

A LEGITIMIDADE E A AUTORIDADE DO PODER EPISCOPAL MEROVÍNGIO NO SEXTO SÉCULO

João Paulo Charrone¹

RESUMO: Neste artigo discutiremos sobre as relações de poder eclesiástico, político e religioso exercido pelos bispos da Gália durante o sexto século. Aqui pretendemos demonstrar que este grupo, no supracitado recorte espaço temporal, não apenas se consolidou como chefes religiosos, mas também se tornaram importantes líderes urbanos e regionais, seja pela monopolização e diálogo dos bens do sagrado, seja por desempenhar inúmeras atividades consideradas até então de alçada pública.

PALAVRAS-CHAVE: Relações de Poder, Episcopado, Merovíngios.

ABSTRACT: In this article we will discuss about the relations of ecclesiastical power, political and religious exercised by the bishops of Gaul during the sixth century. Here we intend to show that this group, in the above clipping timeline, not only established itself as religious leaders, but also became important urban and regional leaders, monopolizing and dialoguing with the property of the sacred as performing numerous activities previously considered public jurisdiction.

KEYWORDS: Power Relations, Episcopal, Merovingian.

1. Introdução:

Este artigo compõe parte das discussões realizadas no momento da redação de mestrado² conduzido sob orientação do Prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho (Núcleo de Estudos Antigos e Medievais, UNESP/Assis). Nosso estudo dedicou-se ali a discutir sobre as relações de poder do episcopado merovíngio na hagiografia de São Marcelo de Paris³. Porém, neste artigo pretendemos demonstrar a construção de um modelo de santidade centrado tanto na autoridade religiosa como civil do episcopado, ou seja, procuraremos trabalhar com a idealização do bispo como um *Defensor Civitatis*, no sentido político e religioso.

Com o intuito de facilitar o entendimento do papel que o bispo assumiu na sociedade merovíngia, sentimos a necessidade de mencionar alguns referenciais teóricos propostos por P. Bourdieu⁴, os quais adotaremos no desenvolvimento do

artigo. Esse sociólogo desenvolveu vários conceitos em seu trabalho para analisar e discutir a sociedade, porém são centrais o campo e o *habitus*⁵. No que tange especificamente à questão da formação e estruturação do campo religioso, ele destacou que a legitimidade só poderia ser atingida e garantida através da formação de um corpo de especialistas agregado à constituição de um conjunto de práticas que definam e transformam o grupo, sob condições de uma autonomia relativa. Em outras palavras, como destacou M. Bastos⁶:

[...] a ascensão do cristianismo supôs a monopolização da relação com o divino, acessível ao mais comum dos mortais apenas em função da intermediação dos eleitos de Deus. Assim, destacaram-se as mediações exercidas pelos signos corpóreos da eleição divina – as relíquias dos santos – dos mortos devidamente selecionados. Tratar-se-ia, pois, de um novo sistema social e religioso em ascensão, irreduzível ao seu precedente, e que viria, embora progressiva e lentamente, a caracterizar a cristandade latina.

Dada à possibilidade de qualquer um, coisa ou lugar pode ser considerado como santo na sociedade do Ocidente medieval, o problema que se coloca aos homens do período era como localizar as “genuínas” santidades. Tais processos serão promovidos especialmente pelos membros da elite desse campo. Esses, por sua vez, não podiam simplesmente impor a seu bel prazer as suas escolhas e vontades, isto é, era preciso também “negociar” com as tradições folclóricas das massas. Neste sentido, como o tempo, os bispos se tornaram, na sociedade merovíngia do século VI, o grupo responsável pela “venda” e pela “administração” de bens exclusivos e que eram reconhecidos por todos – à salvação ou o sagrado.

Eles, assim, representavam a elite do campo religioso merovíngio, “comerciado” a salvação e o sagrado, o bem monopolizado pela Igreja e reconhecido por todos. Essa “venda” se dava de diferentes modos: pregações; leituras e exegeses de trechos bíblicos; imagens com fundo religioso; combate e/ou aculturação dos elementos “concorrentes” – a dita cultura folclórica; procissões ou ladainhas, e etc.

