



“O USO PEDAGÓGICO DAS IMAGENS NA CORRESPONDÊNCIA PAPAL DE GREGÓRIO I (590-604)

João Paulo Charrone¹

Professor Doutor da Universidade Federal do Piauí (UFPI)

RESUMO

O bispo Serenus de Marselha foi alvo de uma repreensão particular por parte do papa Gregório I. Tal reprovação diz respeito a uma suposta adoração de imagens sacras por parte do bispo gaulês. Essa reprimenda constitui o primeiro exemplo do magistério pontifício a este respeito. De forma geral, Gregório I acreditava que as imagens constituem um lembrete dos ensinamentos recebidos e só eram válidas se conhecessem esses ensinamentos, sejam eles aprendidos por escrito, por escuta atenta aos sermões ou até mesmo por meio de ministros locais que acompanhavam uma visita com explicações adequadas. Portanto, os sacerdotes da Igreja, entendidos aqui ora como intelectuais orgânicos ora como tradicionais, adquirem uma importância capital na correta *instructio* dos fiéis nos desígnios de Deus e, por extensão e reflexo, na própria posição do papado, seja como facção da classe dominante hegemônica ou facção da classe dominante subordinada, nas batalhas pela hegemonia. O fato de Gregório reiterar fundamentalmente o emprego das imagens como instrução, permite-nos elencar outros dois papéis das imagens: aprender não se restringe unicamente a descobrir, mas também a recordar. Neste sentido, a imagem tem a função de nutrir o entendimento das coisas santas; outrossim, elas podem sensibilizar o espírito, provocando uma emoção de compunção que possibilita ascender-se a veneração de Deus. Não devemos esquecer também, conforme nos lembra Gramsci que a batalha cultural configura-se como componente fundamental na constituição da hegemonia, seja para a manutenção ou ampliação desta por parte das classes dirigentes; seja, para a conquista do consenso e da direção político-ideológica por parte das classes subalternas.

Palavras-chave: Gregório I; Papado medieval; Imagens; hegemonia.

ABSTRACT

Bishop Serenus of Marseilles received a special reprimand from Pope Gregory I. This reprobation concerns a supposed adoration of sacred images by the Gaulish bishop. This reprimand is the first example of the papal teaching in this regard. In general, Gregory I believed that the images are a reminder of the teachings received and were valid only if they knew these teachings, whether they were learned in writing, listening attentively to the sermons or even through local ministers who accompanied a visit with explanations appropriate. Therefore, the priests of the Church, understood here sometime as organic intellectuals or as traditional intellectual, acquire a capital importance in the correct instruction of the faithful in the designs of God and, by extension and reflection, in the very position of the papacy, as a faction of the

dominant hegemonic class or faction of the subordinate ruling class, in the battles for hegemony. The fact that Gregory fundamentally reiterates the use of images as instruction, allows us to list two other roles of images: learning is not limited to discovering but also to remembering. In this sense, the image has the function of nourishing the understanding of holy things; they can also sensitize the spirit, provoking an emotion of compunction that enables one to ascend to the veneration of God. We must not forget also, as Gramsci reminds us that the cultural battle is a fundamental component in the constitution of hegemony, whether for the maintenance or expansion of it by the ruling classes; for the conquest of consensus and political-ideological leadership by the subaltern classes.

Keywords: Gregory I; medieval papacy; Images; hegemony.

Gregório I, bispo de Roma entre 590 a 604, caracterizou-se entre outras coisas por sua capacidade de elaborar diversos textos orientados a diferentes públicos (COHEN, 2013). Aqui, analisaremos as características específicas do *Registrum Epistolarum*, em especial as cartas remetidas a Serenus de Marselha (CHAZELLE, 1990, p. 138-153), no qual debateremos a preocupação pedagógica papal sobre o uso das imagens, bem como, as repercussões historiográficas e usos históricos deste documento (DUGGAN, 1989, p. 227-251).

Julgamos que seja válido, antes de tratarmos da relação de Gregório I e o uso pedagógico das imagens na correspondência papal, traçarmos de forma rápida os elementos biográficos essenciais desse bispo. De acordo com Piazzoni (2008, 157-58), Gregório procedia de uma estirpe aristocrática de classe senatorial que por gerações “exerceu poder político e administrativo”. Ele, possivelmente, concluiu um *cursus honorum* que o fez ocupar cargos dentro dos serviços administrativos. O ápice de sua carreira civil se deu quando foi investido como *praefectus Urbis* de Roma, por volta de seus trinta anos, pelo imperador Justino II.

Gregório I ainda experimentou, no período pré-papal, diversas questões de cunho “governamental”, para, posteriormente modificar seu senhorio em um *locus* de retiro e oração, isso é, ele preferiu adotar a vida monástica e edificar o mosteiro de Santo André, que adotou, provavelmente, a regra escrita por São Bento. Não podemos esquecer que esse novo estilo de vida será um dos registros que melhor se lê a percepção de mundo desse pontífice. A relevância da abadia em Gregório I pode ser percebida quando ele, atuando como *apocrisarius*,

fez acompanhá-lo, na época em que foi conduzido pelo papa Pelágio II à capital do Império Oriental, um pequeno número de seus monges. Desse modo, procurou harmonizar os deveres da esfera política com uma vida monástica regular.

