elas desestruturaram o aparelho administrativo ocidental. Assim, a primeira metade do século V conheceu a dissipação da ordem imperial nessa região.

Ao contrário do que propõe Perry Anderson, Peter Brown⁴ acredita que as “invasões” não representaram uma ruptura abrupta. “Aquilo que tem sido grosseiramente designado por ‘invasão bárbara’ foi, de facto, uma migração controlada de camponeses amedrontados, que apenas procuravam juntar-se a outros seus iguais que viviam a sul da fronteira”⁵.

¹ Graduando em história pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, membro do LITHAM (Laboratório Interdisciplinar de Teoria da História, Antiguidade e Medieval).

² ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

³ Cf. *Ibidem*, pp. 73-74.

⁴ BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

⁵ *Ibidem*, p. 30.

A proposta de Maria Guerras⁶ corrobora tal argumentação, segundo a autora, desde o século I, o império abandonou uma postura agressiva e adotou uma posição defensiva por meio da estratégia do *limes* e da romanização dos povos fronteiriços. Assim, houve um quadro de ações coordenadas cujos resultados, sob o ponto de vista da aculturação, foram eficazes. Incorporaram-se os chefes “bárbaros” germânicos às legiões romanas, estabeleceram-se contatos econômicos entre os povos germânicos e os romanos através do *limes* e, por último, propuseram-se tratados de cooperação militar entre Roma e as tribos germânicas⁷. Apesar das alterações nas fronteiras entre os “bárbaros” e os romanos terem sido produzidas, os cristãos, vinculados à tradição romana, não tinham se aproximado, em matéria religiosa, dos “bárbaros”, afinal, eram arianos. “Um cristianismo comum, capaz de incluir bárbaros e cristãos simultaneamente, só apareceu quando a natureza da própria fronteira se alterou”⁸. Certamente, um dos principais passos no sentido do estabelecimento desse novo cristianismo ocorreu entre os francos.

Nas análises que encaram a entrada dos povos “bárbaros” nas regiões romanas de forma nem sempre violenta, observa-se a proposta de Marcelo Silva⁹. Para ele, a deposição do último imperador ocidental, em 476, não pôs fim ao Império Romano do Ocidente. A partir de então, o imperador do Oriente passou “[...] a ser reconhecido por todos como o único imperador. [...] Da mesma forma, o império do Ocidente, na prática, cessou de existir e cedeu lugar a um único império, o Império Romano”¹⁰. No imaginário da época, o mundo romano não desapareceu. As tradições e as práticas políticas do antigo império sobreviveram aos povos “bárbaros” através deles próprios. Para esse historiador, para que se entenda esse contexto, deve-se acompanhar a trajetória dos francos.

Ao analisar um texto de Procópio de Cesaréia (500 – 560), afirma que os francos não impunham sua autoridade na Gália sem o reconhecimento do Império, da mesma forma, não acreditavam ser possível mantê-la sem tal gratidão. Assim, pode-se acreditar que os francos possuíam uma percepção hierárquica em relação à autoridade imperial. Além disso, esse reconhecimento, possivelmente, foi uma fonte de

⁶ Cf. GUERRAS, Maria Sonsoles. *Os povos bárbaros*. São Paulo: Ática, 1987.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 25 et seq.

⁸ Cf. BROWN, Peter. *A ascensão...* op. cit., p. 98.

⁹ Cf. SILVA, Marcelo Cândido da. *4 de setembro 476: a queda de Roma*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 2006.

¹⁰ *Ibidem*, p. 53.

legitimidade dos soberanos francos no interior do *Regnum*, frente à população galo-romana, que era, até então, majoritária na região¹¹.

Marcelo Silva demonstra que tal continuidade e legitimação na ascensão de Clóvis (481– 511) está vinculado a laços anteriores, uma vez que Clóvis herdou seu título de governador romano (administrador da Bélgica Segunda) do seu pai (Childerico), destacando que isso foi corroborado pelo Império, dessa forma, sua ascensão ao poder não indica uma ruptura completa. Por possuir o reconhecimento imperial, Clóvis representava para população galo-romana, a manutenção de certa influência romana. Graças a isso, o líder franco obteve apoio dos partidários de Roma. Embora o Império no Ocidente não existisse como instituição política, sua influência permanecia grande. Era mais vantajoso para Clóvis aliar-se a uma, embora distante, fonte de legitimidade, do que tentar uma cisão. Paralelo a este reconhecimento concedido pelo governo do Oriente, o soberano franco legitimava-se muito mais pela imitação das práticas políticas romanas, ou seja, através das hierarquias e dos símbolos romanos do que pela imposição da força¹².

A cerimônia de Tours (508) é para Marcelo Silva o acontecimento que melhor demonstra a filiação romana de Clóvis; exhibe sua última progressão na hierarquia romana. Desde sua ascensão, transformou-se em um aliado do Império, isso fica ainda mais evidente com sua vitória sobre os godos arianos (507) e, por conseguinte, a sua nomeação como cônsul em Tours. Na cerimônia, Clóvis utiliza uma série de símbolos romanos para transgredir o título que o Império o concedia. Provavelmente, ele tenha sido aclamando como “Augusto” dentro do *Regnum Francorum* sem que o Império Oriental tenha realmente reconhecido tal título. Trata-se da margem de manobra criada pela crise do poder ocidental; era possível utilizar como bem quisesse as prerrogativas concedidas pelo imperador. Porém, vale ressaltar que os francos não herdaram as práticas romanas de forma direta e sem alteração. Os mesmos as transformam e as reinterpretam, adaptando-as às condições da Gália do século VI¹³.