Acreditamos que os processos de cristianização das sociedades germânicas são um *locus* no qual claramente se percebe a valorização do sagrado e da salvação no discurso religioso clerical frente à sociedade, não apenas com fins religiosos. Deste modo, esta instituição articulou, sempre negociando com o arcabouço cultural da

massa, um conjunto de representações que além de realçar a importância do seu sagrado também afetava o comportamento dos homens medievais. Um bom exemplo disso, foi o desenvolvimento do culto aos santos⁷. Em outras palavras, como os santos eram “acessíveis” a todos, reproduziram-se ao redor deles – evidentemente, beneficiando àqueles que dominavam o seu culto – relações de dependência e submissão que estruturavam a sociedade de então.

Cabe destacar também que centraremos os exemplos de tais prelados, na maioria das vezes, na figura de Gregório de Tours (538-593), pois este era um dos principais bispos do período em questão e uns dos poucos em que encontramos uma quantidade de informações suficiente para podermos criar um quadro mais realístico sobre o poder temporal e espiritual dos bispos merovíngios do sexto século. O que justifica a frequente recorrência a esta personagem neste trabalho.

2. A autoridade e o prestígio dos bispos merovíngios:

O poder dos bispos na Alta Idade Média era enorme. Uma vez que, tais prelados, desde a dissolução do Império Romano e o conseqüente declínio da autoridade pública, passaram a dispor de um grande poder, riquezas e de prestígio, tornando-se deste modo os novos senhores da cidade⁸. Vale lembrar, que neste período, os bispos conseguiram como grupo manter e aumentar seu poder e autoridade não apenas em seus próprios nomes ou de suas famílias aristocráticas, mas igualmente em nome de seu ofício.

Contudo não podemos esquecer que o centro do poder episcopal repousa, essencialmente, no controle da ordem do sagrado. Este atributo lhe conferia, entre os fiéis, o *status* de agente dos desejos de Deus em suas respectivas comunidades. Portanto, para além do modelo episcopal administrativo, tanto do clero como dos mosteiros e das urbes de sua diocese, o bispo também se apresentava como um defensor da fé e um protetor dos pobres⁹.

Defensor da fé, no contexto gaulês do século VI, esbarava, por exemplo, na afirmação teológica da doutrina contra os erros dos heréticos e pagãos ou até nos mais raros exemplos, de um Chilperico (561-584), um erudito rei franco que tentou escrever

um tratado sobre a Trindade. Contudo, frequentemente significava os esforços para eliminar ou cristianizar as práticas pagãs dentro de suas respectivas dioceses, que podiam representar uma espécie de sincretismo dos rituais religiosos continuado, sem dúvida, pela recente conversão franca ou como vimos em Le Goff, pela:

[...] emergência da massa camponesa com grupo de pressão cultural e a indiferenciação cultural crescente – com algumas exceções individuais ou locais – de todas as camadas sociais laicas face ao clero que monopolizava todas as formas evoluídas, e nomeadamente escritas, de cultura¹⁰.

Vimos também em Le Goff¹¹, que o corpo religioso franco desenvolveu três processos de combate a essas sobrevivências pagãs na Gália merovíngia: destruição (destruição de templos e de ídolos que tiveram ligação a temas folclóricos), obliteração (encobrimento, ocultação e eliminação da cultura folclórica¹² pela sobreposição de personagens cristãos sobre seus antecessores pagãos), e desnaturação (os temas folclóricos mudam radicalmente de significado nos seus substitutos cristãos).

Percebe-se que a tradição episcopal não se esforçou apenas para se apropriar do poder dos santos, mas também assimilando parte das crenças populares. Neste último caso, ora ajustando-as ora revestindo-as com elementos da tradição cristã. Portanto, o incremento do prestígio e da autoridade episcopal no Ocidente medieval não deve ser encarado apenas como fruto do esfacelamento do poder imperial no Ocidente ou devido à habilidade episcopal em tratar com os tradicionais poderes cristãos e materiais. Sem desconsiderar estes dois importantes elementos, para nós, o processo de concentração de poder eclesiástico também está vinculado a um projeto conduzido pelos bispos que procurava dominar ou lidar com os mais antigos ritos pagãos. Dado que, como salientou W. Klingshirn¹³, estamos lidando com uma sociedade cujas ações dos bispos ecoam, concomitantemente, nos diversos sistemas de valores.