Será em Constantinopla que o futuro bispo de Roma “começou a fazer política”, compreendidas notadamente por meio da observância de suas epístolas. Nelas constatamos que Gregório I cultivou relações pessoais com a sociedade política imperial, a saber: o Imperador Maurício, sua consorte e outros componentes da família, igualmente, com o patriarca de Constantinopla, de Alexandria e Antioquia. Essa conjuntura nos ajuda a entender, em certa proporção, o fato dele ter se tornado um bom conhecedor dos assuntos e pendências da Igreja no Oriente. Após retornar de Constantinopla, Gregório foi empossado como bispo de Roma, sucedendo o falecido Pelágio II.

Para Piazzoni (2008, 159), Gregório acendeu uma nova era da história política do cristianismo medieval, pois, com ele, o papado entrou na primeira “reflexão sobre o seu papel em termos de serviço e ampliou os horizontes da Igreja para territórios e povos até então à sua margem”. Em outros termos, o período em que ele ocupou o posto de bispo de Roma assinalou um relevante marco na transformação de múltiplos âmbitos da história de Roma, da futura Europa, bem como da Igreja e do próprio papado.

A correspondência de Gregório I é um dos mais interessantes para os modernos leitores. Historiadores da Alta Idade Média e da história da Igreja primitiva exploram esta coleção de epístolas não apenas pela mensagem que contém, mas também pela luz que elas jogam sobre o contexto histórico em

que seu autor viveu. Segundo M. Banniard a correspondência gregoriana abre-nos inúmeras possibilidades interpretativas. Pois ela representa, para a chancelaria pontifícia e para seus leitores, contemporâneos ou futuros, não só um documento de trabalho, no qual se pode extrair certo número de provas, mas também informações jurídicas e morais (BANNIARD, 1994). Além disso, o epistolário reflete, com absoluta clareza, o significado gregoriano do príncipe católico (RIBEIRO, 2002, p. 154-55).

Outrossim, este texto também enxerga além dos pontos levantados pelos autores acima citados, que tal documentação apresenta, de forma teórica e prática, a atuação de Gregório I como intelectual orgânico dos grupos dirigentes. Posto isto, achamos pertinente apresentar como Gramsci pensou este conceito e como ele se aplica aqui. Para o sardo comunista, os intelectuais e, por conseguinte, seu papel no bloco dirigente, não são definidos como indivíduos alheios às determinações do mundo em que se inserem (GRAMSCI, 2007, Q. 12 § 1).

Desta forma, o tema dos intelectuais possui uma posição de destaque na obra de Gramsci. Ela é abordada, na ampliação de suas apreciações, tanto relacionadas à questão dos processos de luta pela hegemonia quanto em relação ao Estado ampliado (DURIGUETTO, 2014, p. 267). Os intelectuais, para Gramsci, agiram no curso da história “fabricando” ideologias, aparelhando o sistema produtivo e realizando a direção cultural. Tais funções constituíram a base para a evolução das forças produtivas e para a solidificação dos diferentes sistemas hegemônicos que se desenvolveram ao longo do tempo. Dito de outro modo, os intelectuais

assumiram a função de elaborar e propagar ideologias e concepções de mundo fundamentados na estrutura produtiva característica de uma sociedade historicamente dada (GOMES, 2014, 108-126).

Como o principal documento analisado aqui é voltado para o mundo franco, achamos interessante apresentarmos, de forma muito sucinta, a relação entre Igreja de Roma e o mundo franco, bem como, o projeto gregoriano orientadas para este reino. O lugar ocupado pelo Estado ampliado merovíngio nas preocupações de Gregório I pode parecer à primeira vista modesta, uma vez que, seus trabalhos morais, exegéticos ou hagiográficos revelam-nos um pequeno número de referências explícitas à herança espiritual acumulada pelo catolicismo franco no curso dos primeiros séculos de sua história.

Achamos pertinente aqui apresentar rapidamente o que, baseados na teoria política de Gramsci, entendemos como Estado Ampliado. O Estado ampliado é, na concepção gramsciana, segundo R. Arantes e C. Pereira (2014, p. 61), um campo na qual as facções e/ou classes sociais lutam pela hegemonia, ou seja, buscam generalizar sua concepção de mundo, estabelecendo alianças e aliciando outras camadas para sua zona de influência, bem como, procuram controlar o aparelho de dominação, com o objetivo de impor, via coerção, seu projeto político-econômico e cultural aos grupos que não conseguiram fazer aceitar os seus pontos de vistas. Nas palavras de Gramsci:

O Estado é certamente concebido como organismo próprio de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis à expansão máxima desse grupo, mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como força

motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias “nacionais”, isto é, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, ou seja, não até o estreito interesse econômico-corporativo (2000, p. 41-42).