Para Marcelo Silva, essa relação direta com os antigos imperadores traz uma série de consequências. Primeiro, observa a colocação feita por Gregório de Tours, na

¹¹ Cf. 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. 43-45.

¹² Cf. *Ibidem*, pp. 46-64.

¹³ Cf. *Ibidem*, pp. 64-75.

segunda metade do século VI, acerca da condição de Clóvis. Ao retratar a batalha de Tolbiac antes do batismo do rei franco, o bispo de Tours constitui uma relação de causa e efeito entre a vitória, na qual Clóvis recebeu ajuda divina, e o seu batismo. Constrói-se uma associação direta com Constantino¹⁴. Todavia, a associação com o Império, e, por conseguinte, a Constantino, não é monopólio dos eclesiásticos. Muito mais que alegoria literária, a ligação imperial era um instrumento de governo¹⁵.

As implicações que o batismo de Clóvis causaram, são importantes para a compreensão daquele contexto. O batismo oficializa a aliança e permite que Clóvis se beneficie do apoio episcopal, o qual detinha o poder na Gália. Por sua vez, o cristianismo definido em Niceia (325), recebe *status* de religião oficial do reino, além disso, o clero esperava que o rei o apoiasse, criando condições para o triunfo da ortodoxia. Mas, há uma discrepância entre o que pretendia a Igreja e o que de fato era a sua ação. Sob Clóvis não havia equilíbrio entre o episcopado e a realeza, mas uma predominância dessa última. Suas decisões reforçam o poder do rei e das autoridades civis frente ao clero. Devido ao fato de que os bispos eram tidos como funcionários reais, a realeza reivindicou o direito de subordiná-los. Assim, a atitude eclesiástica do rei se assemelha à dos antigos imperadores cristãos, a chamada: “realeza constantiniana”¹⁶.

Desde o reinado de Clóvis, os bispos reclamavam do peso das liberdades reais sobre a Igreja da Gália, principalmente por causa dos bens eclesiásticos. Tal atividade consolida-se no século VI, durante o reinado de seus sucessores. Eles por possuírem um reino fragmentado, ficaram mais suscetíveis às reivindicações. Porém, é com eles que as conquistas francas consolidam-se, por meio de vitórias militares e pelo projeto político que faria do *Regnum Francorum*, o legítimo herdeiro do Império cristão, ascendendo assim como força hegemônica no Ocidente. Esse projeto tem com base principal a

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 81.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 89.

¹⁶ A “realeza constantiniana” define-se em uma forma de governo na qual o príncipe, que está a frente do reino, aparece aos olhos de quem governa como sucessor legítimo da autoridade imperial. Essa “imitação” não se restringe aos símbolos e títulos de hierarquia, tem implicações nas relações de poder. Cf. *Ibidem*, pp. 90-100.

intensificação do *imitatio imperii*. Dessa forma, a política constantiniana de Clóvis, pelo menos durante a primeira metade do século VI, não se enfraquecera¹⁷.

Há uma historiografia¹⁸ que defende o caráter patrimonial dos reis francos para com o reino. Os últimos até teriam herdado conceitos romanos, mas seriam “embalagens vazias”, tendo seus sentidos alterados dos que possuíam à época de Roma. Portanto, no contexto de conflito com o episcopado, os soberanos merovíngios estariam apenas preocupados com seus próprios caprichos, já os clérigos teriam guardado a noção de *respublica*¹⁹. Contudo, Marcelo Silva rechaça isso e sustenta que o conflito entre realeza e episcopado, era também uma expressão de um “interesse público” portado pela primeira, que ultrapassava os interesses tanto do rei, quanto dos eclesiásticos. A “paz do rei” demonstrava-se como um dos fundamentos da autoridade pública franca. A “busca da paz” referia legitimidade para que a autoridade pública viesse a intervir nas relações pessoais²⁰. Paralelamente, o interesse público demonstrava-se na distinção, tão renegada pela historiografia em geral, do “tesouro público” para com o tesouro da família real²¹. Além disso, o fator que melhor demonstre o “interesse público” era a lógica das partilhas.

Ao contrário do que se acreditava, não eram orientadas por razões pessoais, mas sim derivadas do interesse público; isso não era fruto do acaso, pois as divisões não culminaram na implosão do reino em diversas entidades independentes. Elas consideravam acordos políticos entre os herdeiros, a fim de estabelecer uma defesa frente às ameaças externas. Um aspecto importante que, certamente ocupava um lugar de destaque na política franca, era a *civitates*. Ela era, até o século VI, a unidade fiscal do reino franco. O termo *aequa lance* utilizado nas partilhas, não designa igualdade na extensão territorial ou no número de cidades. Mas uma divisão aproximada das rendas fiscais obtidas por cada herdeiro através das cidades que lhes eram confiadas no

¹⁷ Cf. Ibidem, pp. 111-126.

¹⁸ Perry Anderson acredita que os governantes francos confiscavam as posses territoriais e as anexavam ao tesouro do rei. Cf. ANDERSON, Perry. *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.118. Para ler outra argumentação sobre o caráter patrimonial dos reis francos para com o reino. Cf. PERROY, Édouard; AUBOYER, Jeannine; CAHEN, Claude; DUBY, Georges; MOLLAT, Michel. *A Idade Média, A Expansão do Oriente e o Nascimento da Civilização Ocidental*. In: CROUZET, Maurice. *História Geral das Civilizações*. 4ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1974. V. I, T. III.

¹⁹ Cf. SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza Cristã...* op. cit., p. 127.

²⁰ Cf. Ibidem, p. 132.

²¹ Cf. Ibidem, p. 140-141.

momento das partições. Portanto, por mais paradoxal que possa parecer, elas não eram elementos de fragmentação, mas sim de união. A divisão fundada no arranjo fiscal criou uma situação de interdependência que garantia a cooperação dentro do mundo franco²².