No plano econômico, também era o bispo o principal administrador da propriedade da Igreja, que era normalmente de grande extensão. Vale lembrar que a Igreja merovíngia era marcada por abundantes doações¹⁴. Os benfeitores da Igreja eram primeiramente, os próprios bispos. Em seguida, encontramos os reis, que esperavam perdão por seus crimes através de “devotadas” doações. Por fim, os laicos

ricos que para providenciar a salvação de suas almas despojavam seus herdeiros. Deve-se ressaltar que participavam das doações não apenas as camadas abastadas da sociedade merovíngia; as camadas menos privilegiadas, por mais difícil que seja doar o que pouco possuía, também faziam pequenas doações que proporcionavam grandes provas de devoção. Ou seja, esta prática, segundo Hen¹⁵, se configurava um modo em que todas as camadas sociais do período merovíngio exibiam sua religiosidade e devoção religiosa.

Todas as propriedades obtidas pela Igreja eram, de acordo com os cânones dos concílios, inalienáveis, ou seja, a Igreja sempre recebia e nunca devolvia. Além de agregar as propriedades, a Igreja também recebia do rei certos privilégios financeiros, como a isenção de taxas sobre costumes e impostos sobre mercadorias. O soberano, frequentemente, também permitia a Igreja o direito de cobrar impostos em locais específicos. E mais, a Igreja merovíngia reivindicava – baseada no princípio de que Moisés tinha concedido à tribo de Levi, quer dizer para os padres, o direito de arrecadar dízimos sobre os frutos da terra e do aumento do gado – uma similar contribuição, e ameaçava com excomunhão qualquer um que falhasse em pagá-la. Apesar de não ser obrigatório pelas leis merovíngias, o dízimo era geralmente pago pelos fiéis. Apenas adquiriu esta característica na época de Carlos Magno (768-814)¹⁶.

Os bispos em geral, investiam parte das fortunas que administravam na construção de novas igrejas, uma impressão que é confirmada não apenas por Gregório de Tours, mas também por Venâncio Fortunato (540?-600?) que dedicou um poema para a catedral de Nantes, construída pelo bispo Felix¹⁷, e pelas igrejas construídas pelos bispo Nicetius de Trier¹⁸ e pelo bispo Leontius de Bordeaux¹⁹ em suas respectivas sés.

Assim, devido ao movimento construtor do sexto século, uma igreja ou um monastério encontrava-se a uma curta distância das principais instalações urbanas. Esse pequeno fato, a proximidade dos centros religiosos da população merovíngia, muito contribuiu, segundo Hen²⁰, para o processo de cristianização ocorrida neste reino.

Todas aquelas propriedades eram teoricamente confiadas e administradas pelo bispo da diocese. Esse fator econômico, agregado aos fatores familiares, políticos e eclesiásticos, contribuiu para aumentar ainda mais a rivalidade familiar no que tange ao

controle dos ofícios episcopais pois, a continuada prosperidade familiar demandava o controle da riqueza dos bispos²¹.

O bispo merovíngio tinha grande influência dentro de sua cidade, bem como no próprio reino. A justificativa de tamanha influência pode ser encontrada em Le Goff pois, segundo esse autor:

Na desordem das invasões, bispos e monges (...) tornaram-se chefes polivalentes de um mundo desorganizado: ao seu papel religioso agregaram um papel político ao negociar com os Bárbaros; econômico, ao distribuir víveres e esmolas; social, ao proteger os pobres contra os poderosos; até mesmo militar, ao organizar a resistência ou lutar “com armas espirituais” quando as armas materiais não existiam²².

Assim, de forma geral, na cidade ele atuava como um administrador e levava a cabo os trabalhos de utilidade pública. Como exemplo podemos citar os seguintes bispos, Sidonius de Mainz construiu um dique no Reno; Felix de Nantes tornou reto o curso do Loire; e Didier de Cahors construiu aquedutos²³. Desta forma, o bispo tomava o lugar dos antigos magistrados municipais, cujo cargo havia se extinguido; ele recebia a cidade para governar tanto que, no final do período merovíngio, certas cidades podem ser consideradas como cidades episcopais.

Segundo Silva²⁴, devido à potencialidade dos poderes episcopais, Chilperico praticou a política da “sé episcopal vazia”, pois esse desconfiava que os bispos estivessem “usurpando” as prerrogativas da autoridade real. E mais: segundo Van Dan²⁵, um dos possíveis competidores locais do rei franco era justamente o bispo. Assim, Chilperico visava diminuir o poder dos prelados dentro das cidades e, concomitantemente, aumentar as prerrogativas da realeza e de seus representantes laicos. Silva supõe tal descrição baseado na afirmação de Gregório de Tours em que caracterizou o reinado de Chilperico como: “Em seu tempo, poucos clérigos obtiveram o episcopado”²⁶. Cabe ressaltar que, segundo Silva²⁷, Gregório tinha uma postura ciente frente à realeza, pois os bispos poderiam aconselhar os reis, mas jamais assumir a postura de gerentes do poder.