Tais caracterizações gramscianas nos fazem pensar sobre o conceito político que Gregório I mobilizou – o de *rector* cristão –, ou seja, a concepção de que a sociedade política estaria a serviço da Igreja (SESELLART, 2006). Acharmos pertinente sublinharmos que, apesar de preferir pessoalmente o modelo de governo imperial, sua realidade o empurrava a dialogar com os reinos romano-germânicos que o substituíram no Ocidente. Portanto, Gregório, a partir deste contexto, procurou propagar tal concepção em um perene exercício ideológico diplomático com os Estados ampliados ocidentais.

Desse modo, via difusão desse projeto ideológico político, Gregório procurou assumir a direção espiritual do Ocidente, tendo o mérito de elevar-se acima das contingências e de propor aos seus contemporâneos uma síntese (uma vez que sofre influência de Paulo, Santo Agostinho, Leão I e Gelásio I) da concepção cristã do homem e do mundo na qual a reflexão sobre o poder (sem desvincular-se das novas relações de produção) ocupa lugar especial.

No que tange ao reino merovíngio, devemos ressaltar que a Igreja local respeitava o bispo de

Roma e o considerava como o legítimo sucessor de São Pedro. Os principais papas tiveram uma real influência dogmática sobre essa Igreja, apesar de não deterem uma grande autoridade institucional (LEBECQ, S. 1996, p.775). Em outras palavras, a Igreja merovíngia permaneceu submissa a Roma do ponto de vista doutrinal, relativamente unitária do ponto de vista litúrgico e diferente do ponto de vista disciplinar, tornando-se condicionalmente independente ao subordinar os exercícios de seus direitos à vontade do rei (PONTAL, 1989, p. 246).

Apesar de os francos respeitarem o prelado de Roma, não há muitas referências da atuação papal nas obras de Gregório de Toursⁱⁱ. Segundo T. Noble (2002, p. 154-155), a melhor fonte para se estudar a atuação do bispo de Roma é sempre a correspondência papal. Assim, esses documentos registram em detalhes e com precisão cronológica os trabalhos cotidianos da atuação papal, os interesses pessoais dos papas e, por fim, os graus e a natureza das relações entre a sé de Roma e o mundo que a cercava. Do período de 483 a 604ⁱⁱⁱ sobreviveram 1404 cartas. Dessas, 100, aproximadamente 7%, foram enviadas para o *Regnum Francorum*. Contudo, 55 das 100 foram escritas por Gregório I, um dos motivos que nos conduziram a optar pelas epístolas como a principal fonte deste trabalho.

Deve-se fazer uma ressalva: as cartas do supracitado papa foram mais bem preservadas que aquelas dos outros papas. Aproximadamente 15% das cartas sobreviventes redigidas por Gregório Magno interessam ao mundo franco, índice superior ao dobro dos 7% da correspondência papal como um todo (NOBLE, 2002, p. 156).

Certamente, o maior número de cartas que esse bispo romano escreveu representava uma tentativa de suavizar a passagem de sua missão missionária rumo às ilhas britânicas através do território franco. Além disso, Gregório tomará um papel ativo, maior que qualquer um de seus predecessores, na tentativa de efetuar alguma reforma na Igreja merovíngia. Particularmente, o papa estava interessado na simonia, na rápida promoção de homens laicos para o episcopado, nas relações clericais com as mulheres e na baixa frequência dos sínodos episcopais. Mas, também estava interessado em diplomacia, pois Gregório I manteve uma ativa correspondência com os governantes merovíngios, especialmente com Brunilda.

No entanto, apesar do baixo quadro de referências gerais a Gália, quando se trata deste espaço geográfico o *Registrum* se configura como a obra de Gregório I com maior citação ao supracitado *locus* (PIETRI, 1991, p. 109). Em termos numéricos o “dossiê gaulês”, composto por 68 epístolas, quantitativamente parece-nos exíguo se comparado ao conjunto das 847 epístolas pontificais conservadas, mas, do ponto de vista qualitativo, converte-se em um importante e nutrido manancial de informações sobre a atuação de Gregório I como intelectual orgânico no contexto das “relações internacionais” entre o papado gregoriano e a região Transalpina. Ou seja, as cartas remetidas para o Estado ampliado merovíngio, isto é, para os membros da(s) Igreja(s), aristocratas laicos e governantes locais, permitem-nos encontrá-lo refletindo, como intelectual orgânico que o é, sobre suas opiniões, planos de ação, estratégias e objetivos de sua política religiosa.

Portanto, tais documentos se configuram em um *locus* no qual é possível identificar os enredos pelos quais Gregório I pretende transformar o papado, a partir da consolidação de sua posição dentro da Igreja merovíngia, em um aparelho hegemônico dentro da formação social e política do Estado ampliado franco. Assim sendo, o quanto Gregório I sabia sobre os assuntos da Igreja merovíngia? O que pode ser inferida, a partir da leitura de sua correspondência, sobre esta questão?

As epístolas ideologicamente sugerem que o papa estava mais impressionado com as falhas do que com as realizações de seus bispos (MARKUS, 1997, p. 170). Neste sentido, a importância dada por Gregório I ao mundo franco, se mede menos pela dimensão de cartas que lhe são consagradas; e sim pela tenaz busca de implantar uma reforma política e religiosa na Igreja merovíngia^{iv}.