Ao reino ser partilhado entre os herdeiros, dando a cada um deles as *civitates* que fornecessem impostos equivalentes, criou-se um choque com os interesses episcopais. A partilha nem sempre coincidia com os limites dos bens da Igreja. O imperativo da viabilidade do exercício da autoridade pública, em cada uma das partes do *Regnum Francorum*, chocava-se com a lógica eclesiástica das partilhas. É a *utilitas publica* que coloca os interesses do reino acima dos da realeza e do episcopado, ou seja, a autoridade pública deveria promover o interesse da coletividade. Assim, não há nada referente exclusivamente a práticas cristãs no exercício da “autoridade pública”. Todavia, ao fim do século VI, a *utilitas publica* assume uma noção, tanto nas narrações, quanto nos textos oficiais, ligada ao sentido de salvação escatológica. O aparecimento da *utilitas publica* com tal significado exprimiu uma alteração da realeza, que saiu dos preceitos “Constantinianos” e transformou-se em uma “Realeza Cristã”²³.

Desde o reinado e, antes mesmo da conversão de Clóvis, o episcopado da Gália já apresentava um modelo ideal de governo aos príncipes merovíngios. Os bispos francos buscavam precisar o lugar e o papel de um poder exercido por um rei convertido ao cristianismo de Niceia (325) no interior da sociedade cristã²⁴. Dentre as diferentes construções realizadas pelos eclesiásticos francos, destaca-se a concebida por Gregório de Tours (538–594) em sua principal obra, os *Decem Libri Historiarum* (DLH)²⁵.

Para Marcelo Silva, o ponto principal da compreensão que Gregório tem sobre os deveres do soberano fica explícito na antítese de governante, na qual representa o rei Chilperico. Ao demonstrar os seus pecados, o bispo de Tours expõe a sua noção de “Realeza Cristã”. O eclesiástico compara o rei franco a Nero e a Herodes, sustentando que eram inimigos dos bispos, desrespeitavam-nos e, por isso, desrespeitavam a própria

²² Cf. *Ibidem*, pp. 142 - 160.

²³ Cf. *Ibidem*, pp. 163 - 171.

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 175.

²⁵ Organizado em 10 volumes, o DLH busca retratar desde a gênese do mundo até a sua contemporaneidade. O primeiro começa de forma mais geral, com a criação do mundo até a morte de São Martinho. Já no segundo, começa a focar nos reis francos e na Igreja da Gália. A partir do quinto livro, mediante a aproximação cronológica com o bispo, o relato torna-se cada vez mais minucioso. Cf. *Ibidem*, p. 215.

vontade divina. Tal desprezo aos conselhos do episcopado era o que fazia de Chilperico um governante perverso²⁶. Nessa antítese, Gregório define o que seria a finalidade da *utilitas publica*. A mesma estaria diretamente ligada à preocupação dos governantes com os pobres, com a Igreja e com os bispos²⁷.

Assim como a obra gregoriana, os textos episcopais da Gália, durante o século VI, têm como preceito principal a premissa de que o rei deveria aprender com os bispos a maneira justa de governar e, o objetivo máximo da realeza seria conduzir seu povo a salvação. Os reis francos foram admoestados com tais exortações, mas apenas elas não podem explicar a cristianização da realeza. A atitude dos reis ainda estava muito distante do modelo criado pelos bispos. As guerras civis²⁸ (561-613) representaram o processo que possibilitou a abertura do exercício do poder dos reis para os conceitos exortados pelo episcopado²⁹.

Após a morte de Clotário I, as guerras civis foram constantes no *Regnum Francorum*. Tais eventos causaram alterações nas relações da realeza com a aristocracia laica e com a eclesiástica, culminando no aumento do poder dos bispos. Torna-se necessário compreender como, em cada parte do reino, as guerras civis contribuíram para a mudança política, tornando o projeto político da “Realeza Cristã” viável³⁰.

Com a morte de Clotário I, seu filho, Chilperico, rei da Nêustria, apossa-se do tesouro do primeiro e da cidade de Paris³¹. Em momento algum de seu governo, Chilperico abandonou o projeto constantiniano, por meio do qual buscava ampliar seus poderes em detrimento dos bispos. Assim, desejava implementar a hegemonia de seu reino dentro do *Regnum Francorum*. Objetivava uma aproximação simbólica e

²⁶ Embora houvesse inúmeros maus governantes que perseguiram os bispos, a associação feita pelo bispo de Tours entre Chilperico e Nero, deveu-se, principalmente, a intenção de demonstrar o fracasso das pretensões imperiais (*imitatio imperii*) do rei franco. Cf. *Ibidem*, pp. 215-220.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 223.

²⁸ As guerras civis foram conflitos ocorridos na Gália franca entre 561 - 613. Nessas, opuseram-se os diferentes príncipes francos e seus respectivos *regnas* (Austrásia, Nêustria e Burgúndia). Os soberanos buscavam, por meio do conflito armado, sobrepujar os demais para conquistar a hegemonia sobre todo o reino. Para maiores detalhes. Cf. *Ibidem*, pp. 231-235.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 230.

³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 231.

³¹ Tal ação tem um valor estratégico na medida em que a cidade localiza-se no centro do reino e abrigava o túmulo de Clóvis. Paralelamente, a apropriação do tesouro fez-se necessária para que o rei pagasse a lealdade aos grandes do reino. Cf. *Ibidem*, pp. 238-240.

diplomática com o Império. Sua política imperial tem como ápice a busca pela submissão da Igreja. Chilperico era o mais forte representante da “realeza constantiniana” na segunda metade do século VI³².