Os bispos defendiam as causas de seus paroquianos antes mesmos dos oficiais responsáveis pela justiça do reino e do próprio rei talvez, porque tais indivíduos não estavam tão presentes ou inseridos dentro da comunidade como estavam os bispos. A

proteção do bispo era especialmente oferecida para as camadas de pessoas que formavam uma espécie de clientela: viúvas, órfãos, pobres e escravos. Os necessitados das cidades eram compostos dentro de um corpo regularmente organizado. Seus nomes eram escritos em registro da Igreja e eles eram conhecidos como os *matricularii*.

O prelado obtinha todos os tipos de favores, principalmente, a mitigação dos impostos. Sobre este assunto podemos citar o caso de Gregório de Tours, que estava desapontado com as ações de Childeberto II e Brunilda. Em 589, dois enviados Romulfus *comes* e Florentianus *major domus*, vinham da corte com o intuito de tributar a cidade de Tours, que era tradicionalmente isenta *pro reverentia sancti Martini*²⁸. Os cobradores encontraram forte oposição de Gregório.

Neste contexto apareceu um dos poemas de Venâncio Fortunato atuando na campanha de seu patrono bispo. Os cobradores de impostos foram convidados a uma refeição pascoal, enquanto eles comiam nosso poeta os saúda com seu trabalho²⁹. O poema lido nesta ocasião foi cuidadosamente construído, pois em nenhum momento fez menção ao assunto da tributação. Em lugar disto, o poeta relatou o poder de Martinho como *amicus Dei*. Gregório também mencionou este jantar. Porém sua estratégia era mais direta: ele fez uso de exemplos da vingança de Martinho. Em seu relato sobre a visita dos cobradores de impostos, Gregório deixou claro que a morte do filho de Audinus, homem que teria convidado os cobradores de impostos a Tours, era um sinal do santo. Após este conselho os cobradores de impostos perguntaram ao rei por instruções e o rei mais uma vez confirmou a isenção para Tours *pro reverentia sancti Martini*³⁰. Percebemos com este episódio que as autoridades episcopais constantemente se envolviam em questões políticas atuando como protetores de suas comunidades contra os desmandos reais ou de seus representantes laicos.

Os bispos e os clérigos em geral, desfrutavam de importantes privilégios legais. De 614 em diante, os clérigos apenas podiam ser julgados por seus crimes acusados diretamente pelo bispo. Os próprios bispos apenas podiam ser intimados diante dos concílios da Igreja. E mais, os laicos estavam satisfeitos em fazer dos bispos os juizes de suas diferenças, pois eles acreditavam que encontrariam nos prelados um juiz mais justo e melhor instruído que o conde.

Cabe ressaltar, baseado em Guerras³¹, que a lei germânica era, em sua origem, um conjunto de regras oriundas das deliberações da Assembleia e transmitidas de gerações em gerações oralmente. O que segundo a autora justifica o fato de que cada reino constituiu sua própria legislação. No que tange ao rei no franco, a formação de suas leis, marcadamente arcaicas, não foi influenciado pela legislação romana, sendo a lei sálica atribuída ao rei Clóvis. Evidentemente, que com o decorrer do tempo e a conseqüente mescla de tradições, a legislação franca acabou adotando várias leis de origem romana.

Sobre o sistema jurídico merovíngio, segundo Bury, em síntese, funcionava da seguinte forma: a justiça nos pequenos casos era administrada pelos vigários ou pelos centenários (*centeniers*) e, nos mais importantes casos, pelos condes. As sessões destes tribunais aconteciam em períodos fixos e as datas eram conhecidas antecipadamente. Tanto nos pequenos como nos grandes casos, o juiz era auxiliado pelos homens livres conhecidos como *rachimburgi* ou *boni homines*, pessoas eminentes dentro da comunidade que intervinham nos debates com seus conselhos e fixando a soma das multas a serem pagas pela parte culpada. Inicialmente, os *rachimburgi* variavam em número. Depois de algum tempo entretanto, a presença de sete deles era requisitada para que o julgamento fosse válido. Os tribunais merovíngios procuraram de alguma forma, introduzir alguns graus de ordem dentro do estado da sociedade, onde prevaleciam numerosos crimes, bem como substituir as ações individuais de vingança e de rixas familiares ou seja, trocar as condutas privadas por um sistema jurídico público³².