Como já mencionamos anteriormente, centraremos nossa atenção para a correspondência estabelecida com o bispo Serenus de Marselha. Tal prelado foi alvo de uma repreensão particular por parte do papa relativa a adoração de imagens sacras (CHAZELLE, 1990, p. 138-153), tanto que consideramos pertinente realizarmos uma discussão mais alongada sobre o conteúdo desta, afinal constituem o primeiro exemplo do magistério pontifício a este respeito (PIETRI, 2002, p. 332). De forma geral, Gregório I acreditava que as imagens constituem um lembrete dos ensinamentos recebidos e só eram válidas se conhecem esses ensinamentos, sejam eles aprendidos por escrito, por escuta atenta aos sermões ou até mesmo por meio de ministros locais que acompanhavam uma visita com explicações adequadas (KESSLER, 1985, p. 85-86).

Portanto, os sacerdotes da Igreja, entendidos aqui ora como intelectuais orgânicos ora como tradicionais, adquirem uma importância capital na correta *instructio* dos fiéis nos desígnios de Deus e, por extensão e reflexo, na própria posição do papado, seja como classe dominante ou subordinada, nas batalhas pela hegemonia.

Entretanto, não devemos, conforme apontaram L. DUGGAN (1989, p. 227-251) e M. Camille (1996), cair em certos equívocos historiográficos constatados a partir da recepção das exposições de Gregório sobre esta questão. A principal dela é, segundo esta autora, tomando como referência os apontamentos do pontífice a Serenus, limitar a orientação da imagem, na Idade Média, ao mero ensinamento dos simples. Uma vez que não podemos esquecer o preciso quadro histórico no qual Gregório I atuava, bem como, a concepção ideológica que era imposta pela conversão dos pagãos (KESSLER, 1985).

Ademais, as epístolas endereçadas ao episcopo de Marselha não devem ser avaliadas por aquilo que não são, isto é, como tratados sistemáticos e gerais sobre os usos e funções das imagens. Ao contrário, seus estudos devem levar em conta o que de fato elas representam: correspondências que objetivavam proteger as imagens em um ambiente adverso. É isso que leva o bispo de Roma a autenticar as imagens associando-as a fonte de verdade reconhecida por todos: as escrituras e os textos santos (BASCHET, 1996, p. 8).

O fato de Gregório reiterar fundamentalmente o emprego das imagens como instrução, permite-nos elencar, conforme indicou Baschet (1996, p. 8), outros dois papéis das imagens:

aprender não se restringe unicamente a descobrir, mas também a recordar. Neste sentido, a imagem tem a função de nutrir o entendimento das coisas santas; outrossim, elas podem sensibilizar o espírito, provocando uma emoção de compunção que possibilita ascender-se a veneração de Deus. Não devemos esquecer também, conforme nos lembra Gramsci (2007) que a batalha cultural configura-se como componente fundamental na constituição da hegemonia, seja para a manutenção ou ampliação desta por parte das classes dirigentes; seja, para a conquista do consenso e da direção político-ideológica por parte das classes subalternas.

Isso posto, achamos pertinente apresentar, mesmo que sucintamente, o conceito gramsciano de hegemonia. Esse pode ser interpretado, como o foi no passado por Luciano Gruppi (1978), sob o ponto de vista preferencialmente ligado ao campo da política. Contudo, hegemonia para Gramsci como nos lembra Ortiz (2006, 99), também alude a um outro sentido. Dito de outro modo, ao conjunto de questões que se relaciona à busca ou conservação do poder, o que não se restringe a uma única esfera da sociedade – a arte da política –, como se a estrutura da hegemonia realmente nela tivesse o seu núcleo ou a sua origem.

Na concepção gramsciana, a hegemonia implica a aquisição do consenso e da liderança cultural e político-ideológica de uma classe ou fração de classes sobre o restante da formação social (SCHLESENER, 2007). Ou seja, a hegemonia relaciona-se com entrecios de percepções, juízos de valor e princípios entre sujeitos da ação política (MORAES, 54). Tal conceito, portanto, no sentido gramsciano suplanta a concepção de hegemonia como simples aliança de classes, tese, segundo os

autores supracitados, defendida por Lênin, ou como mera obediência de uma categoria em relação à outra. A hegemonia residiria na capacidade de direção política e cultural, ou seja, de edificar uma concepção ideológica de mundo “partidária” à dominação a ser absorvida pelas demais classes ou frações de classes.

Evidentemente que a Igreja não subjuga em absoluto uma sociedade, nem a torna homogênea. Nesse sentido, o pontificado gregoriano, como expressão de uma facção da classe aristocrática que almeja ampliar sua hegemonia, tem como principal objetivo promover uma reforma moral e intelectual na sociedade, construindo vontades coletivas em torno de uma concepção de mundo. Assim sendo, o basilar e mais fundamental papel do papado é propagar sua leitura de mundo e seus valores, inicialmente, para grupos próximos e dirigentes, trazendo-os para seu círculo de influência, e, a posteriori, para os grupos mais distantes, de maneira mais ampla possível.