Por sua vez, Gontrão, rei da Burgúndia, tem uma postura totalmente oposta à adotada por Chilperico. Para que se compreenda tal atitude, é estritamente necessário entender o lugar que concede ao episcopado nos assuntos públicos. A sua política externa é marcada pela oposição ao Império, buscando apoio político no episcopado. O rei da Burgúndia é o que mais abre espaço para que o episcopado seja parceiro da autoridade pública, procurando seus conselhos, seu apoio e sua mediação nos conflitos³³.

No reino da Burgúndia, o episcopado entra no domínio da realeza e passa a ser o fiador dos “assuntos públicos”. Além disso, não tinha somente um projeto de “Realeza Cristã”, mas de uma sociedade cristã. Nela, ele seria responsável pela salvação. Tal responsabilidade concederia o respaldo para que eles pudessem intervir nos assuntos públicos³⁴.

Segundo Marcelo Silva, a oposição entre Chilperico e Gontrão não é somente entre “crueldade” e “bondade”, é, antes de tudo, a diferença que se tinham sobre a autoridade real. Ao buscar legitimidade no apoio episcopal, o segundo faz com que se enfraqueça a principal característica da política franca até então, o *imitatio imperii*³⁵.

O período das guerras civis trouxe modificações na cultura política e nas relações de poder; contribuiu para a cristianização da *utilitas publica*. O fim dos conflitos culminou na derrocada política e militar dos que praticavam a “Realeza Constantiniana” e por meio da desorganização causada pelas guerras, o episcopado passou a ter um papel político de primeira linha. O descendente de Chilperico, Clotário II, venceu as guerras civis, mas já não usou a mesma postura política de seu ancestral, retomou o projeto de Gontrão e, com isso, o apoio da aristocracia eclesiástica, a qual o auxiliou em sua vitória. Nesse contexto, a mudança das relações dos reis francos com os

³² Cf. Ibidem, pp. 242 – 245.

³³ Cf. Ibidem, pp. 246 -247.

³⁴ Cf. Ibidem, pp. 257- 259.

³⁵ Cf. Ibidem, p. 260.

bispos andou de mãos dadas com o enfraquecimento da ligação ao Império, mesmo que não tenha se rompido por completo³⁶.

Não se pode elaborar uma data precisa para a cristianização da *utilitas publica* no governo franco. Trata-se de um processo complexo, porém observa-se o momento em que essa mudança ocorre. Na segunda metade do século VI, é possível perceber, cada vez mais, o episcopado interferindo, com referendo real, na vida política. Os bispos ganham força na administração local frente aos funcionários laicos, conde e juízes. Da mesma forma, os concílios tratam de temas anteriormente negados a eles. Com o caso das guerras civis, o episcopado posicionou-se na primeira linha do poder político franco. Na Burgúndia, durante a segunda metade do século VI, e já em toda a Gália, durante o século VII, os reis passaram a associar os bispos a suas decisões. Com isso, os reis merovíngios construíram uma sociedade voltada para *utilitas publica* cristã, a salvação³⁷.

A documentação produzida pelas normas reais são os melhores exemplos da cristianização da *utilitas publica* nos séculos VI e VII. A legislação contrasta-se com a do final do século V e a do início do VI pela ligação do ato de governar às obrigações cristãs para com os governados. Durante a primeira metade do século VI, as leis francas são marcadas pela ingerência nos assuntos religiosos. Isto se deve a herança do Império Romano tardio e não pela gênese de uma Realeza Cristã. A conversão de Clóvis, não equivale à cristianização de toda população franca. Da mesma forma, não se pode associar o combate às práticas “pagãs”, realizado pela realeza, com a abertura a um papel político preponderante ao episcopado e com a finalidade do governo na salvação de seus súditos³⁸. Durante o século VI, a *utilitas publica* cristianizou-se principalmente pela abertura que a realeza concedeu ao episcopado na vida política do reino, uma vez que adquiriu o preceito de que o governo tem por principal finalidade a salvação das almas. A partir da segunda metade do século VI, os documentos reais são diferentes dos seus predecessores, objetivava-se a salvação das almas³⁹.

No início do século VII, esse tema alcança todo o reino. Tal fato demonstra-se no édito elaborado por Clotário II (614), cujo objetivo era o de realizar uma reforma

³⁶ Cf. Ibidem, pp. 265-267.

³⁷ Cf. Ibidem, p. 272.

³⁸ Cf. Ibidem, pp. 274-275.

³⁹ Cf. Ibidem, p. 279.

social e governamental. Seria alterado tudo o que tivesse sido elaborado anteriormente que entrasse em confronto com a ordem social cristã. Sua base seria fazer o soberano responsável diante Deus pela justiça e paz. Além de conceder ao episcopado uma série de privilégios e concretizar parte de suas exortações. Todavia, a “Realeza Cristã” não é um governo dos bispos. Clotário II toma suas decisões em conjunto com a aristocracia laica e eclesiástica, mas não concede todos os privilégios que lhe são reclamados. A realeza mantém suas prerrogativas, permanecendo como principal força do reino. O que a “Realeza Cristã” faz é consolidar o poder do rei, através da missão que lhe foi incumbida, por meio da qual deveria manter a ordem e a paz a fim de levar seus súditos à salvação⁴⁰.