Acima dos tribunais dos condes estava o tribunal real. Ele era mantido em uma das *villae* reais e presidida pelo rei e, posteriormente, pelo prefeito do palácio. O presidente do tribunal era auxiliado por “auditores”, mais ou menos numerosos. De acordo com a importância dos casos, estes indivíduos, geralmente eram formados por bispos, condes ou outros grandes personagens presentes no palácio. O rei podia recrutar e convocar o tribunal sempre que desejasse. No que tange a jurisdição deste tribunal, o rei fazia viagens através de seu reino ouvindo as queixas e, quando necessário, exercia a função de magistrado sem esperar por todos os procedimentos legais³³.

Não obstante, este tribunal real era regularmente convocado para julgar os altos oficiais, os homens colocados sobre o *mundium* do rei. Os principais assuntos julgados eram os casos em que o tesouro real estava interessado e os casos de traição. Entre esses casos de traição julgados pelo rei, não podemos deixar de mencionar o caso de Gregório de Tours. A situação desse prelado não era das melhores em Tours, pois, Riculf, ainda nutrido pela ambição pelo trono episcopal, e Leudast, representante de Chilperico, conspiraram contra Gregório com claro objetivo de removê-lo desta sé. Estes dois espalharam um boato de que Gregório tinha caluniado a esposa de Chilperico, a rainha Fredegunda, acusando-a de adultério com o bispo Bertram de Bordeaux.

Chilperico aproveitou a oportunidade oferecida e, em 580, convocou Gregório para sua casa de campo em Berny-Rivière, para defender-se em um julgamento diante de um concílio de bispos. Foi nesta ocasião que Venâncio Fortunato entregou um panegírico em honra a Chilperico³⁴. Brennan³⁵ sugere que o poeta estava agindo com instruções de Gregório e que a construção de uma imagem de Chilperico como o príncipe perfeito seria uma arma disfarçada. Gregório saiu inocentado deste julgamento.

Além dos já citados privilégio legais do bispo, a Igreja também podia dar proteção aos malfeitores, aos criminosos. Desde que esses tivessem cruzado o limiar sagrado não podiam mais serem torturados ou capturados. Era comumente acreditado que um medonho castigo havia afligido aqueles que não respeitaram e atacaram os direitos sagrados do santuário. Sobre esta questão, mais uma vez recorremos aos fatos vividos por Gregório de Tours. O santuário de São Martinho era um importante lugar de refúgio na Gália merovíngia e o mister espiritual de Gregório frente aqueles que buscavam a proteção do santo trouxe um conflito com Chilperico. Seu filho, Merovech, fugiu para Tours, reivindicando refúgio na basílica do santo.

Apesar de todas as ameaças de Chilperico e de seus ataques nas redondezas de Tours, Gregório permaneceu determinado a proteger a regra do refúgio. Afirmando duplamente o poder e o prestígio do santo, bem como, a sua própria posição como sucessor de São Martinho; o triunfo de Gregório deve-se ao fato de que, apesar de todas as ameaças de Chilperico, aquele rei não ousaria atacar a igreja, pois Gregório

rapidamente ensinou que o poder de são Martinho era eficiente tanto nas curas como nas punições o que parece ter convencido Chilperico disso. Sem dúvida os reis francos aparecem mais com medo de são Martinho que do amor por ele³⁶.

Nos domingos, nos dias santos e nas três principais datas religiosas: Natal, Páscoa e Pentecostes, aos sons dos sinos, os paroquianos lançavam-se aos montes para as igrejas³⁷. Eles frequentemente recebiam a comunhão e era um castigo terrível ser privado disso. A parte dos serviços da Igreja, os francos constantemente estavam rezando, pois nestes dias especiais, devido às exortações e proibições eclesiásticas, agregado ao fato que elas eram apoiadas pelos editos reais, havia aparentemente nada para fazer além do que ir à Igreja para ajudar e rezar. As atividades consideradas inapropriadas para tais dias eram todos sinais de cultura, em oposição ao estado natural característico do Paraíso, visto que, nestes dias as pessoas comuns tentavam realizar suas atividades em harmonia com os santos, vivendo de maneira natural, como no Paraíso, em imitação dos santos³⁸. Assim, percebemos que os homens merovíngios acreditavam não apenas em Deus mas também nos santos que eles continuamente invocavam e acreditavam em suas intervenções nos assuntos deste mundo.