É digno de nota que a cristianização dos reinos surgidos após a fragmentação do Império Romano do Ocidente foi uma tarefa com um objetivo preciso, porém resultando na prática em soluções variadas e de acordo com as distintas realidades históricas. Um traço comum que compartilha as distintas estratégias missionárias desenvolvidas durante os séculos IV – VIII foi a conversão dos círculos dirigentes, desde as dinastias reais dos reinos germânicos (por sua decisiva influência na devoção religiosa dos mesmos círculos dirigentes e dos “estados vassalos”) até os grandes proprietários com capacidade de intervenção em ambientes rurais e urbanos.

Isso posto, devemos também salientar que, de um modo especial, a representação iconográfica cristã transmite modelos ideológicos de autoridade – válidos tanto para os ícones do imperador como para as pinturas ou mosaico dos diversos santos patronos – que são controlados pelo episcopado com o objetivo de capitalizar “capital” hegemônico, por meio de seu papel de mediador com a divindade, como também de sacralizar o espaço onde se encontra estes objetos de culto (BROWN, 1982).

Em julho de 599, o papa escreveu uma carta ao bispo marselhês (*Ep.* IX.209). Nela, o pontífice afirmava que contatos com Marselha revelaram que o bispo local, “tendo notado adoradores de imagens, quebrou e lançou para fora as imagens das igrejas” (*Ep.* IX.209)^v. Gregório, apesar de elogiar tal zelo, a proibição de adorar qualquer coisa feita pelas mãos humanas, opôs-se ao tratamento das imagens^{vi}. Afinal, “As imagens são colocadas dentro das Igrejas de modo que aqueles que não conseguem ler possam ao menos ler as imagens dos muros o que são incapazes de ler nos códices” (*Ep.* IX.209)^{vii}.

A obrigação de todo prelado, na concepção pastoral gregoriana, consiste em reprimir os erros sem demonstrar violência, deve-se repreender o idolatra e vetar a *adoratio* (*Ep.* XI.10), porém, não deve proibir a *commemoratio* das imagens sacras (MAYMÓ CAPDEVILA, 2013, p. 204). L. Pietri (2002, p. 329-30) insiste que Serenus adotou atitudes radicais que se mostraram desnecessárias; ele só tinha que controlar a possível *adoratio imaginum* e corrigir os desviantes sem prejudicar a comunidade de fiéis como um todo, que tanto proveito extraíam das pinturas. H. Kessler (1985, p. 85) acrescenta outro possível fator, ligado ao imaginário social do período,

para a repreensão papal: Gregório I acreditava que destruir as imagens dos santos, talvez de anjos e até do próprio Cristo, representava acabar também com seu poder, sua magia, e por fim, sua verdade; e tudo isto com o agravante que o autor de tal infâmia era um bispo.

Mas, Serenus recusou acreditar que a proibição tinha sido uma autêntica epistola do bispo de Roma, atribuindo-a a seu portador, o abade Ciriaco^{viii} (*Ep.* XI.10)^{ix}. Informado de sua persistência, envia-lhe, em outubro de 600, outra epistola (*Ep.* XI.10), no qual afirma que o episcopo fingiu responder “com seriedade sacerdotal” (*sacerdotal gravitate*), mas as partes posteriores desta última missiva revelam algo muito diferente. Pois, ignorando a admoestação pontifical, continuou quebrando as imagens dos santos (*sanctorum imagines*). Assim, Gregório I repreende-o novamente:

Uma coisa é adorar uma imagem, outra é aprender com a história da imagem que deveria ser adorada. O que a escrita apresenta a aqueles que leem, a imagem proporciona para os que não leem, assim até os ignorantes podem ver nelas o que deveriam seguir; até os iletrados leem. Portanto, especialmente para os bárbaros, as imagens são um substituto para a leitura (*Ep.* XI.10)^x.

Podemos observar, em consonância com as ideias de Luce Pietri (2002, p. 330) que tais missivas gregorianas, endereçadas ao supracitado bispo provençal, carregam uma forte carga ideológica-disciplinar, pois as epístolas citadas não abordam temas ligados unicamente a doutrina, mas também versam sobre os deveres pastorais próprios do

ministério sacerdotal. Em outros termos, para além da divergência doutrinal acerca do caráter idolátrico da representação pictórica, as entrelinhas destas duas epístolas revelam um grave assunto de disciplina eclesiástica e o abandono das obrigações pastorais aos quais se esperava de Serenus (MAYMÓ CAPDEVILA, 2013, p. 205-06). Este episódio se tornará, inclusive dentro da própria Idade Média, uma declaração clássica sobre o uso das imagens nos cultos (MARKUS, 1997, p. 176; DUGGAN, 1989, p. 227-251).

Porém, a quem evocam as imagens em questão? De qual tipo de imagens se trata? A resposta da primeira questão é muito ampla. Pois, o termo *sancti* inclui aos santos propriamente ditos, aos grandes nomes da história cristã, igualmente eclesiásticos e até mesmo alguns laicos que se destacam pela sua virtude e fé. O próprio Cristo como o mártir local são susceptíveis de aparecer nas paredes de uma igreja cristã. Luce Pietri (2002, p. 332) hipotetiza sobre a identidade dos personagens. Esse autor aponta para a provável presença entre os representados do santo local, Victor, bem como outras figuras testamentárias relevantes. Já à segunda questão, encontramos, segundo Maymó i Capdevila (2013, p. 212) dois tipos de representação pictórica: as imagens ou retratos individuais e as denominadas *historiae*, ou seja, as cenas que podem ser únicas ou parte de um ciclo, o que constituiu o meio mais eficaz para fins de instrução religiosa de um certo setor da comunidade.