O Estado que reconheceu o cristianismo como religião oficial teria sobrevivido a desagregação do Império Romano e a instalação dos reinos germanos através da única hierarquia política reconhecida pela cristandade, o *princeps* (o chefe de Estado). O governo cristão legitima sua dominação na realização da obra escatológica. Tal “missão” não tira as prerrogativas que um Estado possui. De fato, a Gália da dinastia merovíngia conheceu o Estado, um “Estado Cristão”. A “autoridade pública” do período, o “ofício de governo”, legitimava o poder político, bem como suas obrigações para com os governados. A partir da segunda metade do século VI, transformaram-se basicamente na preocupação com a salvação⁴¹. Todavia, não há uma linearidade, a *utilitas publica* como salvação já existia desde Clóvis. Mas não como o principal aspecto do governo, somente com as guerras civis e a maior participação política do episcopado, que o conceito iguala-se ao elaborado pelos eclesiásticos. Os príncipes passam a considerar o conselho de seus bispos. Com isso, o episcopado passou a ser a espinha dorsal da *utilitas publica*⁴².

A *respublica* como noção cristã em que o poder volta-se para o bem espiritual da coletividade é uma atribuição merovíngia. Os carolíngios são herdeiros disso. Sendo assim, corrobora-se a tese de Marcelo Silva segundo a qual a primeira sociedade cristã no Ocidente, após 476, é a merovíngia e não a carolíngia⁴³.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 285-290.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 315.

⁴² Cf. *Ibidem*, pp. 320-321.

⁴³ Cf. *Ibidem*, pp. 321-322.

No que diz respeito à influência cristã na Gália franca destaca-se a proposta de Edmar Freitas⁴⁴. Ele sustenta que, tradicionalmente, a conversão de Clóvis ao cristianismo, definido em Niceia, é encarada como gênese da nação francesa. A escolha de se converter à ortodoxia, de 325, culminou no processo de identificação entre os germanos e a elite galo-romana. Mas o processo de aproximação não pode ser explicado apenas por alianças. A homogeneização foi possível mediante a mecanismos de redefinição de identidades que penetraram nas culturas romana e germânica. Assim, é importante compreender de que maneira o cristianismo funcionou como critério definidor de identidade e até que ponto as barreiras étnicas foram superadas. Além disso, a nova identidade cristã possui seus pilares edificados sobre a Realeza e sobre a Santidade, conceitos cujas bases estão em Gregório de Tours⁴⁵; ele os expõe em sua principal obra, os DLH. Ressalta-se que Gregório está preocupado com a identificação cristã, escreveu a história da Gália cristã; não a de um só povo⁴⁶.

O cristianismo busca integrar novos indivíduos pertencentes a outras crenças e o mais poderoso agente desse processo é o culto aos santos⁴⁷. Nele, destaca-se o culto a São Martinho de Tours. Apesar de sua veneração não ter sido iniciada por Gregório, é com ele que ela ultrapassa os limites regionais⁴⁸. Nos DLH, o bispo de Tours utiliza Martinho em uma perspectiva cristocêntrica. Seu nascimento coincidiu com o período de evangelização da Gália, já a sua morte com a gênese do São Martinho, destacando-se seu corpo, fonte inesgotável de virtude. A obra do bispo reforçou a veneração ao santo, ao mesmo tempo em que teve intenção de definir padrões de comportamento. Por São Martinho ser o representante de Cristo na Gália, ele é simultaneamente, guardião da fé católica, de sua cidade e do Reino Franco, assim, a população deveria ter o santo como exemplo de cristão perfeito. Com Gregório, o culto ao santo vira símbolo da Gália, franca, cristã e fiel à ortodoxia de Niceia⁴⁹.

⁴⁴ FREITAS, Edmar Checon de. *Realeza e santidade na Gália Merovíngia: o caso dos Decem Libri Historiarum* de Gregório de Tours (538-594). Tese (doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Niterói, 2004.

⁴⁵ Cf. Ibidem, pp. 14-16.

⁴⁶ Cf. Ibidem, pp. 39-40.

⁴⁷ Sobre a questão do culto aos santos nesse período. Cf. FOLZ, Robert. *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e – XIII^e siècles)*. Bruxelles : Société des Bollandistes, Collection Subsidia Hagiographica, n^o 68, 1984.; BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

⁴⁸ Cf. FREITAS, Edmar Checon de. *Realeza e santidade...*op. cit, p. 107.

⁴⁹ Cf. Ibidem, pp. 110-111.

Junto a São Martinho, Gregório de Tours traz Clóvis como sendo um dos responsáveis pela cristianização da Gália. O último, assim como seus ancestrais, possuía *nobilitas* e provou possuir *utilitas*. Todavia, após sua conversão, estaria fadado ao sucesso, diferente do que ocorrera com seus antepassados⁵⁰. Referindo-se ao episódio da conversão, o bispo de Tours coloca-o como homem fraco, buscando a ajuda divina no campo de batalha. Assim, constrói-se uma analogia com Constantino cuja intenção é a de demonstrar o rompimento com o passado “pagão”, iniciando uma nova era cristã⁵¹. No novo período, os francos passaram a ser vistos como iguais pela elite galo-romana, enquanto os “pagãos” que estão fora do reino, mantiveram-se diferentes. Para Gregório, o principal legado de Clóvis foi a unificação do Reino Franco, enquanto os “pagãos” estavam dispersos, os francos mantiveram-se coesos⁵²; a obra de São Martinho foi completada pela espada de Clóvis. Através do sucesso da realeza obtido com a conversão de Clóvis, Gregório associa o rei à imagem de guerreiro, unificador, líder que fazia a vontade de Deus e ouvia seus bispos. Utilizando Clóvis como modelo, o bispo de Tours julga o comportamento dos descendentes reais⁵³.