Desta forma, os bispos merovíngios eram ansiosos, por dois motivos especiais para obterem relíquias, considerada um *locus* onde a terra e o paraíso encontram-se na pessoa do morto, deixado claro por algumas manifestações de poder sobrenatural³⁹, principalmente pelo poder curativo. Primeiro, o bispo gaulês do século sexto esforçava-se para estabelecer um conjunto de atitudes e comportamentos em torno desta crença e, em segundo, para definir e estabilizar seu *status* através deste culto. Deste modo, a crença da cura através das relíquias simbolizavam, primeiramente, o triunfo: a representação do poder do santo ao vencer sobre o sofrimento e a desintegração; e em segundo, a representação e resolução dos sofrimentos dos crentes.

A cura, portanto, era associada com a mobilização das precisas associações conectadas com o objeto santo. E mais: era considerada como uma entrada dentro das relações com uma pessoa santa. Relação está que passava de alguma maneira sob a pessoa do bispo. Visto que estes bispos, como Gregório de Tours por exemplo, eram considerados os representantes oficiais de são Martinho ou do santo predecessor de sua sé. Sua vida e suas sensibilidades eram constantemente moldadas por uma rede

de intensas relações com seus companheiros invisíveis ou ideais. Cabe destacar, aqui que, segundo Brian Brennan⁴⁰, o prestígio do bispo de Tours no sexto século provém, em grande medida, de sua afirmação como sucessor dos trabalhos de são Martinho; do bispo de Poitiers, como sucessor dos trabalhos de santo Hilário; do bispo de Paris, como sucessor dos trabalhos de são Marcelo e, assim, sucessivamente. Deste modo, suas relações, aos olhos dos fiéis, tinham a intimidade de um “parente” substituto, e tais intimidades eram necessárias, pois a crença nelas funcionavam com uma das bases do poder do bispo dentro das comunidades cristãs da Gália merovíngia.

3. Considerações Finais:

Segundo Brown⁴¹, as relíquias podem ser um opaco fragmento, mas o santo é um companheiro ideal. Assim estamos visualizando um conjunto de bispos, cujos *merita*, dependem de um altamente personalizado e intenso “diálogo” com tais companheiros. Visto que os santos eram considerados um grupo de pessoas muito especiais – eles eram aqueles cujos *meritae* agora permaneciam seguros em outro mundo. Desta forma, os restos físicos – as relíquias –, pelo qual a seguridade era manifestada para os espectadores através de milagres, bênçãos e curas tinham outra função. Elas respondiam e apoiavam a questão do mérito episcopal junto à população. E mais: tais milagres, segundo Van Dan⁴², não eram apenas manifestações do poder divino; eles eram também advertências aos reis, magistrados e aristocratas locais. Em resumo, precisamos sempre lembrar uma fundamental equação: santidade era poder.

Percebe-se então, que a Igreja tinha sob seu controle os sacramentos, a religião e a virtude curativa. O domínio eclesiástico desse sistema de crenças e comportamentos orientados ao redor da santidade cristã era, segundo Van Dan⁴³, um modo perfeitamente plausível de controlar eventos e contingências cotidianas. À frente de tudo isso, estava a figura do bispo, líder espiritual e temporal da urbe ou, conforme o caso, da região. Com a manipulação e controle das relíquias ele, o bispo, sentia-se investido com poder sobrenatural, visto que considerava-se legatário ou o melhor

indicado para receber o poder miraculoso do santo da igreja que administrava, e os fiéis celebravam-no com temor reverente.

Assim, partindo da prerrogativa de que não há um ato desinteressado, pois os agentes sociais não realizariam atos gratuitos. As condutas aparentemente incoerentes possuem uma “razão” que deve ser descoberta a fim de que se perceba sua coerência e funcionalidade social⁴⁴. A falsa aparência de “neutralidade” ou desinteresse apresentada em algumas condutas deve-se ao fato delas serem, na maioria das vezes, analisadas pela lógica dos fins religiosos, sem a consideração de que há outros tipos de interesse em jogo.