Vale lembrar que o estado cultural da sociedade da Primeira Idade Média ocidental, resultante do desaparecimento do Império Romano e da formação dos reinos germânicos, fora marcada

pelo alargamento do fosso entre a elite (fundamentalmente composta pelo estrato clerical) e massa inculta (laicos de linhagem aristocrática e campesina)^{xi}. “Surgiu” então um grupo^{xii} ao qual denominamos de *illitterati* ou mesmo *idiotae*, termo aplicado a todos os iletrados, ou semiletrados, na cultura latina e cristã da *Romania* Ocidental, um conceito que incluiria os estratos sociais mais desfavorecidos, os novos elementos étnicos estrangeiros e até mesmo membros das classes que tinha levantado previamente a cultura como uma bandeira (KESSLER, 1985, p. 85). Como podemos supor, aderindo a essa definição, a percentagem de *illitterati* na passagem da Antiguidade para a Idade Média era, muito provavelmente, muito significativa.

Mas especificamente é possível determinar a qual segmento social, quando Gregório menciona os *idolotrae*, faz referência as epístolas a Serenus? Na primeira missiva, aparece o termo *populus* ao referir ao receptor pastoral do bispo marselhês. Uma palavra que pode certamente vincular-se a comunidade cristã, como um todo. Na segunda epístola, por sua vez, aparece o vocábulo *gentes*, que também pode denotar, de forma universal, toda uma comunidade. No entanto, de acordo com Maymó i Capdevila (2013, p. 218) as hipóteses são direcionadas em três direções: os pagãos, os germanos e/ou judeus. O supracitado autor defende que é possível excluir os gentios tradicionais, uma vez que o paganismo, embora ainda ativo no século VI, estava residualmente limitado às áreas rurais, portanto distante de *urbs*, campo natural do trabalho episcopal.

Porém, pensamos como Luce Pietri (2002, p. 332-335), que afirma que os germanos constituem a melhor opção para encarnar o destinatário das

epístolas de Gregório I. A pesquisadora sustenta tal tese afirmando que o pontífice já havia qualificado anteriormente de *gentes* a etnia germânica. Ela também assevera que houve importantes mudanças políticas desde que o reino franco estendeu seus domínios para o Mediterrâneo e a Provença; mas, que tais transformações não ocorreram, no mesmo nível de intensidade, nos aspectos culturais. E, por fim, a dimensão didática defendida por Gregório correspondem melhor, de uma maneira geral, com os bárbaros do que com os judeus. Pois este último grupo, que “corriam” o Mediterrâneo ocidental, no século VI, provavelmente têm um nível educacional mais elevado que os francos “bárbaros”. Ademais, em princípio, um judeu não frequentaria uma igreja, a menos que se tivesse convertido.

A correspondência também nos permite um vislumbre de uma visão bastante diferente sobre as imagens que estava começando a tomar forma no reino merovíngio. No sexto século não havia nada de incomum sobre a decoração figurativa nas paredes das Igrejas na Gália. Mas há motivos, segundo Markus (1996) para imaginar que no final do sexto século novas atitudes estavam começando a se concentrar sobre as imagens. O bispo Serenus tinha evidentemente tolerado as imagens nas paredes de sua igreja até que percebeu que as pessoas as adoravam. A correspondência papal não nos dá qualquer indicação do que se tratava a *adoratio* das imagens que o bispo Serenus odiava tanto.

Entretanto, há, um conjunto de evidências de uma nova maré na devoção popular, que tendia a corroer a distinção entre a imagem e seu original. A fusão no culto da imagem e a pessoa representada tinha sido diagnosticada em um tratado de piedade

bizantina no final do século VI, e descrita como uma qualidade “mágica” com o qual ícones estavam sendo dotados (KITZINGER, 1954, p. 101). Sua manifestação mais clara está nas histórias miraculosas nos quais ícones adquirem características de pessoas, procuram ser alimentados, vestidos, movimentar, ou sangrar. Segundo Markus (1997, p. 176), tais histórias começaram a circular na Gália, no sexto século. Um cânone do concílio estabelecido em Tours (567), é melhor interpretado neste contexto: “Deixa o corpo do Senhor ser colocado no altar não em meio a um arranjo de imagens, mas sobre o sinal da cruz”^{xiii}.

Neste sentido, é provável que a iconoclastia bizantina tenha aparecido na Gália, talvez como arranjos de imagens nos *cancelli* em torno dos altares das igrejas gaulesas, inspiradas pelo prestigioso modelo do santuário da Igreja Santa Sophia em Constantinopla (MARKUS, 1997, p. 176). E isto era o que os bispos estavam preocupados, como é sugerido pelo cânon seguinte do supracitado concílio, que estabelece que os leigos deveriam ter livre acesso ao Santo dos Santos (o santuário) para rezar e comungar, exceto durante as missas e vigílias, quando o espaço entre o altar e o *cancelli* está reservada para os clérigos (Tours, 567, c. 4). Não havia necessidade de um maior bloqueio físico fora do espaço do santuário para telas de imagens.