Em meio aos primeiros descendentes de Clóvis, Gregório ressaltou Teudeberto e Clotário. Teudeberto era bondoso, justo, respeitava as igrejas e ajudava aos pobres. Gregório focava seu discurso nessa nova característica, a busca da paz que passou a ser o elemento central da mensagem para os reis de seu tempo⁵⁴. Da mesma forma, Clotário seria um exemplo no ato de governar. Ao não tributar a igreja de Tours, o rei franco atendeu ao pedido dos bispos e mostrou-se respeitoso a ela e ao seu Santo; sua imagem é associada à de Davi⁵⁵. Clotário vê-se obrigado a gladiar contra seu filho para fazer a vontade de Deus, eliminando a fragmentação do reino. E, ao ter se arrependido de assassinar o próprio filho, peregrina até o túmulo de São Martinho, demonstrando as

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 120-122.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, pp. 130-132.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 134.

⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 151.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 152-153.

⁵⁵ Segundo Edmar Freitas, o modelo bíblico do Velho Testamento apresenta-se com a alternativa mais viável para o tratamento, por parte autores cristãos, da cristianização da realeza germânica. Isto se deve ao fato de que havia uma aproximação entre a sociedade do antigo Israel e dos reinos germânicos do início do medievo. Ambas as sociedades eram tribais, possuindo um líder guerreiro protegido por uma ordem divina. Cf. *Ibidem*, pp. 182-184. Outro autor que discute a problemática sobre o retorno ao modelo de realeza do Antigo Testamento é Peter Brown. Acredita que a associação feita por Gregório de Tours (em 580) entre Clóvis e Davi teve a finalidade de ligar o rei franco a um passado distante ao invés, de apresentá-lo como aliado do existente Império Romano, pois o mesmo teria subido ao poder de forma “repugnante”. Para ler mais sobre essa argumentação. Cf. BROWN, Peter. *A ascensão...* op. cit., p. 108.

características de um rei devoto e penitente. Por possuir tais atributos, em meio as guerras civis⁵⁶, o rei contara com a proteção de São Martinho, o protetor que garantia justiça, paz e integridade a Gália⁵⁷. Por meio de um jogo de imagens, Gregório liga o pecado ao castigo e a penitência ao favor divino. A guerra não é censurada, mas sim as condutas que se desviam dos preceitos dos bispos e, por consequência, de Deus⁵⁸. Com a vitória de Clotário I, a Gália passou pela primeira vez, desde Clóvis, a ter um só governante. Nesse contexto, Gregório reúne, novamente, os elementos que garantiam a unidade: o santo protetor e o rei devoto e unificador⁵⁹.

O bispo vê em alguns dos reis merovíngios os principais articuladores da volta do pecado dentro da sociedade cristã, trazendo a destruição. Se eles, ao contrário, mantivessem-se fiéis aos preceitos da Igreja, o povo seria feliz. Por sua vez, o pecado do rei era o pecado do povo e, com isso, seus reis levavam-no a uma guerra civil, ou seja, ao pecado que estava diretamente ligado às *bellum civile*⁶⁰.

Gregório, ao fazer uso dos relatos bíblicos, não só queria dar exemplos, mas demonstrar o fim escatológico⁶¹ que os conflitos levariam. Para o bispo, o rei não só deveria abrir mão da guerra, mas lutar contra seus vícios, tornando-se um servidor de Cristo⁶².

A concepção de rei devoto possuidor das virtudes cristãs é anunciada em todo o livro IV, por meio do pecado e da guerra civil, mas é fundamentada no livro V. A noção é construída em torno da oposição entre Chilperico e Gontrão⁶³. O primeiro era insensível no que concerne à destruição causada pela guerra, tratava os súditos de forma cruel, era submisso aos prazeres corporais e se opunha à Igreja, almejava apoderar-se de seu patrimônio e controlá-la, além de ridicularizar os bispos. Dessa forma, Gregório o

⁵⁶ As guerras civis eram compreendidas por Gregório como uma desgraça para o reino.

⁵⁷ Cf. FREITAS, Edmar Checon de. *Realeza e santidade...* op. cit, pp. 161-163.

⁵⁸ Cf. Ibidem, pp. 158-159.

⁵⁹ Cf. Ibidem, p. 164.

⁶⁰ Cf. Ibidem, p. 168.

⁶¹ A Igreja passou a se autocompreender como sendo peregrinante em direção ao Pai, à espera do reino de Deus. O tempo presente passou a ser o tempo da espera do futuro, que já era predeterminado devido à promessa de Jesus. Cf. GOMES, Francisco José Silva. A igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). *A idade média*. Brasília: UNB, 1997, p. 41.

⁶² O rei deveria transferir a sua luta do campo físico para o campo espiritual, transformando-se em um "rei devoto". Cf. FREITAS, Edmar Checon de. *Realeza e santidade...* op. cit, pp. 173-174.

⁶³ Até o fim do livro VI, Gregório não encontra um rei que seja exemplo em seu "novo" modelo. Entretanto, ao retratar um conflito entre Chilperico e Gontrão, demonstra o segundo sendo um rei que confia em Deus, por meio desse exemplo, o mesmo passa a ser o centro da narrativa ao longo dos livros de VII a IX. Cf. Ibidem, p. 183.

compara a Herodes e a Nero, mais uma vez a comparação imperial é feita, mas agora de forma diabólica. Assim, é a antítese de que seria um bom rei aos olhos do bispo de Tours⁶⁴.