Na efetivação desse processo o santo representava a instituição e objetivava garantir a seus membros a legitimidade frente à sociedade, dado que o bispo era visto como o representante de Deus neste mundo e membro da Igreja, o que conferiu aos clérigos um estatuto privilegiado frente à sociedade e, conseqüentemente, aos poderes civis e políticos. Ou seja, embutidos no discurso episcopal encontramos ações de caráter político-ideológico, com o objetivo essencial de consolidar uma estrutura de organização social, ou melhor, uma representação que deveria por meio da atuação de um aparelho ideológico, inculcar nos fiéis como parâmetros básicos a construção de uma autoimagem social. Isso, em outras palavras, corresponderia à garantia sobre o monopólio das formas de pensar e agir naquela sociedade por parte do episcopado.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

GREGORIO DE TOURS. **Historia Francorum.**, ed. W. Arndt, *Scriptores rerum merovingicarum 1*, Fasc. I (Livros I-V), 1937; Fasc. II (Livros VI-X), 1885.

VENANTIUS FORTUNATUS. **Opera pedestria**, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berlim, 1885.

_____. **Opera poetica**. ed. LEO, MGH, AA IV/1, Berlim, 1881.

Bibliografia utilizada:

- BASTOS, Mário Jorge da Motta. "Santidade, Hierarquia e Dependência na Alta Idade Média". In: **História Revista**. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 135-160.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.
- _____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas/SP: Papyrus, 1996.
- BRENNAN, Brian. The Career of Venantius Fortunatus. In: **Traditio**, s.l. XLI, p.49-78, 1985.
- _____. Being Martin': Saint and Sucessor in Sixth-Century Tours. In: **The Journal of Religious History**. vol. 21,n. 2, p. 121-135, jun., 1997.
- BROWN, Peter. **The Cult of the saints**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- _____. **Society and the Holy in Late Antiquity**. New York: Faber and Faber, 1982.
- BURY, J. B., *et. al.* **The Cambridge Medieval History. Volume II: The rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire**. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, s.d.
- CHARRONE, J. P. **A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da *Vita Sancti Marcelli* e demais *Vitae* de Venâncio Fortunato**. 2009. 194 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis, 2009.
- GEARY, P. J. **Before France and Germany**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988.
- GUERRAS, Maria Sonsoles. **Os povos bárbaros**. São Paulo: Ática, 1991.
- HEN, Y. **Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481-751**. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995.
- KLINGSHIRN, William. "Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul". In: **The journal of Roman Studies**, v. 75, pp. 183-203, 1985.
- LE GOFF, **Por Amor às Cidades**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente.** Lisboa: Estampa, 1980.

_____. **A Civilização do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC, 2005.

MAGNANI, E. O Dom entre a História e Antropologia. Figuras Medievais do Doador. In: **Signum**. n. 5., p. 169-193, 2003.

SILVA, Marcelo Cândido DA. Realeza e ideologia em Gregório de Tours. In: **Atas da VI Semana de Estudos Medievais.** Rio de Janeiro: UFRJ, p. 48-60, 2006.

VAN DAN, R. **Leaderchip and Community in Late Antique Gaul.** Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1985.

NOTAS

¹ Licenciado e Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP – Campus de Assis/SP). Docente da Universidade Federal do Piauí e doutorando em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

² CHARRONE, J. P. **A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da *Vita Sancti Marcelli e demais Vitae de Venâncio Fortunato*.** 2009. 194 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis, 2009.

³ VENANTIUS FORTUNATUS. **Vita Sancti. Marcelli**, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berlim, 1885, p. 49-54.

⁴ BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989; BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2003; BOURDIEU, P. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação.** Campinas/SP: Papyrus, 1996.

⁵ Entendemos por *habitus* como as possibilidades de apreensão da realidade e ação prática específicas de cada grupo social. Conceito desenvolvido pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu em sua Teoria da Ação Prática. Cf. BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

⁶ BASTOS, Mário Jorge da Motta. “Santidade, Hierarquia e Dependência na Alta Idade Média”. In: **História Revista.** Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 135-160.

⁷ BROWN, Peter. **The Cult of the saints.** Chicago: University of Chicago Press, 1984

⁸ LE GOFF, **Por Amor às Cidades.** São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 96-97.