Tomada em seu contexto, a inquietação do bispo Serenus sobre a *adoratio* mostra que as imagens das paredes de suas igrejas e nas vizinhanças de Marselha podem ter sido um pouco melhor fundamentadas do que Gregório poderia ter imaginado. Que Bizâncio e Gália puderam, ambas, terem sido afetadas por similar moda artística e

correntes semelhantes de espiritualidade. A Gália e o Oriente Grego herdaram ambas uma cultura cristã mediterrânea e ainda estavam em contato frequente; as duas culturas não se desenvolveram em isolamento (BROWN, 1982, p. 166-95). O que reforça o pouco conhecimento, em seus primeiros anos de pontificado, da realidade gaulesa. Situação que, nos anos posteriores, se alterará devido principalmente a maior frequência de contatos com os bispos, reis e seus familiares e nobreza da Gália. Mas, certamente o divisor de águas foi a missão que ele enviou em 596 para converter os pagãos ingleses ao cristianismo.

REFERÊNCIAS

Fontes

GREGÓRIO I (1996-1999). *Registrum Epistolarum*. Ed. Bilíngue (latim-Italiano). A cura de Vincenzo Recchia. Roma: Città Nuova Editrice, 4 vols.

Bibliografia

ARANTES, Rafael de Aguiar; PEREIRA, Carla Galvão Pereira. “Gramsci e o sentido da política: materialismo histórico, recusa dos dogmas economicistas e das ilusões ‘ideologistas’”. In: *Prelúdios*, Salvador, v. 2, n. 2, p. 45-71, 2014.

BANNIARD, Michel. “*Zelum discretione condire*: Langage et styles de Grégoire le Grand dans as correspondance”. In: GUICHARD, P. *et al.*, **Papauté, monachisme et theories**

politiques. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1994, pp. 29-46.

BASCHET, Jérôme. "Introduction: l'image-objet". In: BASCHET, J; SCHMITT, J-C. **L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval.** Paris: Le Léopard d'Or, 1996. pp. 7-26.

BROWN, P. **Society and the holy in Late Antiquity.** New York: Faber and Faber: 1982.

CAMILLE, Michel. "The Gregorian definition revisited: writing and the Medieval image". In: BASCHET, J.; SCHMITT, J-C. **L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval.** Paris: Le Léopard d'Or, 1996, pp. 89-107.

HAZELLE, Celia M. Pictures, books and the illiterate. Pope Gregory's letters to Serenus of Marseille. In: **Word and Image**, vol. 6, 1990, pp. 138-153.

COHEN, Rodrigo Lahan. "Gregório Magno entre el *Registrum*, los *Moralia*, los *Dialogi* y las *Homiliae*". In: **Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval.** Volume 9, 2013a. Disponível em: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/index.htm/#actas.l>. Acessado em 19/04/2016.

DUGGAN, Lawrence G. Was art really the book of the illiterate?. In: **Word & Image**, vol. 5, n. 3, 1989, p. 227-251

DURIGUETTO, Maria Lúcia. "A questão dos intelectuais em Gramsci". In: **Serv. Soc.;** São Paulo, n. 118, p. 265-293, abr/jun. 2014.

GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del Carcere.** Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 2007, vol. 4.

_____. **Cadernos do cárcere - Os Intelectuais.** O Princípio Educativo. Jornalismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, v. 2.

GOMES, Jarbas Mauricio. **Religião, educação e hegemonia nos Quaderni del Carcere de Antonio Gramsci.** Maringá/PR: Eduem, 2014.

GRUPPI, Luciano. **O conceito de Hegemonia em Gramsci.** Rio de Janeiro/RJ: Graal, 1978.

KESSLER, H. L. "Pictorial Narrative and Church Mission in Sixth-Century Gaul". In: Kessler, H. L., Simpson, M. S. **Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages. Studies in the History of Art**, 16, Washington, 1985, pp. 75-91.

KITZINGER, E, "The cult of icons in the age before Iconoclasm". IN: **Dumbarton Oaks Papers** 8 8, 1954, pp. 83-150.

LEBECQ, S. "Vivent les Mérovingiens!". In: **French Historical Studies**, v. 19. n. 3, pp. 765-777, 1996.

MARKUS, R. **Signs and meanings. World and text in ancient Christianity.** Liverpool: Liverpool University Press, 1996.

_____. **Gregory the Great and His World.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MAYMÓ i CAPDEVILA, Pere. **El ideario de lo sacro en Gregorio Magno (590-604). De los santos en la diplomacia pontificia**. Tese doutoral. Univesitat de Barcelona. Barcelona, 2013.

MORAES, Dênis de (2010). “Comunicação, Hegemonia e Contra-Hegemonia: a contribuição teórica de Gramsci”. IN: **Revista Debates**. Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 54-77, jan-jun.