A proteção de Martinho estaria com Gontrão⁶⁵ desde que respeitasse as exortações do representante do Santo na terra – Gregório de Tours⁶⁶. Paralelamente, a vitória escaparia se não fossem respeitadas as igrejas, os clérigos e as relíquias⁶⁷. E, ao contrário do que ocorrera anteriormente, em que o rei pecava com o povo, o rei Gontrão é virtuoso, mas seu povo peca fazendo o sofrimento recair sobre todos. Assim, o rei franco é associado a Ezequias, um rei favorecido por Deus, mas que era atingido pelos pecados de seu povo⁶⁸. Nesse contexto em que o reino é assolado pelo pecado, a Gália franca torna-se um *caos*. Para Gregório, somente a interferência dos santos, obtidas através de vigílias e orações, poderia trazer a salvação naquele momento. A condução de um povo para tal fim caberia a um bom bispo, mas quem realiza este ato é Gontrão. Além disso, Gregório relata curas feitas pelo rei, transformando o *bonus rex* em Santo. Mas não era Santo por ser rei⁶⁹, a realeza não era santa, teria tais atributos por ter sido um bom cristão⁷⁰. Graças a isso, segundo Edmar Freitas,

[...] o modelo real de Gregório vai assim adquirindo contornos mais nítidos: o rei cristão não deveria somente ser virtuoso, mas acima de tudo mostrar o caminho da virtude ao povo, reconhecendo-se nele a capacidade de intervir em favor deste

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 174-175.

⁶⁵ Inicialmente, Gontrão é retratado da mesma forma que Chilperico, ambos pecam e depois reconhecem seus pecados, mas ao contrário de seu irmão, Gontrão compensa seus erros com o exercício das virtudes cristãs. Para Gregório, a *bonitas* de Gontrão tem duas características principais: o restabelecimento da unidade na Gália e o retorno da justiça ao reino de Chilperico. Ao reparar os malefícios feitos pelo irmão, Gontrão torna-se a antítese de rei perseguidor. Cf. *Ibidem*, pp. 183-187.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 190.

⁶⁷ Sobre a função das relíquias nesse período. Cf. GEARY, Patrick J. *Le vol des reliques au Moyen Âge. Furta Sacra*. Paris : Auber, 1993.

⁶⁸ Cf. FREITAS, Edmar Checon de. *Realeza e santidade...* op. cit., pp.192-193

⁶⁹ Há um grande debate historiográfico sobre o tema. Para maiores informações sobre tal discussão. Cf. AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. Niterói, 2008, Tese (Tese em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008. Especificamente o cap. 4 dessa tese.

⁷⁰ Cf. FREITAS, Edmar Checon de. *Realeza e santidade...* op. cit., pp 194-197.

junto a Cristo, mediante suas orações. O pecado trazia doença, para cuja cura deveria contribuir a ação piedosa do rei.⁷¹

A época de Gregório viu o nascimento da realeza cristã e os DLH influenciam nesse processo. A cristianização esvazia essa concepção sagrada da realeza e a coloca em relacionamento com o mundo divino. Para Gregório, importava valorizar outros atributos da realeza excetuando-se seu passado “pagão”, promovendo seu modelo de realeza cristã incorporando a *bonitas*, *iustitia* e a *sanctitas*⁷². Tal modelo é o utilizado pela realeza cristã medieval. Já entre os séculos X e XIII, a realeza é sagrada, religiosa, sacerdotal e taumátúrgica⁷³, mas esses elementos já estavam associados à construção de Gregório acerca de Gontrão.

Conforme propõe Edmar Freitas, o principal ponto de Gregório seria a clericalização da sociedade, essa buscava o espiritual em detrimento dos bens materiais e a construção de um poder político no qual o rei se orientasse por esses preceitos espirituais e sociais. Apesar da idealização social feita pelo bispo, a questão central

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 195.

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 202.

⁷³ Com observa Le Goff, durante a Baixa Idade Média, a principal função do rei seria colocar a sociedade em relação com a esfera do sagrado, uma vez que, esse soberano era eleito do Senhor e ungido por Deus. Todavia, seria um equívoco considera o rei como simples mediador entre Deus e o povo. A principal atribuição régia é a justiça, baseada na antiga tradição cristã. Tal fato vincula diretamente o poder régio com o sobrenatural. Para o historiador, tal herança fica evidente na unção de Pepino, o Breve (751). Além disso, considera que, apesar da influência do modelo construído na Alta Idade Média, que possuía suas bases na narração véterotestamentaria, há mais rupturas do que continuidades. Para demonstrar tal ocorrência, Le Goff expões quatro particularidades em torno de Luís IX. O *sagrado*, o *religioso*, o *sacerdotal* e o *taumátúrgico*. Para ler mais sobre essa argumentação. Cf. LE GOFF, Jacques. *São Luís – uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 734. Todavia, discorda-se da ênfase que Le Goff da a ruptura. Ao observar a narração, baseada nos textos do Antigo Testamento, realizada por Gregório de Tours acerca da dinastia merovíngia nos DLH, constata-se que, a atribuição da justiça e o *sagrado*, a vinculação do poder régio com o sobrenatural, já estava presente no batismo de Clóvis (496). Por sua vez, o *religioso*, a obrigação que a realeza tem de garantir o funcionamento e a atuação da Igreja na obra da salvação, também se encontrava presente entre os reis merovíngios. E, tanto o *sacerdotal*, a condição ao rei de possuir atributos de um homem da Igreja, quanto o *taumátúrgico* (apesar de que, neste último, o rei Gontrão não tenha realizado, especificamente, cura das escrófulas), a capacidade que o rei teria de curar enfermos, já estão presentes na obra gregoriana sobre o rei Gontrão. Por isso, acredita-se que, apesar de algumas diferenças, o modelo de rei santo permanece em grande parte, ou seja, o que a dinastia capetina fez, foi apropriar-se da construção de Gregório de Tours.

consiste em analisar as fronteiras de inclusão ou de exclusão nesse ideal, ou seja, as barreiras religiosas e culturais⁷⁴.