⁹ GEARY, P. J. **Before France and Germany.** New York; Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 135

¹⁰ LE GOFF, J. **Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente.** Lisboa: Estampa, 1980 p. 208-09

¹¹ **IDEM**, p. 213-14

¹² Entendemos, aqui, como cultura folclórica o conceito trabalhado por Le Goff: “Por cultura folclórica entendo sobretudo a camada profunda da cultura (ou da civilização) tradicional subjacente em toda a sociedade histórica e, parece-me, aflorando ou prestes a aflorar na desorganização que reinou entre a Antiguidade e a Idade Média.” Cf: **IDEM**, p. 212.

¹³ KLINGSHIRN, William. “Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul”. In: **The journal of Roman Studies**, v. 75, pp. 183-203, 1985, p. 202.

- ¹⁴ MAGNANI, E. O Dom entre a História e Antropologia. Figuras Medievais do Doador. *In: Signum*. n. 5., p. 169-193, 2003, p. 169-193)
- ¹⁵ HEN, Y. **Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481-751**. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995, p. 114-117.
- ¹⁶ BURY, J. B., *et. al.* **The Cambridge Medieval History. Volume II: The rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire**. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, s.d., p. 144.
- ¹⁷ VENANTIUS FORTUNATUS. **Opera poetica**. ed. LEO, MGH,AA IV/1, Berlim, 1881. Poema III, 6-7. Sempre que utilizarmos a *Opera poetica* de Venâncio Fortunato adotaremos a seguinte disposição: livro, poema e em alguns casos as linhas. Deve ser acentuado, também, que nosso interesse nas obras em versos de Venâncio Fortunato é aqui, restringido por seu valor histórico.
- ¹⁸ IDEM, *Poetica*, I, 1;20-22
- ¹⁹ IDEM, *Poetica*, I, 15, 41-2
- ²⁰ HEN, Y. **op.cit**, p. 152
- ²¹ GEARY, P. J, **op.cit**, p. 126)
- ²² LE GOFF, J. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2005, p. 40.
- ²³ BURY, J. B. **op.cit**, p 144)
- ²⁴ DA SILVA, Marcelo Cândido. Realeza e ideologia em Gregório de Tours. *In: Atas da VI Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 48-60, 2006, p 55.
- ²⁵ VAN DAN, R. **Leadership and Community in Late Antique Gaul**. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1985, p.185)
- ²⁶ GREGÓRIO DE TOURS. **Historia Francorum**. ed. W. Arndt, *Scripotes rerum merovingicarum 1*, Fasc. I (Livros I-V), 1937; Fasc. II (Livros VI-X), 1885 Livro: VI, 46. Sempre que utilizarmos a obra *Historia Francorum* de Gregório de Tours adotaremos a seguinte disposição: livro e códice.
- ²⁷ DA SILVA, Marcelo Cândido. **op.cit**, p 59.
- ²⁸ GREGÓRIO DE TOURS.**op. cit.**: 9.30
- ²⁹ VENANTIUS FORTUNATUS. **op.cit**, 1881, poema: X, 11
- ³⁰ BRENNAN, Brian. The Career of Venantius Fortunatus. *In: Traditio*, s.l. XLI, p.49-78, 1985, p 77.
- ³¹ GUERRAS, Maria Sonsoles. **Os povos bárbaros**. São Paulo: Ática, 1991, p. 75-76.
- ³² BURY, J. B. **op.cit**, p. 138-39)
- ³³ IDEM, p. 139.
- ³⁴ VENANTIUS FORTUNATUS. **op.cit**, 1881, poema IX, 1.
- ³⁵ BRENNAN, Brian. **Op.cit**. 1985, p. 74
- ³⁶ BRENNAN, Brian. Being Martin: Saint and Sucessor in Sixth-Century Tours. *In: The Journal of Religious History*. vol. 21,n. 2, p. 121-135, jun., 1997, p. 129-30.
- ³⁷ HEN, Y. **op.cit**, p. 72.
- ³⁸ VAN DAN, R. **op. cit.**, p. 285-290.
- ³⁹ BROWN, Peter. Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours. *In: _____*. **Society and the Holy in Late Antiquity**. New York: Faber and Faber, 1982, p. 225.
- ⁴⁰ BRENNAN, Brian. **Op. cit.**, 1997, p. 121-123.
- ⁴¹ BROWN, Peter, **Op. cit.**, p.194.

⁴² VAN DAN, R. **Op. cit.**, p.194.

⁴³ **IDEM**, p. 199.

⁴⁴ BOURDIEU, P. Razões Práticas: sobre a teoria da ação. Campinas/SP: Papyrus, 1996