NOBLE, Thomas F. X. (2002). “Gregory of Tours and the Roman Church”. In: MITCHELL, Katheen; WOOD, Ian. **The World of Gregory of Tours**. Boston: Brill, pp. 145-162.

ORTIZ, Renato (2006). “Notas sobre Gramsci e as Ciências Sociais”. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 21, N. 62, outubro, pp. 95-103.

PONTAL, O. **Histoire des conciles mérovingiens**. sl.: CERF, 1989.

PIAZZONI, Ambrogio M (2008). “Gregorio Magno Politico? Discorso conclusivo”. In: AZZARA, Claudio. **Gregorio Magno, L’Impero e I “Regna”**: Incontro Internazionale di studio dell’Università degli studi di Salerno. Fisciano, 30 settembre – 1 ottobre, 2004. Firenze: Sismel, pp, 157-65.

PIETRI, Luce. “Grégoire le Grand et la Gaule: le project pour la réforme de l’Église Gauloise”. In”. In: **Gregório Magno e il suo tempo. XIX Incontro di Studiosi dell’Ántichità Cristiana in collaborazione com L’École Française de**

Rome. Roma, 9-12 mai 1990, I Studi Storici, Roma, 1991, pp. 109-28.

_____ “Serenus de Marseille et Grégoire le Grand: une première querelle des images”. In: **Miscellanea Ottorino Pasquato**, 2002, pp. 327-341.

RIBEIRO, Daniel Valle. “O Oriente e o Ocidente na correspondência de Gregório Magno”. In: **Signum**. Revista da ABREM. vol. 4, 2002, p. 153-179.

SCHLESENER, Anita Helena. **Hegemonia e cultura em Gramsci**. Curitiba: Ed. UFPR, 2007, SENELLART, Michel. **As artes de Governar**. São Paulo: Editora 34, 2006.

THOMAS, Emma Jane. **The 'second Jezebel': representations of the sixth-century Queen Brunhild**. Phd Thesis. Glasgow, University of Glasgow, 2012. Disponível em: <http://theses.gla.ac.uk/4185>.

NOTAS

ⁱ Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/Campus Assis) e licenciado em História pela UNESP. Atualmente é Professor Adjunto (DE) do curso de licenciatura em Educação do Campo na área de História na Universidade Federal do Piauí/Campus de Bom Jesus.

ⁱⁱ Uma delas é aquela em que o bispo touringiano relatou como os bispos Salonius de Embrun e Sagittarius de Gap, apesar de terem sido criados pelo Santo Nicetius de Lyon, tornaram-se maus e completamente desrespeitáveis, a ponto de serem depostos. Essa ação, segundo Gregório, os conduziu a apelar para o rei Gontrão. Eles pediram para o rei interceder por eles junto ao papa. O soberano escreveu uma carta para o papa João III (559-572) e enviou-os a Roma. O papa ouviu os bispos e escreveu uma carta para Gontrão, instruindo-o a restaurá-los em suas respectivas

sés. Gregório deixa claro que Salonius e Sagittarius logo voltaram para o caminho do diabo.

ⁱⁱⁱ Período que compreende o pontificado de Felix III (483-492) até o pontificado de Gregório Magno (590-604). Felix era o papa quando Clóvis (481-511) torna-se rei dos francos, e Gregório Magno era o papa quando Gregório de Tours (574-593) faleceu.

^{iv} A temática da reforma ocupa dois terços das 68 epístolas enviadas a Gália (PIETRI, 1991, p. 122; THOMAS, 2012, p. 65)

^v *Ep. IX.209*: “quosdam imaginum adoratores aspiciens easdem ecclessis imagines confregit atque proiecit”

^{vi} Este amplo e importante tópico tem recebido uma boa dose de discussão em, por exemplo, MARKUS (1996, p. 62-65) e CHAZELLE (1990, p. 138-153).

^{vii} *Ep. IX.209*: Idcirco enim pictura in ecclessis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legere in codicibus non ualent.

^{viii} Isto irritou extraordinariamente Gregório, que raramente mostrava sua raiva; o que não é de estranhar, pois Ciriaco era um dos legados Papais em que ele mais confiava (PIETRI, 2002, p. 329-30)

^{ix} *Ep. XI.10*: Ex illo autem, quod de scriptis nostris, quae ad te misimus, dubitasti, quam sis incautus apparuit. [...] Neque enim Cyriacus quondam abbas, qui scriptorum nostrorum portitor exstitit, istius disciplinae uel eruditionis fuit, ut uel ipse aliud facere, sicut putas, auderet uel tu de eius tibi persona suspicionem falsitatis assumeres.

^x *Ep. XI.10*: Aliud este enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes uident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est.

^{xi} Sobre a decadência do nível do conhecimento laico veja, entre outros, Le Goff (1980, p. 211-212); Riché (1962) e Marrou (1985)

^{xii} Grupo cultural e não étnico, ainda que entre os germânicos havia um maior desconhecimento do acervo romano (LE GOFF, 2005, pp. 19-42).

^{xiii} *C. 3*: “*Ut corpus Domni in altari non imafinario ordine, sed sub crucis titulo componatur*”.

Recebido em: 02/07/2019.

Aprovado em: 10/08/2019.

Publicado em: 31/08/2019.