A inscrição na sociedade, para Gregório, não observava as diferenças étnicas, mas sim as religiosas. Portanto hereges, judeus e “pagãos” estavam fora do seu mundo. O bispo de Tours queria corrigir os desvios e enquadrar no controle eclesiástico as práticas religiosas dos fiéis. Dessa forma, negava a identidade cristã àqueles que não se adaptassem a essa ordem. Assim, o discurso da integração encontrava seus limites, ele transporá as barreiras étnicas, mas deixava clara a demarcação religiosa.

O que os DLH têm de original é sua contribuição para a construção de uma identidade cristã, que se sobrepõe às diferenças étnicas. Essas continuam, mas passaram a ficar em segundo plano. Desde o século VI, os francos, apesar de suas diferenças, podem se reconhecer como cristãos. As novas fronteiras se erguiam no plano religioso. A sociedade cristã se fechava e segregava aqueles que aderiram ou mantinham outras práticas⁷⁵.

A concepção eclesial da ordem terrestre e a realeza cristã, ambas pensadas em termos escatológicos, correspondiam no plano social à construção de uma nova identidade, uma identidade cristã. É nesse sentido que podemos caracterizar a Gália merovíngia, a Gália de Gregório, como uma microcristandade, embrião da futura cristandade medieval⁷⁶.

Após a morte do bispo de Tours, os francos dão apoio a missão evangelizadora de Gregório Magno. A supremacia franca sobre a região se junta a onda de expansão cristã. As microcristandades passariam a se fundir. Dessa forma, logo o Império iria ressurgir com um novo modelo de Cristandade Ocidental⁷⁷. Edmar Freitas observa que, ao longo dos DLH, Gregório busca conceder um projeto para instalar a ordem cristã em sua sociedade. Tal empreendimento é viabilizado através da articulação entre as

⁷⁴ Cf. FREITAS, Edmar Checon de. *Realeza e santidade...* op. cit, p. 226.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 239.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*.

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p. 240.

estruturas políticas e eclesiásticas e com a imposição de uma conduta a todo o meio social. Esse projeto teria como principal sustentação os modelos de santidade e realeza cristã, que o próprio autor constrói ao longo de sua obra. Nesse contexto, os santos têm suma importância; são o meio pelo qual a Igreja relaciona-se com o sagrado. Ao unir céu e terra, antecipam a experiência escatológica. Além disso, a vida dos santos, principalmente a de São Martinho, serviria como modelo a ser seguido por todos os fiéis, especialmente bispos e reis⁷⁸.

O ideal de monarca de Gregório não consistia somente na *nobilitas* e na *utilitas*, também seria necessário possuir as virtudes cristãs, *justitia* e *bonitas*. O bispo acreditava que o rei tem responsabilidade pelo povo tanto no plano material, quanto no espiritual. Assim, caberia a ele vencer as forças demoníacas e levar o povo em direção à ordem cristã. Os males eram originados pelo pecado, um rei pecador levava seu povo à desgraça, um rei santo, sofria com os pecados do povo, mas o levaria à redenção. Gontrão aparece como esse rei que reúne todos os atributos, passando a ser o mais próximo do ideal gregoriano⁷⁹. Sua santidade não foi concebida pela realeza, mas sim pelas virtudes cristãs que foram praticadas por ele⁸⁰.

Os DLH criam um novo espaço sociocultural em que a identidade está ligada a fé cristã, definida em Niceia. Baseado nesse critério é possível falar na construção de uma microcristandade na Gália merovíngia. Em sua essência, a identidade cristã já estava definida e, através dela, fronteiras entre grupos étnicos e reinos seriam ultrapassados na construção de uma só sociedade que se identificava por meio de suas práticas religiosas⁸¹. Por já conter essa ideia, os DLH serviram como base para outros textos que buscam retratar a história do povo franco. No século VIII, os carolíngios remetem a obra de Gregório para afirmar a identidade franca e cristã⁸².

⁷⁸ Cf. Ibidem, p. 241. Sobre a questão do exemplo. Cf. BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *L'exemplum*. Paris: Brepols, 1996.

⁷⁹ Cf. FREITAS, Edmar Checon de. *Realeza e santidade...* op. cit., pp. 242-243.

⁸⁰ O exercício das virtudes cristãs pelo governante apresenta-se para Gregório através da narração veterotestamentária, sobretudo, no relato acerca do reinado de Ezequias. O último confiara em Deus e buscara sempre seu apoio, como no confronto contra os assírios. Além disso, o rei de Judá atacou o culto a outros deuses dentro de seu reino, direcionando seu povo na busca por Deus. Por tais fatores, contara sempre com a proteção e o favorecimento divino. Cf. 2Rs.

⁸¹ Cf. FREITAS, Edmar Checon de. *Realeza e santidade...* op. cit., pp. 243-244.

⁸² Cf. Ibidem, p. 244.

Tanto Marcelo Silva, quanto Edmar Freitas, convergem no que se refere à sociedade merovíngia constituir a primeira sociedade cristã do Ocidente medieval. Da mesma forma, ambos acreditam que seu legado foi utilizado amplamente pela posteridade. Tanto a dinastia carolíngia no século VIII, quanto a realeza sagrada e taumaturga da Baixa Idade Média, buscaram nos merovíngios ideais para embasar seu poder e autoridade dentro de uma perspectiva cristã.

Apesar de tal convergência, buscam caminhos diferentes. Edmar Freitas analisa os pilares da sociedade cristã, a realeza e a santidade cunhados na obra de Gregório de Tours. Por sua vez, Marcelo Silva optou por observar de que maneira esses ideais, criados pelo episcopado da Gália do século VI, alcançaram o exercício do poder culminando na cristalização do “Estado Cristão”.